Vsebina

UVODNIK **3**

FILOZOFIJA ZA OTROKE **5**
Mišo Dačić: Liza in etična raziskovanja 5
Marta Zabret: Čemu smo na svetu? 12

POLITIČNA FILOZOFIJA **14**
David Miller: Demokracija 14
Charles Frankel: Zakaj izbrati demokracijo? 22
Robert A. Dahl: Druga transformacija demokracije 29
David Miller: Svoboda in meje vladavine 36
David Miller: Pravičnost 43
C. S. Lewis: Človekoljubna teorija kaznovanja 51
Karl Menninger: Zločinskost kaznovanja 53
John Stuart Mill: Za smrtno kazen 55
Mary Midgley: Praktični utopizem 57

DESCARTES **65**
Sandi Cvek: Četrta meditacija – o vrhovnem programerju 65

POLEMIKA **77**
Ivo Kerže: Vprašanje problemskega in zgodovinskega načina poučevanja filozofije 77
Marjan Šimenc: Kako dijaka uvesti v filozofsko mišljenje? 81

POUČEVANJE FILOZOFIJE **89**
Janez Vodičar: Motivacija pri pouku filozofije 89
Antonija Verovnik: Delo v dvojicah 98
Špela Vodopivec: Uvodna vaja v filozofsko mišljenje 101
Špela Vodopivec: Priprava na učno uro 107
Andrej Adam: Medpredmetno povezovanje – problemski pristop k vprašanju zločina in kazni 112
Gerd Gerhardt: Esej – o pisanju, popravljanju in ocenjevanju filozofskih poskusov 117

RECENZIJE **125**
Andrej Adam: Sodobna politična filozofija – uvod (Will Kymlicka) 125
Tomaž Grušovnik: Kultura in vrednota (Ludwig Wittgenstein) 130

POROČILA **131**
Vasja Knežević Štukelj: Poročilo s seminarja za filozofijo za otroke 131
Andrej Adam: Poročilo o državnem tekmovanju v pisanju filozofskega eseja 133

OBVESTILA **135**

Uvodnik

Številko začenjamo s filozofijo za otroke, ki se je v slovenskih osnovnih šolah že dodobra uveljavila, objavljamo četrto nadaljevanje podrobnega branja Descartesovih meditacij in sklop, namenjen razmišljanju o učiteljski praksi, ki vsebuje nekaj nadvse zanimivih besedil. Na premislek o poučevanju filozofije se nanaša tudi polemika dveh, ki poskušata ugotoviti, ali je v gimnaziji mogoče oboje: dijakom poslati bogat kontekst zgodovinskega razvoja oziroma zgodovinskega nastajanja filozofije (zgodovine seveda ne gre razumeti kot zaporedje okamenelih miselnih sistemov, temveč kot dinamični proces, v katerem poskuša misel zajeti svoj predmet), ki ima svojo lastno logiko, in dijakom omogočiti, da »filozofijo povezujejo z lastnim življenjem«. Če na vprašanje odgovorimo pritrdilno, domnevamo, da sta logiki obeh postopkov skladni. Če hočemo pouk filozofije sam narediti filozofski, namreč da se dijaki sami vključijo v filozofski razmislek, pouka ne more obvladovati samo logika zgodovinskega nastajanja filozofije.

Vendar je pričujoča številka maturantska. Osrednja tema se namreč nanaša na maturitetno temo Posameznik in skupnost ter prinaša vrsto besedil za učitelje in učence. Ko poskušamo zasnovati pouk o izbrani temi, si pogosto želimo učbenik, ki bi vsaj del dela naredil namesto nas. Najprej bi potrebovali okvirno razlago temeljnih filozofskih problemov, ki jih tema odpira, in uvid v bistvene rešitve, ki jih ponuja tradicija filozofije. Ko bi si tako osvežili in poglobili svoje znanje, bi potrebovali kak dober odlomek, s katerimi bi dijakom v razredu dali prvi občutek za problem, in potem še kakšno besedilo, ki bi pripomoglo k premisleku o vprašanju. In morda še nekaj, kar bomo dali dijakom kot miselno kost v popotnico do naslednjič: potrebujemo skratka več tipov besedil. Širok pregled ozadne vednosti (ki jo učitelj potrebuje, da prepozna filozofsko razsežnost razmisleka dijakov, predvsem pa da razume njihove težave pri spoprijemu s temo); drobne zastavitve, ki zarišejo problem in spodbujajo k lastnemu razmisleku; fine formulacije neke smeri reševanja problemov; pregledi, ki se uporabijo za končno sintezo ... Seveda besedila ne smejo biti zbrana tako, da bi dijaki poleg vprašanj našli tudi odgovore, pa tudi ne tako, da bi se učitelju vsiljeval način obravnavanja teme. Objava v reviji ima tak značaj: je vrsta besedil, ki jih je mogoče uporabiti na različne načine in v različne namene, vsak pa lahko izbere tisto, kar je najbolj blizu njegovemu načinu poučevanja. Merilo izbora so bili različni nameni, ki jih pri pouku imamo, in želja tudi snovno pokriti čim več vidikov teme. Že hiter pogled nam pove, da izbor na različnih ravneh tematizira vprašanje demokracije (in utemeljitve oblasti), ponuja različne poglede na utemeljitev kazni, soliden pregled tematike politične svobode in pravičnosti, pa tudi osnovni zagovor utopične misli, ki ji duh časa ni preveč naklonjen. Vse to skupaj bo morda pripomoglo, da se bomo teme laže lotili in bomo pri pouku manjkrat v zadregi.

Uredništvo

Mišo Dačić

Liza in etična raziskovanja

Namen mojega pisanja je osvetliti filozofsko ozadje delovnega zvezka *Liza in etična raziskovanja*. Ker predmet poučujejo predvsem »nefilozofi«, naj mi bo dovoljeno to razložiti na način, ki se bo marsikomu z nekaj filozofske izobrazbe morda zdel nekoliko poenostavljen.

Naj se na začetku ustavimo pri osnovnih pojmih, najprej pa pri tistem iz naslova – etika. Etika je nauk o morali. Je torej filozofska disciplina, ki se ukvarja z moralo. Pri definiciji morale pa si bom za začetek pomagal s preprosto sociološko razlago, ki jo opredeljuje kot skupek nepisanih pravil (neformalnih norm), veljavnih v neki družbi.

Marsikoga lahko pri prebiranju dnevnega časopisja in v drugih medijih zbega raba obeh pojmov. Zadnje čase se beseda morala zamenjuje z etiko. Oziroma, morala, moralno itn. se vse manj uporablja, ker jo v vsakdanjem besednjaku izpodriva etika. Namesto da bi rekli, da je nekdo (ne)moralen ali pa da je bilo njegovo dejanje (ne)moralno, se vse pogosteje zapiše, de je (ne)etičen oziroma da je bilo dejanje (ne)etično. Ali je tovrstna raba pravilna ali ne, se tu ne bi opredeljeval, lahko pa povem, da po etimološki plati ni nič narobe. Gre namreč za sopomenki različnega izvora. Etika izvira iz starogrške besede ethos, morala pa iz latinske mos in obe pomenita običaj, navado, nrav. Torej gre pri obeh korenih za nekaj, kar je v neki družbi v navadi, kar je običajno, nekaj, česar so ljudje vajeni, ne da bi jih v to silili pisani zakoni (formalne norme). V filozofiji pa je ustaljeno razlikovanje obeh pojmov, in sicer je etika filozofska disciplina, katere predmet premisleka in obravnave je morala.

Čeprav gre za premislek o etiki, je *Liza* obarvana tudi sociološko, saj je sama morala družbeni pojav. Na tem mestu bi opozoril na tisto, kar sta poudarila že avtorja uvodne besede: Liza ni učbenik o morali, je predvsem vir vprašanj o morali. Vprašanj, ki zahtevajo premislek in poglobitev v naše vsakdanje izkušnje. Zato v njej tudi ne boste našli sistematične predstavitve etike, temveč se iz poglavja v poglavje prepletajo različna vprašanja in etični problemi. Naloga tega besedila je omogočiti vpogled v celoto etične problematike.

Morala kot družbeni pojav

Lahko bi rekli, da ni družbe brez morale oziroma da ni morale (s sociološke perspektive) brez družbe. Vse to pa velja zaradi preprostega razloga, ta pa je osnovna funkcija morale, družbena regulativa, usmerjanje delovanja ljudi v skladu z družbenimi pričakovanji. Morala neodvisno od človeka ne obstaja, temveč se pojavi, ko so za to ustvarjeni pogoji. Ti pa so skupno zavzemanje večje ali manjše skupine ljudi doseči skupni cilj, ki jih povezuje v družbo. In tu nastopi morala kot nabor pravil, ki usmerjajo ljudi oziroma njihova dejanja k temu skupno zaželenemu cilju.

Za kaj pri morali pravzaprav gre? Kako ji uspe pripraviti ljudi k delovanju, ki je pravilno? Če se opremo na naše vsakdanje izkušnje, bomo videli, da z moralo povezujemo pojme, kakršni so: moralno, nemoralno, dobro, slabo, prav, narobe in seveda priden, poreden, po katerih sodimo druge ljudi oziroma, natančneje, njihova dejanja. Takšnim sodbam in ocenam sledijo pohvale in graje, nagrade in kazni, vse to pa

prispeva, da poskušajo ljudje (vsaj večina) delovati tako, kakor je prav. Toda za takšne sodbe potrebujemo tudi merila – ponuja nam jih družba na podlagi obče sprejetih vrednot in iz njih izhajajočih pravil, ki usmerjajo naše delovanje. V moralni sferi gre torej za vrednotenje dejanj soljudi glede na vrednostni in normativni sistem družbe.

Človek – žival

V prvem poglavju *Lize* se odpira vprašanje razmerja med človekom in živaljo. Predstavljeno je na ravni spraševanja o odnosu človeka do živali. Kako lahko ubijamo in jemo živali, hkrati pa trdimo, da jih imamo radi? »Pravega« odgovora na to vprašanje v čitanki ne najdete, gotovo pa je osnovni namen poglavja razprava o razlikah med človekom in živaljo. Kaj je človek, se sprašujejo filozofi že od nekdaj. Ali je človek žival? Ali mu je lastna kakšna bistvena lastnost, ki ga loči od drugih živih bitij?

Vse od antike je razum opredeljen kot temeljno določilo, ki loči človeka od živali. Aristotel je zapisal, da je človek razumsko bitje, »ki se pokorava razumu in ki tudi samo ima razum ter razmišlja«[1]. Razum je namreč tista specifika, zaradi katere nosimo odgovornost za naša dejanja. Kaj pa živali? Ali prav tako delujejo moralno ali je morala izrazito pojav človeške skupnosti? Sam bom zagovarjal trditev, da živali ne poznajo morale oziroma ne morejo delovati (ne)moralno. Ali, kakor pravi Aristotel v *Nikomahovi etiki*, videti je, kakor da delujejo moralno[2]. Vendar ne. Živali delujejo nagonsko, človek pa razumsko. Živali ne sprejemajo odločitev in njihova »dejanja« niso posledica razumskega premisleka, tehtanja posledic, zavedanja vzročno-posledičnega niza itn. Tovrstno početje je »rezervirano« za človeka. Zato imajo »dejanja« živali navadno samo videz (ne)moralnosti – človekov razum je osnova za vse druge elemente moralnega delovanja: zavedanje, zavestno delovanje, premislek, odločanje itn.

Moralno delovanje

Ali vsa človeška dejanja sodijo v moralno sfero, ali lahko vsa vrednotimo? V množici dejanj je veliko takšnih, ki nimajo nobene moralne vrednosti, saj z njimi ne vplivamo na nikogar. Kaj pa je moralno v tem, da kaj kupimo v trgovini, si pripravimo obrok hrane, beremo časopis ali poslušamo glasbo? Tudi če kupimo kaj kičastega, če si privoščimo obrok nezdrave hrane, prebiramo rumeni tisk ali poslušamo divjo, »našim letom neprimerno« glasbo. S temi dejanji ni nič narobe. Z njimi ne vplivamo na nikogar in se zato po mojem mnenju ne tičejo nikogar razen nas. Zato tudi ne bi smela biti predmet moralnega vrednotenja naše okolice. Te trditve so morda navzkriž z vašimi izkušnjami, saj smo vsak dan priča, ko moralno podobo posameznika njegova okolica gradi na popolnoma nepomembnih merilih. To je najizrazitejše v manjših lokalnih skupnostih. Zato tudi uporabljam pogojnik – ne bi smeli ocenjevati teh nepomembnosti. Po mojem mnenju so moralno pomembna samo tista dejanja, ki imajo posledice za soljudi. V nasprotnem štejejo tudi besede (lepe, a prazne obljube) in misli (javno zapisane), ki niso »materializirane« v dejanjih in njihovih posledicah. Saj že ljudski glas pravi, da naj sodimo ljudi po dejanjih in ne po besedah.

Toda ali dejanja s tem, da učinkujejo na druge, že izpolnjujejo vse pogoje, da jih sodimo kot moralna ali nemoralna? Ali je mogoče, da kljub negativnim posledicam naših dejanj ne naletimo na negativne odzive okolice? Zastavimo si vprašanje: Kdaj bomo ob otroškem prekršku blagohotnejši? Ko bo v zagovor dejal: »Nisem zanalašč«, »Nisem vedel(a), da ne smem« ali pa »Saj ne bom nikoli več«? Odgovor »Saj ne bom nikoli več« kaže, da je otrok vedel, da ne sme, pa je kljub temu storil prepovedano. Druga dva pa kažeta, da se ni zavedal svojega početja oziroma da ni vedel, da nečesa ne sme storiti. Če

1 Aristotel: *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana, str. 59.

2 *Nikomahova etika*, str. 193.

bi vedel, tega (najverjetneje) ne bi storil. S temi vprašanji smo stopili v jedro etične problematike. Eden izmed temeljnih pogojev, ki dovoljujejo okolici moralne sodbe, je, da se zavedamo lastnega početja.

Razum je tisto določilo, zaradi katerega nosimo odgovornost za naša dejanja. Aristotel je zapisal, da ne moremo grajati človeka, ki je neko dejanje storil nehote, ker se ni zavedal njegovih posledic ali pa ga je storil v veri, da deluje dobro, a se je zaradi spleta nepredvidljivih okoliščin izteklo drugače. Enako velja za dejanja, ki smo jih storili pod prisilo.

Z Aristotelom lahko opredelimo dejanja, ki sodijo v moralno sfero oziroma za katera lahko velja moralna sodba, kot tista, katerih storilci se zavedajo svojega početja. Ali drugače, ta dejanja morajo biti zavestna, moramo jih hoteti storiti, premisliti moramo njihove posledice in se zanja odločiti. Če smo terminološko natančnejši, naša dejanja morajo izvirati iz naše svobode. V tem primeru nosimo polno odgovornost za lastno početje, saj smo ga storili »zanalašč«. In v to sfero spadajo, kakor pravi Aristotel[3], dobra, pa tudi slaba dejanja. Nesmiselno je trditi, da hote počnemo samo dobra dejanja, medtem ko slaba naredimo nehote. Tudi slabo počnemo hote. Vemo, da ne smemo, a jih kljub temu storimo.

Naj povzamem doslej zapisano. V moralno sfero sodijo dejanja, ki smo jih storili zavestno pod vodstvom našega razuma in s katerimi smo vplivali na druge.

Toda, če pogledamo natančneje, vidimo, da še nekaj manjka, da bi bila zgodba o (ne)moralnem delovanju in upravičeni sodbi končana. Vprašajmo se, ali je mogoče, da storimo dejanje, ki izpolnjuje zgoraj opisana merila, a še vedno ni odziva okolice. Ali če poenostavim, ali lahko nekomu storimo namenoma nekaj slabega, a za svoje dejanje kljub temu ne bomo odgovarjali? Vprašajte svoje učence, ali mami ali očetu lahko izmaknejo kakšnega »jurja«, pa so kljub temu njihovi zlati otroci. Takoj bodo v smehu izstrelili odgovor. Seveda so lahko, če njihovi starši za ta »podvig« ne vedo. Žal je tako, pa če se sliši še tako grozno. Da bi bili za svoje napake kaznovani ali pohvaljeni za dobra dejanja, mora vedeti zanja še nekdo drug razen nas. Izkušnje nas učijo, da kjer ni tožnika, ni sodnika. Da bi bili torej kaznovani ali pohvaljeni, mora biti z našimi dejanji seznanjena tudi naša okolica.

Vrednotenje in sankcioniranje

Ko so izpolnjeni vsi zgoraj našteti pogoji, je mogoča moralna sodba. Okolica nas lahko moralno ovrednoti. Vsako dejanje, ki sodi v moralno sfero, ima namreč neki učinek. Pozitiven ali negativen. In glede na to ga družba vrednoti. Lahko bi rekli, da je moralno vrednotenje sila preprosto. Če smo delovali v skladu z moralnimi pravili oziroma družbenimi pričakovanji, je moralni učinek dejanja pozitiven. Če nismo, je negativen. In sodbe? Smo moralni ali nemoralni, dobri ali slabi. Marsikdo sicer pripisuje sodbi moralno ali nemoralno neki poseben pomen. Toda, da smo nemoralni, ni nujno, da goljufamo, prešuštvujemo, jemljemo denar iz skrinjice za dobrodelne prispevke ali kaj podobnega. Nemoralni smo preprosto že, če storimo kaj, kar ni prav, kar ni v skladu z nepisanimi pravili.

In kako je z učinkom takšnih sodb? Same po sebi ga seveda nimajo. Kakšen učinek bi pa bil, če bi vašim učencem, ko kaj ušpičijo, rekli, da so poredni? Preprosto ga ne bi bilo. Seveda, če vaših besed ne bi podkrepili tudi z dejanji. Besede le redko sežejo do živega. In tako smo prišli do sklepnega dogajanja v moralni sferi. Celotna moralna sfera in vse, kar sem doslej o tem zapisal, dobi smisel šele z moralnimi sankcijami. Zapisal sem, da je vloga morale v usmerjanju pripadnikov družbe k pravilnemu, družbeno zaželenemu delovanju. In besede, kakor smo videli, pri tem bolj malo zaležejo.

3 *Nikomahova etika,* str. 106.

Izkaže se, da so moralne sankcije lahko celo bolj učinkovite kakor zakonske. Slednje izvaja neka imaginarna »oblast« v imenu ljudstva. In ko »poplačamo svoj dolg« do zakonov ali ko odslužimo svojo kazen, imamo občutek, da smo poravnali račun. Pri moralnih sankcijah pa ni tako preprosto. V morali so sankcije pozitivne in negativne. Najpomembnejše pa je, da jih izvajajo konkretni ljudje iz naše okolice. Ljudje, katerih mnenje nam nekaj pomeni, in nam ni vseeno, kaj si mislijo in govorijo o nas. Če delamo dobro, nas hvalijo, imamo družbeni ugled, naše mnenje in beseda nekaj veljata, smo priljubljeni itn. Če smo nemoralni, nas taisti ljudje izolirajo. Prijatelji se nas izogibajo, v družbi nismo zaželeni, deležni smo takšnih in drugačnih komentarjev ... Z vsem tem pa nam preprosto sporočajo: »Delaj tako, kakor je pri nas v navadi. Delaj tisto, kar se spodobi, kar je prav in kar od tebe pričakujemo, pa bo vse v najlepšem redu.«

No, zadeve niso tako preproste, toda v bistvu gre v morali za to. Na težave naletimo že, ko ugotovimo, da obstajajo v vsakdanji praksi pojmi, kakršna sta vest in osebna morala. Kdaj nas peče vest? Ko smo storili kaj narobe. Toda nenavadno je, da ne peče vsakič, ko prekršimo družbena pravila ali navade, temveč ko prekršimo svoja oziroma tista družbena pravila, s katerimi se globoko strinjamo. Vest se torej oglasi, ko naredimo nekaj, kar je v nasprotju z našo osebno moralo. Ko storimo nekaj, kar se nam resnično ne zdi prav. Če k temu dodamo zgornje trditve, da je družba tista, ki nas vrednoti in sankcionira, tu pa vidimo, da se vrednotimo sami in se nekako tudi sami sankcioniramo, potem je zmeda popolna. Toda v resnici ni tako hudo, kakor je videti na prvi pogled. Najpogosteje nimamo takšnih težav, saj je osebna morala odsev družbene. Za to so že učinkovito poskrbeli naši starši in skoraj vsi učitelji na poti našega zorenja. Tudi ko se nam zdi, da izrazito nasprotujemo družbenim vrednotam (najpogosteje je to v mladostnih letih), okolica to dopušča, blagohotno nam gleda skozi prste in čaka, da se »ukalupimo«. Če pa se to ne zgodi, se resno razjezi in nam stopi na prste. S sankcijami seveda.

Moralni relativizem

Nekateri trdijo, da je morala relativna, kar pomeni, da je v odnosu z različnimi dejavniki, ki vplivajo na njeno vsebino, tako da ni večna in nespremenljiva. Spreminja se na dveh ravneh: časovno in kulturno. Moralne navade in običaji se spreminjajo skozi čas. Samoumevno se nam zdi, da se naše vrednote in norme razlikujejo od vrednot naših otrok ali staršev. Saj poznamo medgeneracijske prepade in spopade. Zanimivo pa je, da so te razlike z leti vse manjše, da vse bolj postajamo podobni našim staršem. Tisto, kar se bo nekomu zdelo čudno, je, da celo sami spreminjamo svoj vrednostni sistem. Ali, kakor je dejal že Aristotel: »Pa celo isti človek si pod to besedo ne predstavlja zmerom istega: kadar ga muči bolezen, išče srečnost v zdravju, kadar ga tare revščina, jo vidi v bogastvu.«[4]

Dejstvo je, da so okoliščine, v katerih se znajdemo mi ali družba, tiste, ki pripomorejo k temu, kakšne vrednote in z njimi morala bodo v veljavi. In te okoliščine se s časom spreminjajo. Zato se spreminja tudi morala. Nekaj podobnega se dogaja tudi, če zamenjamo kulturno okolje. Saj poznate: »Drugi kraji, drugi običaji« To, kar je dobro (moralno) za nas in se nam zdi samoumevno, ni nujno, da bo tako tudi za Japonce, Irance ali amazonske Indijance. Morale posameznih družb so nastajale in se razvijale pod vplivom posebnih okoliščin (zgodovinskih, geografskih, podnebnih ...), ki so vplivale na razvoj celotne družbe (kulture), njenega vrednostnega sistema in tako morale. Vprašanje pa je, ali niso te razlike samo površinske in so temeljna moralna načela (denimo ne laži, ne kradi, ne ubijaj) skupna vsem družbam.

4 *Nikomahova etika*, str. 50.

Teleološka in deontološka etika

Zapustimo zdaj te bolj sociološke vidike moralne sfere in poglejmo na moralo še s filozofske plati. Kdaj je nekaj prav? Kdaj je neko dejanje dobro? Če sociologi razmeroma hitro odgovorijo na tovrstna vprašanja, filozofi naletijo na vrsto težav, rešitve pa se osredinijo okrog dveh pristopov: teleološkega in deontološkega.

Teleološka etika, katere izraziti predstavnik je Aristotel, zagovarja, da je dejanje dobro (moralno) takrat, ko ima dobre posledice. Vsako naše delovanje ima neki cilj, smoter (gr. telos; od tod tudi ime teleološka etika). Ta smoter je dobro, ki ga želimo doseči. In če ga dosežemo, je tudi dejanje, ki nas je popeljalo k temu smotru, dobro. Zgodovina filozofije postreže z različnimi stališči o smotrih, pa tudi o poteh do slednjih. Lahko se vprašamo, ali cilj opravičuje sredstva. Ali pa, kaj je dober smoter. Dober samo zame? Za celotno družbo?

Drugo, deontološko stališče pa pravi, da je dobro (moralno) samo tisto dejanje, ki je bilo storjeno, ker ga je bilo prav storiti (gr. dei – prav). In to ne glede na posledice, ki nam jih prinaša. In kaj je tisto, kar je prav? Tokrat odgovor ni tako preprost in izkustven, kakor je bil pri prejšnji smeri. Da bi razumeli to stališče, moramo poznati okoliščine nastanka. Najznačilnejši predstavnik deontološke etike je nemški filozof Immanuel Kant, ki je bil pod izrazitim vplivom razsvetljenskega poudarjanja človeškega uma. Predvsem moramo vedeti, da je želel ustvariti univerzalno etiko, ki bi veljala za vse ljudi, ali kakor pravi sam Kant, »za voljo slehernega umnega bitja«[5]. Ker naj bi bila univerzalna, potem takšna občeveljavna etika ne more temeljiti na subjektivnih željah in smotrih, ki so odvisni od specifičnih značilnosti in okoliščin. Če naj bo univerzalna, potem mora temeljiti na nečem, kar je tudi samo univerzalno. In to je, po mnenju razsvetljencev in Kanta, človekov um. Tako nam um veleva, da je dobro tisto dejanje, katerega načelo lahko prenesemo na vse ljudi. Ali preprosteje: ali je dejanje mogoče, četudi bi vsi tako ravnali. Torej, preden se zlažemo, se vprašamo, kako bi bilo, če bi vsi lagali. Če bi vsi lagali, drug drugemu ne bi več verjeli in potem tudi lagati ne bi mogli več. Lažemo lahko samo, če drugi verjamejo, da govorimo resnico. Toda pazite! Po Kantu prepoved laganja velja vedno in povsod, tudi ko je v nevarnosti življenje, saj so okoliščine subjektivno pogojene in razlagane ter zato ne morejo (smejo) biti temelj občeveljavne etike. Da se ne smemo nikdar zlagati, pa je zahteva, ki jo je težko sprejeti.

Zdaj pa opravimo sprehod skozi posamezna poglavja Lize in poskusimo poiskati prevladujočo problematiko v njih. Kakor sem že zapisal, slednja ni umeščena sistematično, temveč je razporejena po celotni čitanki. Pa vendar lahko v vsakem poglavju izpostavimo prevladujoči problem. Prvo poglavje se prične, lahko bi rekli, s samim začetkom etike. Pri opredelitvi človeka in opredeljevanju moralne sfere. Tako se s primerjavo človeka z živaljo odpirajo vprašanja o njegovem bistvu, v drugi polovici poglavja pa se moralna sfera intuitivno omejuje na človeka, medčloveške odnose in družbo. Čeprav Robert ne zna jasno opredeliti zakaj, postavi trditev »česa takega ne smeš storiti ljudem«[6]. Da je morala stvar medčloveških odnosov, nakazuje tudi zaključek poglavja, ko Liza z nepremišljeno izjavo prizadene Borisa.

Tretje[7] poglavje jasno omeji moralno sfero na odnose med ljudmi. Sicer pa je najopaznejše vprašanje recipročnosti – povračila. Govori o »menjalni vrednosti« posameznih dejanj, vendar ta dosledno potekajo na ravni medsebojnih odnosov. Za tretje poglavje bi lahko rekli, da z razpravo o recipročnosti počasi pripravlja teren za pogovor o moralnih sankcijah, ki se izrazi

5 Kant, Immanuel: *Kritika Praktičnega uma*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 1993, str. 21.

6 Liza, str. 6.

7 Drugega poglavja nisem spregledal, v njem etična vprašanja preprosto niso v ospredju.

proti koncu naslednjega poglavja. To se sicer začne z dogajanjem okoli gospoda Šparovčka. Tisto, kar o njem lahko rečemo na prvi pogled, je, da ves čas **deluje** in da imajo njegova **dejanja** takšne ali drugačne posledice za celotno skupnost – šolo. Drugi vtis je pa, da grobo posega v običaje in navade (etos) te skupnosti. Nadaljevanje poglavja je popolnoma logično. Skupnost se mora odzvati z vrednotenjem teh dejanj. V besedilu se s tem ukvarjajo večinoma otroci, toda med vrsticami so aktivni tudi odrasli. Zaključek poglavja, izpostavitev sankcije, nam daje slutiti, kakšnega mnenja so bili o Šparovčkovem delovanju.

Ker nas je četrto poglavje pripeljalo do samega konca sosledja moralnega dogajanja, do moralne sankcije, nam morata naslednji dve poglavji postreči še z nekaj dodatnimi elementi, da bomo razumeli sam proces moralnega vrednotenja in sankcioniranja. Tako peto poglavje dopolni problematiko družbenega delovanja z vpeljavo vprašanja o družbenih pravilih in posredno tudi o merilih vrednotenja. To poglavje stopa v omenjeno problematiko s pojmom »obnašanje«. Kdo bi lahko trdil, da obnašanje ne sodi nujno v moralno sfero oziroma zanj lahko tudi neupravičeno velja moralna sodba? Verjetno se spomnite teze, da morajo naša dejanja, po katerih nas sodijo, imeti posledice za druge ljudi. S pomakanjem kruha v omako ni nič narobe, dokler ne počnemo tega v prisotnosti drugih. Toda, kakšne so posledice za druge, če to počnemo v njihovi prisotnosti? Po mojem mnenju so skoraj enake, kakor če pobarvamo lase na zeleno. Velik del našega obnašanja ima bolj »estetski učinek« kakor pa dejansko moralnega.

Pomembnejše je nadaljevanje, saj smo z obnašanjem pri večerji seznanjeni z bistvenimi etičnimi vprašanji: »Kako lahko veš, da je nekaj dobro, nekaj drugega pa ne?«, »Kaj šteje za dobro in kaj za slabo?« Postreženo nam je tudi s pomembnimi trditvami: »Obnašanje sestavljajo družbena pravila o tem, kako ravnati v različnih položajih. Če se ravnaš po pravilih, ljudje rečejo, da se lepo obnašaš.«, »Pravila so kakor navodila v igri. Če igraš igro, se moraš držati pravil ... Pravila nam povedo, kako ravnati. Pravila naj bi spoštovali.« Tako smo stopili v samo jedro etične problematike. V jeziku, ki je učencem razumljiv, so predstavljeni pojmi, kakršni so: norme, vrednotenje, družbeno pričakovanje, (ne)upoštevanje norm, sankcioniranje. Pravzaprav imamo tu predstavljeno celotno sosledje moralnega delovanja, od družbenega pričakovanja (norm) prek delovanja (obnašanja) pa tja do sankcioniranja.

Tudi naslednje poglavje se navezuje na srčiko moralnega dogajanja. Gre za hotenost. Zavestno delovanje po predhodnem premisleku in odločitvi. Delovanje, ki se logično nadaljuje v odgovornosti delujočega. Hotenost se pojavi dokaj prikrito. Prvič ob Sukini trditvi, da je Kio **nalašč** pokvaril igračo oziroma da je s tem, ko je prinesel igračo, **hotel** spremeniti temo pogovora. Drugič pa se pojavlja ob razpravljanju, ali je Kio **namenoma** padel po stopnicah. Pravzaprav se tu prikrito nakazujeta dve potencialni sodbi. Če je bila nesreča, potem Kio ni kriv (ne nosi odgovornosti) za dogodek in obratno. Če je padel namenoma, potem je kriv.

Zdaj ko smo seznanjeni s ključnimi etičnimi pojmi, se lahko vrnemo k jedru etične problematike, usmerjanju k pravilnemu delovanju. V sedmem poglavju gospod Petrič prejme opomin. Zakaj? Preprosto zato, ker je kršil pravila oziroma družbena pričakovanja (pričakovanja kolektiva). Z učenci se je namreč pogovarjal o gospodu Šparovčku, tega pa naj ne bi smel. Tako so vsaj prepričani njegovi kolegi in vodstvo šole. Zato seveda sledi sankcija. Pravzaprav jo je v primerjavi z gospodom Šparovčkom še dobro odnesel. Ta je očitno storil hujši prekršek in posledično je bila tudi kazen mnogo hujša – odpoved. Skupnost ne pozna milosti, ko je ogrožena! Tudi gospod Petrič bo še lep čas čutil posledice uradnega opomina. Tega se zavedajo celo otroci.

Tu bi lahko bil tudi konec čitanke, vendar nam avtor postreže z dodatno problematiko. Moralnim relativizmom in vprašanjem motiva (teleološko – deontološko). Osmo poglavje je na prvi pogled brez kakšnega vidnejšega problema. Vendar le na videz. Pravzaprav nam omenjeno problematiko konkretno nakazuje samo en stavek, namreč »... če je nekaj kadarkoli narobe, ne more biti prav«[8]. Posredno pa nam to nakazuje izhodiščna zgodba –pogreb morskega prašička Pabla in Matejin odnos do Pabla. Ali res ne more biti nekaj prav, če je kadar koli narobe? Seveda je lahko. Tisto, kar je za nas moralno ali popolnoma nesprejemljivo, je lahko za nekoga drugega dobro in samumevno. Pa ne gre samo za kulturne razlike, saj smo videli, da je zaradi spremenjenih okoliščin lahko tudi za nas same sprejemljivo in zaželeno nekaj, kar smo še pred časom zavračali. V dokaz tej trditvi je lahko tudi okvirna zgodba, Pablov pogreb. Pablo je peruanski morski prašiček. Sicer ne vem, ali je avtor poznal to dejstvo, verjetno pa tudi marsikdo med vami ne ve tega, da so morski prašički v Peruju poleg perutnine eden glavnih prehrambnih artiklov. Mateja je Pablu pripisala človeške lasnosti, medtem ko je v drugi kulturi morski prašiček samo ena izmed specialitet.

Za konec pa posebna problematika – determinizem in razmerje med teleološko in deontološko etiko. Deveto poglavje nas popelje v vprašanje determinizma. Ali je naša prihodnost sploh v naših rokah, kakor nam nakazujejo naša poglavja? Ali pa je že vse skupaj določeno, kakor trdi Hari? Tu se srečujemo s problematiko, ki ima korenine že v antični Grčiji in Rimu, in sicer v filozofski smeri po imenu stoicizem. Stoiki so namreč trdili, da je naša usoda že vnaprej določena in da nanjo ne moremo vplivati. Edino, kar lahko storimo, je, da vdano sprejemamo vse, kar nam je namenila. Zato še danes za nekoga, ki je vdan v usodo, pravimo, da stoično prenaša udarce usode. Zgodovina filozofije nam postreže z različnimi stališči: od trdega determinizma, ki zagovarja popolnoma določeno usodo, prek vmesne različice mehkega determinizma pa tja do druge skrajnosti, da je naše življenje samo sosledje popolnoma naključnih dogodkov.

Zadnji dve poglavji pa nas popeljeta v razmerje med teleološko in deontološko etiko. Ali je sploh kdaj prav, če lažemo? Če nam deseto poglavje samo zastavlja vprašanja, nam zadnje odgovarja na praktični ravni. Ali je prav, da se je Mark zlagal, ko je fantoma odgovoril, da je videl Marijo, kako je odšla domov? Tako ji je namreč pomagal. Fanta sta jo hotela nadlegovati. Če se strinjate z Aristotelom, potem je ravnal pravilno, saj je imelo njegovo dejanje dobre posledice in je zato tudi samo dobro, čeprav je šlo za laž. Tako bo mislila tudi večina vaših učencev, saj je to stališče izrazito življenjsko in se s podobnimi okoliščinami srečujejo skoraj vsak dan. Toda, verjetno se spominjate tudi Kantovega stališča. Nikoli, ampak čisto nikoli se ne smemo zlagati, kajti načelo našega delovanja (laž) ne more biti univerzalno načelo, po katerem bi se lahko ravnali vsi ljudje.

8 Liza, str. 91.

Marta Zabret

Čemu smo na svetu?

Poskus razmišljanja o otroški filozofiji in o filozofiji za otroke

Že mesece in mesece sedam k tejle recenziji. K »recenziji« pravzaprav, saj se pisanja lotevam le kot ljubiteljska filozofinja, ki sem sicer z dušo, možgani in hormoni vred predana poučevanju matematike. In seveda kot mati devetletkarja, torej konzumenta izbirnih predmetov.

Brez ovinkarjenja, brez olepševanja, brez pihanja na dušo: koncept izbirnih predmetov v slovenski devetletki mi ni všeč. O tem sem že govorila in pisala in objavljala, o tem bom še govorila in pisala in objavljala; toliko bolj žolčno, kolikor bo supermarketovsko razmišljanje prodiralo v srednjo šolo. Ne morem in nočem se sprijazniti s tem, da splošna izobrazba vodení in hlapí na račun hitro pokvarljive robe, ki naj mlademu človeku omogoči hipni užitek brez muje in mu dviga samopodobo s trivialnimi lepimi ocenami. Ne morem se sprijazniti niti s tem, kako mnogi učitelji mentorji »svoje« predmete dojemajo. Kot obveznost, nujno zlo, kljukico v realizaciji. »Ne, hvala, ne bomo si prišli ogledat navideznega prehoda Venere čez Sonce; seveda je to izjemen dogodek, ki ga več kot sto let ne bo mogoče opazovati; do vašega teleskopa imamo resda samo pet minut hoje; ampak – letos imamo realizacijo astronomije zadovoljivo; smo pisali seminarske naloge o Osončju in vesolju pa plakate smo risali; ne, hvala, ne potrebujemo nobene ure več. Gospa Zabretova, le zakaj se tako razburjate; vi ne razumete organizacije pouka izbirnih predmetov.«

*

Ob prebiranju trilogije delovnih zvezkov *Harijeva odkritja, Liza in etična raziskovanja* in *Marko in raziskovanje družbe* (za izbirne predmete *Kritično mišljenje, Etična raziskovanja in Jaz in drugi*) se je moj gnev še poglobil. Ob številnih kvazipredmetih, ki so se pod krinko izbirnosti prikomolčili iz žaklja prostočasnih dejavnosti ob bok materinščini in tujim jezikom, matematiki, naravoslovju, družboslovju ..., je namreč filozofija za otroke ena od najbolj vidnih izjem. Nedvomno gre za predmet, ki bi ga veljalo vklopiti v splošno izobrazbo vsakega osnovnošolca.

Trije od temeljev polnega – ne le mladostniškega – življenja, pa naj sodobni izobraževalni guruji to priznajo ali ne, se namreč ujemajo s temami omenjenih zvezkov: sposobnost logičnega razmišljanja, sposobnost razsojanja o tem, kaj je prav in kaj narobe, ter sposobnost vrednotenja pojavov v družbi, ki mladega človeka obdaja. Po dveh desetletjih dela z mladostniki vem, da sem nemočna le pred miselno zakrnelostjo, malodušjem in brezbrižnostjo – ter pred dejstvom, da vedno več mladih teh izrazov sploh ne razume. Je pretirano reči, da so ljudje, ki so pravočasno prejeli odmerek kakovostnega pouka filozofije, manj podvrženi miselni zakrnelosti, malodušju in brezbrižnosti?

*

V prvem zvezku se s Harijem in prijatelji skozi njihove doživljaje in pogovore logično zavozlavamo in odvozlavamo: poskušamo ločevati med odkritjem in iznajdbo, raziskujemo logično zgradbo povedi, se seznanimo z močjo kvantifikatorjev *vsak, vsi, vsaj eden, nobeden*, preizkušamo učinke logičnega obračanja povedi, se spopademo s smislom nesmislov v ugankah in šalah, špekuliramo z logično »popravljenimi« povedmi. Kot srednješolska učiteljica lahko le sanjam o dijakih, ki bi bili logično vzgojeni v duhu Harija Stotla. Koliko nepotrebnega trpljenja bi jim bilo prihranjenega! (Nekje v daljni prihodnosti pa bi Slovenija morda dočakala konsistentno zakonodajo.)

»Ali imamo mi probleme ali imajo problemi nas?« podraži v drugem zvezku Harijev oče sina, ko ga ta sprašuje o vprašanjih. Problemi,

na katere naleti otrok ali mladostnik, pa so pogosto opomin nam odraslim: kaj je prav in kaj ne; zakaj je tisto, kar je prav, prav in zakaj je tisto, kar je narobe, narobe; gre za neki »višji prav« ali za družbeni dogovor? Mnogi problemi ostajajo nerešeni; in prav obstoj nerešenih problemov, večličnih odgovorov in neodgovorljivih vprašanj je največji izziv mislečemu človeku.

Kaj je demokratično; o katerih problemih naj skupnost odloča z glasovanjem; ali družba svojim članom pere možgane; kaj je normalno in kaj ne ... Kdo od odraslih bi si v družbi svojih znancev upal načeti katero koli od teh vprašanj brez strahu, da se bo pogovor sprevrgel v kričanje drug čez drugega? Ob tretjem delovnem zvezku se devetošolci spoprimejo prav s temi vprašanji; in želim si biti muha na zidu katere od učilnic, da bi potrdila svojo dolgoletno domnevo: prepričana sem namreč, da so naši poslanci v kulturi pogovora daleč daleč za najstniki.

*

Da je *filozofija za otroke* pojem, ki je po definiciji protisloven, je trdil nekdo od kritikov izbirnih predmetov. Kakor je protislovno *potapljanje za neplavalce*, je tedaj zapisal. Sama si tega ne bi upala trditi, vse odkar se je davno tega eden od mojih sinov na smrt sprl z menoj. Star je bil kakih pet let in nekega popoldneva smo mu obljubili opazovanje sončnega zahoda, vendar smo na obljubo pozabili. Zmračilo se je, otrok je tulil od razočaranja; prepričevala sem ga, da bo naslednji dan sonce spet zašlo, otrok pa je rjovel: »Jutri ne bo ISTI sončni zahod!!!« Za filozofijo nisi nikoli premlad in nikoli prestar.

Kljub vsemu pravkar zapisanemu vztrajam, da je treba koncept izbirnih predmetov dodelati. Po treh letih poskusnega in treh letih frontalnega izvajanja je že mogoče ločiti zrnje od plev, oklestiti spisek izbirnih predmetov na preizkušeno kakovostne, omejiti izbiro na največ dva, odpraviti slaboumno delitev na naravoslovni in družboslovni sklop, izbirnim predmetom pa dodeliti po dve uri tedensko. In filozofija za otroke? Prosim učiteljice izbirnega predmeta *Jaz in drugi*, naj z učenci prediskutirajo naslednjo temo: *Obvezno cepljenje proti tetanusu in obvezen pouk filozofije za otroke – argumenti za in proti.*

(Ah, naslov. *Čemu smo na svetu?* je vendar mati in oče vseh vprašanj hkrati. Še v katekizmu ga najdete; odgovor nanj seveda tudi. Meni, do obisti matematičarki, je všeč, ker ob njem lahko pojasnim razliko med *zakaj* in *čemu,* med vzrokom in namenom. Uporabljam ga tudi kot desert h kaki dolgi izpeljavi v trigonometriji: »In zdaj, ko smo vse tole izračunali in z rezultatom navidez nimamo kaj početi, se gotovo vprašate: Le čemu smo na svetu? ...« Tokrat ga postavljam v naslov. To si zasluži; o njem govorimo, takoj ko se dotaknemo filozofije, naj bo pri sedmih ali sedemdesetih letih. Naj bo logika, etika ali raziskovanje družbe ... nekje pod površjem tli, prasketa in nas grize oče/mati vseh vprašanj.)

David Miller

Demokracija

Videli smo, zakaj dobro vladanje, vsaj v velikih sodobnih družbah, zahteva ustanovitev in vzdrževanje sistema politične avtoritete. Za Hobbesa [...] je bilo bistveno vzpostaviti absolutno oblast – en sam vir avtoritete, za katerega pri odločanju ne veljajo nobene omejitve (po Hobbesu je suveren vendarle zavezan Bogu). Ni nujno, da je to suvereno telo oblasti ena oseba – monarh – vendar je Hobbes mislil, da je tako zaželeno. V nasprotju s skupščino bo njegova volja stanovitna oziroma nanjo ne bodo vplivali notranji spori. Hobbesov pogled so kritizirali že v času, ko ga je zapisal. Kritiki so mu očitali, da je zamenjava negotovosti naravnega stanja z vsemogočnim monarhom, ki lahko razpolaga z življenjem in lastnino podložnikov, kakor koli želi, premik od slabega na še slabše. Po znameniti opazki Johna Locka gre za domnevo, da so »ljudje tako neumni, da se bodo z vso previdnostjo izognili škodi, ki bi jim jo povzročili dihurji ali lisice, zadovoljni pa bodo, še več, mislili bodo, da je varno, če jih pohrusta lev.«

Hobbesova edina obramba zoper to kritiko je bila, da si bo preudaren monarh želel uspešnih podložnikov, saj je konec koncev od tega odvisna njegova moč. Toda če si pogledamo zgodovino, bi lahko sklenili, da je bilo preudarnih zelo malo monarhov. Politična avtoriteta je upravičena, ker skrbi za razmere, v katerih lahko ljudje varno in uspešno živijo – in hočemo biti, kolikor je le mogoče, gotovi, da ne počne česa drugega. Vse zaupati absolutnemu monarhu, je preprosto preveč tvegano. Kot alternativo bi predlagali položitev avtoritete v roke tistih, za katere vemo, da so modri in vrli in da jim gre za interese ljudi. To je argument za aristokracijo, dobesedno »vladavino najboljših«; argument, ki je vse do srede 19. stoletja prepričal večino političnih filozofov. Vendar določiti, kaj natanko je dober vladar, je predstavljajo težavo in naprej, težava je bila tudi, kako odkriti način izbire tistih, ki to kvaliteto razodevajo. Težavo dokazuje naslednje: v praksi je aristokracija pomenila bodisi vladavino pripadnikov imenitnega rodu bodisi vladavino premožnega ali izobraženega razreda – odvisno od časa in kraja. Četudi bi komu uspelo pokazati, da so imeli ljudje iz teh slojev politične spretnosti, ki jih preostala populacija ni premogla, je še vedno težava, da so imeli tudi svoje interese, ki se niso skladali z interesi večine. Zakaj bi verjeli, da ne bodo dajali prednosti svojim interesom na račun splošnega dobrega?

Zato je dobivalo zagon stališče, da je treba politično avtoriteto vzpostaviti demokratično. Počivalo je namreč na dveh temeljnih podmenah. Prvič, nobena oseba ni po naravi nadrejena nobeni drugi osebi, zato potrebuje sleherni odnos avtoritete, ki se je vzpostavil med njima, upravičenje. Z drugimi besedami, sleherna oseba mora uživati enake politične pravice, razen če je mogoče pokazati, da z neenakostjo pridobijo vsi. Drugič, najboljše jamstvo za interese ljudi je, če jih naredimo za končnoveljavni vir politične avtoritete – vsakdo, ki mu je zaupana posebna moč, mora biti odgovoren ljudstvu kot celoti. Ampak še vedno je odprto, kakšno vlogo naj ljudstvo kot celota igra pri vladanju. Ali mora biti, kakor je dokazoval Rousseau v *Družbeni pogodbi*, neposredno udeleženo pri zakonodaji; in če, kako? Ali pa naj bo vključeno zgolj posredno, prek izbranih predstavnikov, ki bodo uveljavljali avtoriteto v njegovem imenu?

Iz prakse vemo, da politični sistemi, ki jih imenujemo demokracije, dopuščajo svojim državljanom pri vladanju le zelo omejeno vlogo. Na rednih volitvah lahko volijo, občasno so na referendumu povprašani za mnenje o kakšnem važnejšem ustavnem vprašanju in dovoljeno jim je oblikovanje skupin, s katerimi lobirajo pri poslancih glede vprašanj, ki jih zadevajo. Toda s tem se stopnja njihove avtoritete konča. Resnična moč odločanja o prihodnosti demokratičnih družb počiva v rokah presenetljivo majhnega števila ljudi – vladnih ministrov, javnih uslužbencev in tudi članov parlamenta ali kakšnega drugega zakonodajnega zbora. Normalno se je vprašati, zakaj je tako. Če je demokracija najboljši način sprejemanja političnih odločitev, zakaj ne bi ljudem dopustili, da o pomembnih vprašanjih v resnici odločajo sami in neposredno?

Na tej točki je pogosto ponujen odgovor, da bi bilo nepraktično, če bi bili milijoni navadnih državljanov vključeni v sprejemanje tako veliko odločitev, o katerih danes odločajo države (vlade). Ne le, da bi bilo vladanje ohromljeno, če bi to preizkusili, ljudje za nameček ne bi imeli časa za vse drugo, kar je večini pomembnejše od politike. Toda to ni ustrezen odgovor, saj si zlahka zamišljamo, da državljani sprejemajo splošne politične odločitve, njihovo natančno izvedbo pa prepustijo ministrom in drugim (javnim uslužbencem). V času elektronske revolucije tudi ne bi bilo težko vprašati državljanov, kaj mislijo o problemih, ki segajo od odločanja o vojni in miru ter davkih in javni porabi do okoljskih problemov in skrbi za živali. Toda zakaj se to zgodi le ob redkih priložnostih, ko je razpisan referendum?

Vzrok je široko razširjeno prepričanje, da navadni ljudje preprosto niso *sposobni* razumeti problemov, ležečih za političnimi odločitvami. Zato so srečni, da lahko preložijo odločanje na tiste, ki to zmorejo oziroma jih imajo za bolje usposobljene. Brezkompromisni zagovor tega stališča je mogoče najti v knjigi Josepha Schumpeterja *Kapitalizem, socializem in demokracija* (1943). V njej avtor dokazuje, da naloga državljana ni neposredno odločanje o problemih, temveč izbira skupine voditeljev, ki njega ali njo predstavljajo. Schumpeter zatrjuje, da če lahko, na primer, v ekonomskih transakcijah ljudje neposredno doživljajo rezultate svojih odločitev – kadar kupijo napačen izdelek, kmalu odkrijejo svojo pomoto – to ne velja za politične odločitve, pri katerih ni takšnega povratnega mehanizma. Zato izgubijo stik s stvarnostjo in se obnašajo neodgovorno.

»Tipičen državljan potemtakem pade na nižjo raven duševnega delovanja, kakor hitro vstopi v politiko. Razpravlja in analizira na način, ki bi ga v sferi svojih resničnih interesov brez omahovanja ocenil kot otročjega. Znova postane primitiven.«

To so težke besede. Iz njih izhaja, da je tisto, čemur včasih pravimo »izvoljena aristokracija«, največ, na kar lahko upamo. Od navadnih državljanov potemtakem ne moremo pričakovati drugega, kakor zmožnost prepoznati, kateri ljudje so sposobni odločati v njihovem imenu (in izglasovati njihov odstop, če se izkaže, da niso). Takšen sistem, ne glede na druge odlike, komajda ustreza demokratičnemu idealu, po katerem politična avtoriteta počiva v rokah ljudstva kot celote. Toda ali lahko Schumpeterjev skepticizem kako zavrnemo? V ta namen si moramo od bliže ogledati, kaj vse vsebuje sprejemanje političnih odločitev.

Politična odločitev v glavnem zahteva politično *presojo* o tem, kaj mora biti narejeno v okoliščinah, v katerih je odprtih več možnosti, ni pa soglasja, katera je najboljša. Kateri elementi sestavljajo takšno presojo? Prvič, gre za seznanjenje z dejstvi oziroma tem, kaj se bo zgodilo, če bo izbrana ta ali ona možnost. Na primer, kakšne posledice bo imelo zvišanje posameznega davka na gospodarstvo? Drugič, gre za informacije o dejanskih prednostnih izbirah ljudi, na katere bo odločitev vplivala. Recimo, da se o povečanju davka razmišlja zaradi financiranja novih športnih objektov: toda koliko ljudi si

jih dejansko želi in kako močno? Tretjič, gre za vprašanja o moralnih načelih. Ali je *pošteno,* da so za financiranje športnih objektov obdavčeni vsi, ali morajo stroške nositi le tisti, ki jih bodo uporabljali?

Politično presojanje bo večinoma vsebovalo vse tri naštete elemente, čeprav se bo njihova teža od primera do primera razlikovala. Nekateri problemi so predvsem tehnični; ko v teh primerih dosežemo soglasje o dejstvenih vprašanjih, bo odločitev sorazmerno preprosta. Denimo, preden bomo odobrili novo zdravilo, nas bo zanimalo, ali so pravilni preizkusi pokazali, da je varno. Po tem je odobritev rutinska zadeva. V drugih primerih so v središču vprašanja o moralnih načelih. Vzemimo razpravo, ali je smrtna kazen za nekatere zločine sprejemljiva ali ne. Informacije o dejstvih so seveda pomembne: kako učinkovita bo grožnja s smrtno kaznijo za omenjene zločine; kako velika je možnost, da bodo obsojeni nedolžni ljudje? Toda ključno vprašanje za večino ljudi je, ali je kazen, ki drugemu človeškemu bitju odvzame življenje, moralno dopustna.

Presojanje je najtežje v primerih, ki vključujejo vse tri elemente. Ustavimo se ob razpravi, ali bi moral biti lov na lisice v Veliki Britaniji dovoljen ali prepovedan. Vprašanja o dejstvih so v tem primeru pomembna: ali lov prispeva k nadzoru populacije lisic? Kakšne bi bile posledice popolne prepovedi na kmečko gospodarstvo? Prav tako pomembna so vprašanja o prednostnih izbirah vpletenih: koliko pomeni lovcem, da to nadaljujejo in da se namesto tega, denimo, ne podijo za lovskimi psi po vnaprej pripravljenih poteh? Kaj pa drugi prebivalci podeželja: želijo, da se lov nadaljuje ali so do grla siti konjev in lovskih psov, ki teptajo njihova polja in uničujejo njihove ograde? Končno so tukaj še moralni problemi: ali osebna svoboda vključuje pravico do lova na lisice? Ali imajo lisice in druge živali pravice, med katerimi je ta, da niso ubite? Pri odločanju bi večina ljudi želela upoštevati vsa ta vprašanja in prav zato je težko izoblikovati razumno sodbo o tem. Res je, da imajo v praksi ljudje o problemih, kakršen je tale, stališča, ki jih zelo težko spremenijo. Toda morda to samo potrjuje, da so Schumpeterjeve omalovažujoče opazke o navadnih ljudeh oziroma njihovi ravni usposobljenosti za reševanje političnih vprašanj popolnoma upravičene.

Toda ali lahko od izbranih predstavnikov pričakujemo kaj več? Ali bodo opravili bolje, bodo po vrsti obravnavali vse elemente političnega presojanja? Med velikimi težavami, ki pritiskajo na oblikovanje političnih odločitev v sodobnih družbah, je ta, da mnoge sodbe zahtevajo informacije o dejstvih, ki jih lahko priskrbijo le strokovnjaki s posameznih področij. To je očitno res, ko so na kocki znanstvene teme, vendar velja podobno tudi pri mnogih gospodarskih in družbenih vprašanjih, pri katerih je problem ugotavljanje verjetnih posledic predlaganih zakonov ali politik. Na primer, ali bi legalizacija indijske konoplje povečala ali zmanjšala število tistih, ki končajo pri jemanju heroina in drugih trdih drog? Odgovori na podobna vprašanja so vse prej kakor očitni in izvoljeni politiki in javni uslužbenci na splošno nimajo nič več strokovnega znanja, da bi odgovorili nanja, kakor večina med nami. Tudi oni se morajo zanašati na mnenja strokovnjakov, kjer pa se stališča slednjih razlikujejo, morajo presoditi, katero je najzanesljivejše. Za zdaj nimamo razloga misliti, da bo izvoljena aristokracija presojala bolje kakor obča javnost.

Naslednji element se nanaša na odkrivanje, kakšne in kako močne so prednostne izbire ljudi. Upravičeno boste pomislili, da ima demokracija tukaj odločilno prednost. Kadar je sprejemanje odločitev demokratično, imajo vsi priložnost kaj prispevati; posluha so deležni pogledi in prednostne izbire ljudi iz različnih družbenih razredov, z različnim etničnim in verskim ozadjem. Politični razred, ki nam vlada danes, pa je prevladujoče bel, moškega spola in prihaja iz srednjega razreda. Seveda se za člane parlamenta in druge zakonodajalce predvideva, da bodo prisluhnili pogledom volivcev, toda v stvarnosti uživajo zelo visoko stopnjo

neodvisnosti. Kadar so pod pritiskom, kako naj glasujejo, nanje ne pritiskajo ljudje, ki so jih izvolili, temveč njihove stranke. Če torej želimo, da bodo politične odločitve upoštevale prednostne izbire tistih, ki bodo od odločitev odvisni, ali ne bi morali prisluhniti ljudstvu kot celoti, na pa majhni in družbeno nereprezentativni manjšini?

Da se ne bi prenaglili s sklepom, je treba premisliti naslednjo težavo. Vzemimo, da v nekem sporu večina podpira eno politiko in manjšina drugo, vendar manjšina nastopa mnogo bolj energično. To se pogosto dogaja. Razprava o lovu na lisice je lahko dober zgled. Večina ljudi ima o njem precej odklonilna stališča, tudi če njihovi moralni pogledi o pravicah živali niso neomajni. V lovu vidijo arhaičen, snobovski in na splošno odvraten spektakel; če bi imeli možnost, bi glasovali za njegovo prepoved. Lovci na lisice predstavljajo manjšino, vendar je njihova prepričanost, da bi jim moral biti lov še naprej dovoljen, večinoma izjemno močna in prežeta s čustvi. V mnogih podeželskih skupnostih je lov pomemben družabni dogodek, od katerega je odvisno preživljanje ljudi. Politična presoja o lovu na lisice mora, poleg *števila* prednostnih izbir obeh strani, upoštevati tudi njihovo *jakost*. Ne zdi se pravično, da bi morala mlačna večina v vseh primerih imeti prednost pred strastno zavzeto manjšino.

Zakaj bi izvoljeni predstavniki v takšnih sporih bolje presojali kakor občа javnost? Eden izmed razlogov je večja verjetnost, da bi člani manjšine, ki so zaradi spora zelo vznemirjeni, vplivali nanje z lobiranjem. Predstavnike bi potemtakem utegnila prepričati bodisi moč čustev, ki bi spremljala argumente, ali pa bi odigrala svoje skrb zaradi izgube glasov na naslednjih volitvah. Manjšine poleg tega lahko združijo sile in sklenejo soglasje o medsebojnem podpiranju. Na ta način, se pravi, z zavzemanjem za več spornih vprašanj hkrati, lahko nastane večinska koalicija. Ta slika reprezentativne demokracije je včasih imenovana pluralizem. Počiva na domnevi, da bodo ljudje oblikovali skupine zaradi obrambe svojih prednostnih izbir in interesov, ki so jim zelo pri srcu; in da bodo tisti, ki odločajo, dovzetni za dejavnosti teh skupin, ki ne obsegajo le lobiranja, temveč lahko tudi demonstracije in vključevanje v ilegalne oblike protesta.

V pluralistični sliki je gotovo nekaj resnice, toda predstavnike politične znanosti kljub temu obhajajo dvomi. Pritisk neke skupine namreč ni odvisen le od števila ljudi, ki so zaradi nečesa zaskrbljeni, ali od jakosti njihove skrbi. Pomembno je tudi, kako dobro je skupina organizirana in kolikšna sredstva ima. To daje nekaterim interesnim skupinam vnaprejšnjo prednost, posebno poslovnim, ki lahko za lobiranje najamejo prepričljive zagovornike. Z njihovo pomočjo lahko, če je mogoče, izvoljene predstavnike kar najamejo, sicer pa jim lahko zagrozijo z resnimi posledicami, če njihove zahteve ne bodo izpolnjene. Skratka, v okvirih reprezentativnega sistema so manjšine upoštevane, a nikakor ne v enaki meri.

Zdaj primerjajte, kaj vse bi se lahko zgodilo, če bi v kakšnem sporu med preferencami večine in manjšine volila celotna javnost. Ker ne bi bilo središčne točke, na katero bi merile lobistične dejavnosti, bi se morala katera koli skupina zanesti na neposreden stik med svojimi člani in javnostjo, ki bi jo lahko dosegla. Resda bi lahko premožnejše skupine sprožile medijsko kampanjo – a to bi bilo mogoče omejiti, podobno kakor so v številnih današnjih demokracijah omejeni izdatki za predvolilni boj. V tej neposredni različici demokracije bi imele skupine veliko manj vpliva, kakor ga imajo v reprezentativnem sistemu. Na splošno lahko rečemo, da bi se morale manjšine bolj zanesti na prepričevanje in manj na moč ali vpliv. Njihov uspeh bi bil odvisen predvsem od volje pripadnikov večine, ali bodo prisluhnili njihovim skrbem, ali bodo pripravljeni spremeniti svoja stališča in nemara poiskati sporazumno rešitev. O vlogi, ki jo mora igrati razprava pri demokratičnem sprejemanju odločitev, bom v kratkem povedal več. Toda pred tem moramo raziskati tretji ele-

ment politične presoje, t. j. moralni element.

Razmisleka o moralnih načelih ne zahtevajo le tako imenovani »moralni spori«, kakršna sta denimo splav in legalizacija homoseksualnosti, temveč skoraj vse politične odločitve. Normalno je torej, da nas zanima, ali predlagani del zakonodaje pošteno obravnava vse posameznike oziroma vse skupine. Kaj, če posega v katero od njihovih pravic? Ali člani političnega razreda bolje poznajo ustrezna moralna načela kakor navadni državljani? Pritrdilni odgovor je težko dokazati, saj kakor se pogosto reče, moralnih strokovnjakov ni. Pravzaprav je verjetno, da bo v demokratični družbi velika stopnja soglasja o temeljnih načelih, ki naj vodijo politično življenje. Zato nimamo razloga misliti, da bi državljani, če bi neposredno odločali o kakšnem sporu, z vidika morale opravili slabše, kakor trenutno izbrani predstavniki.

Toda ali lahko naštete tri elemente političnega presojanja tudi dejansko ločimo; ali ni politično strokovno znanje prav zmožnost *kombiniranja* pomembnih informacij o dejstvih z moralnimi načeli in s poznavanjem interesov oziroma prednostnih izbir državljanov ter iskanje najboljše rešitve za neko politično dilemo na tej osnovi? Nekaj zagotovo je na tem. Politične odločitve je pogosto težko sprejeti: zahtevajo obvladovanje celovitih informacij ali tehtanje medsebojno zelo izenačenih moralnih argumentov. Ljudem, ki se morajo pogosto odločati, gre to bolje od rok. Seveda ne zato, ker bi imeli nekakšno prirojeno zmožnost, za katero bi bili drugi prikrajšani. Nimamo razloga misliti, da običajni pripadniki javnosti, ki bi imeli potreben čas in informacije za pazljiv premislek o problemu, ne bi odigrali svoje vloge enako dobro. Obstaja dokaz za to: *porote državljanov* so majhni odbori, ki jih sestavljajo naključno izbrani pripadniki obče javnosti ter so sklicani za razpravo in predložitev predlogov o zadevah zdravstvene politike ali organizacije prevozov. Preden se porotniki odločijo, pokličejo izvedenske priče in si tako pridobijo informacije, prisluhnejo zagovornikom, ki predstavljajo različna stališča, ter med seboj razpravljajo o problemih. Opazovalce je osupnilo, kako resne in premišljene so njihove razprave in kako razumni njihovi sklepi.

Kako naj torej razložimo nizko raven politične vednosti in zanimanja za politiko, ki ga v intervjujih in merjenjih izkaže večina državljanov v demokratičnih družbah? Navadno ne poznajo vodilnih politikov in ne vedo, kakšna je razlika med stališči različnih strank itn. Po eni razlagi daje trenutna demokracija ljudem zelo malo spodbude za pridobitev političnega znanja ali veščin. Vse, za kar so naprošeni, je, da vsake štiri ali pet let izberejo med strankami, za to pa vam o politiki ni treba veliko vedeti. Razumevanje podrobnosti je navadno nepomembno. Tako se srečujemo s problemom o jajcu in kuri. Obči javnosti bi bilo tvegano prepustiti sprejemanje pomembnejših političnih odločitev, razen če nima strokovnega znanja in informacij, potrebnih za dobro presojo; toda spodbude za pridobitev le-teh nima, če ji niso prepuščene pomembne odločitve.

Ali nas mora skrbeti, da ostaja naša demokracija nepopolna, vse dokler je politična vloga navadnih državljanov omejena predvsem na oddajo glasu na volitvah in na občasno delovanje, ko je v igri kakšen njihov delni interes (denimo sprejetje načrta, ki predlaga novo cesto ali gradnjo stanovanj na njihovem dvorišču)? Sam mislim, da bi nas moralo. Beseda »idiot« izvira iz grškega termina ***idiotes*** in opisuje nekoga, ki je živel v popolni zasebnosti in se ni udeleževal javnega življenja v mestu. Potemtakem smo danes večinoma vsi idioti, če pač zanemarjamo politično znanje. Rousseau je mislil, da je moderna praksa popolne predaje politične avtoritete v roke izvoljenih predstavnikov pogubna:

»Angleško ljudstvo je prepričano, da je svobodno, a se krepko moti. Svobodno je le ob volitvah članov parlamenta: brž ko jih izvoli, je suženj, je nič. V bežnih trenutkih svobode pa to svobodo izkoristi tako, da jo popolnoma upravi-

čeno izgubi.«[1]

Četudi mislimo, da Rousseau pretirava, nas mora skrbeti, ker je večina državljanov v sodobnih demokracijah preveč apatičnih celo za to, da bi učinkovito nadzirala dejavnosti svojih izvoljenih voditeljev. Razviti moramo oblike participacije: na lokalni ravni, pa tudi z naključnim izbiranjem pripadnikov javnosti v porote državljanov in druga podobna telesa, ki vsakomur omogočajo izkusiti, kaj je dejavno državljanstvo. Tako pridobljene izkušnje na splošno izboljšujejo usposobljenost ljudi in večajo verjetnost, da se bodo stalno zanimali za politične zadeve. Čedalje bolj odkrivamo, da pri demokraciji ne gre za vse ali nič, temveč za nenehno prizadevanje, da bi ljudstvu kot celoti podelili dokončno avtoriteto nad državnimi zadevami.

Zdaj se moramo vrniti k še nerešenemu problemu večine in manjšine. Čeprav na hitro o demokraciji razmišljamo kot o »vladavini vsega ljudstva«, je v resnici večina tista, ki sprejema odločitve (seveda pa na volitvah pogosto zmagajo tudi stranke, ki jih podpira manj kakor večina volivcev). Ker je malo verjetno, da bo sprejeto enodušno soglasje o najboljši politiki, se zdi, da je večinski sistem na volitvah neizogiben način sprejemanja odločitev. Toda kaj bomo rekli o poraženčih?

Na prvi pogled se lahko zdi, da njihova pritožba ne bi bila legitimna. Navsezadnje so bili njihovi volilni glasovi upoštevani enako kakor glasovi večine. Če bi dovolili, da imajo kakršno koli *večjo* težo, bi kršili idejo politične enakosti, ki je, kakor smo videli, v temeljih same demokracije. Toda zadeva se s tem še ne konča. Zlasti v dveh okoliščinah lahko manjšina čuti, da prevlada večine ***krši*** politično enakost. Na eno smo že naleteli: gre za primer, ko politična odločitev na volivce večine oziroma njihove interese ne vpliva tako kakor na predstavnike manjšine.

Čeravno so bili glasovi upoštevani enako, se zdi, da to ne velja za prednostne izbire oziroma interese. Druga okoliščina nastane, ko je ena skupina nenehno v manjšini. Zamislimo si klub za igre z loparjem, ki ima veliko strastnih igralcev tenisa in manj sicer enako strastnih igralcev squasha. Predstavljajmo si, da slednji na volitvah kluba, na katerih se odloča, ali izboljšati njihovo igrišče ali teniško, vedno izgubijo. Pomislili bi, da takšna ureditev ne obravnava vseh članov enako in je zato manj demokratična, kakor bi bila tista, v kateri bi igralci squasha od časa do časa dobili priložnost. Z drugimi besedami, poleg problema *čustveno zainteresirane* manjšine smo postavljeni še pred problem *nenehne* manjšine.

Kako je v demokraciji mogoče odgovoriti na ta problema? Na splošno obstajata dva prijema. Prvi je v načrtovanju ustave, ki omejuje obseg vladavine večine v smislu varovanja manjšin. Na primer, ustava lahko vsebuje listo pravic, ki jih mora uživati vsak državljan. Predlagani zakon ali politična odločitev, ki bi kakšno od navedenih pravic prekršila, bi bila zavrnjena kot neustavna. Zato mora delovati posebna vrsta avtoritete, običajno ustavno sodišče, ki mu je podeljena moč odločanja, ali je ukrep, o katerem se razmišlja oziroma je bil začasno sprejet, v skladu z ustavo. Tako ima vsaka manjšina zagotovilo, da njenih temeljnih, z ustavo določenih pravic ne more poteptati nobena odločitev večine.

Takšna ureditev je pogosto kritizirana kot nedemokratična, ker majhnemu odboru sodnikov daje pravico preprečiti izraženo voljo večine državljanov. Toda ni si težko zamisliti, da je bila sama ustava sprejeta z demokratičnimi postopki, in večina dejanskih ustav predpisuje amandma, ki za svoje izglasovanje običajno zahteva več kakor zgolj enostavno podporo večine volivcev. Zakaj bi ljudje volili za ustavo, ki v prihodnje omejuje moč večine do odločanja? Nemara zato, ker želijo zaščititi nekatere svoje pravice in ker ne morejo biti gotovi, da se sami ne bodo znašli med nepriljubljeno manjšino.

1 Navedeno po: Jean Jacques Rousseau: *Družbena pogodba ali načela državnega prava*; Mala filozofska knjižnica; Cankarjeva založba; Ljubljana 1960; str. 176.

Kot primer vzemimo svobodo do veroizpovedi. Sleherni vernik želi biti gotov, da lahko varno izraža svojo versko prepričanje; celo tedaj, ko večina v njegovi družbi močno nasprotuje religiji, v katero verjame. Ker je težko predvideti, katera religija si utegne v prihodnosti nakopati srd večine, je vključitev pravice do svobode veroizpovedi v ustavo zagotovitev varnosti vernika.

Drugo ustavno sredstvo za zaščito manjšin je v oblikovanju ločenih volilnih okrožij, v katerih odločajo o različnih skupinah problemov. To se dogaja na primer v federalnih sistemih, v katerih imajo regije ali pokrajine zakonodajno moč, nanašajočo se na vprašanja, ki zadevajo zlasti prebivalce teh regij oziroma pokrajin. Druge odločitve, seveda, ostajajo v domeni skupne vlade. Vendar ni nujno, da so ločena okrožja osnovana teritorialno. Vrnimo se k primeru kluba za igre z loparjem, v katerem se igralcem squasha dogaja krivica. Očitna rešitev problema bi bila v imenovanju dveh pododborov; eden bi skrbel za teniška igrišča, drugi za prostore, kjer igrajo squash, vsakemu pa bi podelili del letnega proračuna. Manjšine so tukaj zaščitene tako, da so ob vprašanjih, ki jih najbolj zadevajo, obravnavane kot večine.

Seveda bi bilo naivno misliti, da je mogoče vse probleme manjšin rešiti z raznimi ustavnimi sredstvi. To jasno razkriva problem lova na lisice. Tisti, ki lov želijo, se ne morejo braniti s preprostim sklicevanjem na svoje ustavne pravice, saj ni verjetno, da bo v vsaki ustavi vključena neomejena pravica do lova na živali. V naslednjem poglavju si bomo podrobneje ogledali, kako bi lahko vzpostavili območje osebne svobode, v katero vlade ne smejo posegati, toda precej preprosto je uvideti, da pravica do lova vanj ne bo vključena. Gotovo je legitimno, da je lov na živali zadeva, ki je prepuščena odločanju večine. Blaginja živali in zaščita ogroženih vrst sta namreč vprašanji, ki potencialno zadevata vsakogar. Še tako energično zastopano stališče lovcev na lisice potemtakem ne more biti naslovljeno na večino, češ da je lov vprašanje, o katerem bi lahko odločali edino oni. Očitno je, da je tukaj na kocki preveč nasprotujočih si interesov, da bi jih bilo mogoče odpraviti z decentralizacijo, ki je delovala v primeru kluba za igre z loparjem.

Se pravi, četudi so ustavna sredstva pomemben način zagotavljanja, da manjšine ne trpijo v rokah večine, mora demokratični sistem, katerega cilj je enako obravnavanje vseh državljanov, iti korak naprej. Poskušati mora zagotoviti, da bo večina pošteno presodila zadeve manjšine, preden bo sprejela končno odločitev, in to celo v primerih, v katerih predmet spora niso temeljne pravice. Ključ do tega je javna razprava, v kateri obe strani prisluhneta nasprotnim stališčem in poskušata najti rešitev, ki je, kolikor le mogoče, obojestransko sprejemljiva. Z drugimi besedami, pripadniki večine brez predhodne razprave preprosto ne glasujejo za rešitev, ki ji sicer dajejo prednost. Namesto tega si poskušajo oblikovati sodbo šele po tem, ko so prisluhnili argumentom nasprotne strani. Včasih jim uspe odkriti splošno načelo, s katerim se lahko strinjata obe strani, in prav to odpira pot naprej.

Toda zakaj bi se morala večina vesti na ta način? Končna rešitev navadno pomeni, da se ljudje ene strani v razpravi delno odpovedo prvotnim željam. Na primer, tisti, ki so začeli z željo, da se lov na lisice popolnoma prepove, lahko po predočenju argumentov sprejmejo, da se lov vendarle nadaljuje, če je ustrezno reguliran. Toda zakaj bi odstopili od svojih želja, če imate večino na svoji strani? Obstajata dva razloga. Prvi je preprosto spoštovanje sodržavljanov. Lahko da se ob posameznih razgrnjenih problemih z njimi nikakor ne strinjate, toda v demokraciji naj bi – po podmeni – njihovi glasovi šteli enako, tako da jih morate poslušati, preden se odločite – in po možnosti najti rešitev, ki upošteva, kar so povedali. (Seveda obstajajo vprašanja, ob katerih takšna prilagoditev ni mogoča, toda ta so dejansko zelo redka. Celo glede splava na primer ne obstajata le ali popolna prepoved ali neovirana razpoložljivost

na zahtevo, temveč tudi druge možnosti.) Drugi razlog pa je, da ste lahko naslednjič vi v manjšini in takrat boste želeli, da bi nasprotna stran upoštevala *vaše* pomisleke. Rečeno drugače, v vašem interesu je, da podpirate takšno demokratično kulturo, v kateri se ne dogaja, da bi večina enostavno in grobo povozila manjšino, temveč poskuša, preden se odloči, pošteno upoštevati njene interese.

Demokracija je, kakor kaže, zahtevna reč. Od ljudi zahteva zanimanje za politična vprašanja, ki so pogosto zapletena in navidez oddaljena od vsakdanjega življenja. Poleg tega od njih zahteva samoobvladovanje pri odločanju – posebno da ne teptajo manjšin, ko imajo v rokah moč. Glasovom siren, ki pravijo, da je politično odločanje bolje prepustiti tistim, ki so bili izbrani, da nas predstavljajo, se je bržčas težko upreti. Toda, če ne bomo storili prav tega, če se ne bomo trdno oprijeli prepričanja, da mora politična avtoriteta na koncu pristati v rokah celotnega telesa državljanov, nas bodo, kakor je svaril Locke, pohrustali levi, ki nam vladajo.

Razprava o demokraciji je odprla tri nadaljnja vprašanja, ki nas bodo zaposlovala v naslednjih poglavjih. Prvo vprašuje, ali obstaja območje individualne svobode, ki bi moralo biti zaščiteno celo pred vdorom demokratične vlade. Drugo zanima, ali bi morali zaradi zagotavljanja pravične obravnave nekaterim manjšinam podeliti *posebne* pravice, segajoče čez ustavne pravice, ki jih morajo uživati vsi državljani. Pri tretjem vprašanju pa gre za pogoje, pod katerimi je demokracija sploh mogoča – posebno za vprašanje, kdaj si bodo ljudje toliko zaupali, da bodo spoštovali demokratično ustavo in postali pripravljeni razpravljati ter odločati o problemih v ozračju vzajemnega spoštovanja.

Prevedel Andrej Adam

Prevedeno po David Miller, *Political Philosophy: A Very Short Introduction;* Oxford University Press, New York 2003.

Charles Frankel

Zakaj izbrati demokracijo?

V tem stoletju smo bili preveč izpostavljeni ideologijam in političnim abstrakcijam; videli smo tudi, koliko so ljudje pripravljeni žrtvovati za ideološko gotovost. Zato ni presenetljivo, da so občutljivejši razvili nekaj podobnega ideologiji negotovosti in da z budnim očesom spremljajo vsa vprašanja o upravičenosti političnih sistemov. Zakaj izbrati demokracijo? Ali potem ko smo izkusili trdo šolo, ki nas je poučila o nevarnostih prepričanja, lahko rečemo kaj več, kakor da je fanatičnost osovražena in da naj bi se za demokracijo odločili, ker zahteva, da verjamemo v zelo malo?

Ravno nasprotno, od nas zahteva, da verjamemo v veliko. Ne verjamem, da lahko pokažemo, da nam notranja resnica o vesolju, človeški zgodovini ali človekovi duševnosti ukazuje sprejeti demokratične ideale. Izbira političnega ideala ni podobna demonstraciji resnice teorema v neki geometriji in tisti, ki menijo, da demokracija potrebuje takšno upravičevanje, so posredno odgovorni za negotovost o njej. Kljub semantični inflaciji, ki jo preživlja zdajšnja diskusija o političnih idealih, razlogi za odločitev za demokracijo niso niti skrivnostni ne težki. Vendar tudi niso pomirjajoči in od tistih, ki jih sprejmejo, zahtevajo, da stavijo veliko na svojo zmožnost živeti s tem, kar so izbrali.

Pomen demokratične politične metode

Na področju, tako polnem veličastnih trditev, je najvarnejše, če za začetek uporabimo besedo "demokracija" v njenem najožjem smislu. V tem pogledu je demokracija metoda izbire vlade z volitvami, ki imajo tekmovalni značaj, na katerih sodelujejo ljudje, ki niso člani vladajočih skupin. Kar koli že rečemo o demokraciji v tem smislu, vsekakor ni najvišji življenjski ideal. Dvomljivo je, da je kdor koli imel pravico do glasovanja enkrat na leto ali kaj podobnega za cilj sam po sebi. Gotovo ima družba, v kateri je bila demokratična politična metoda utrjena, velikanski pomirjajoči vir. Ima mirno metodo za odločanje, kdo bo dobil oblast, in za izvajanje sprememb v sestavi oblasti. Vendar je tudi mir samo ena izmed mnogih vrednot. Imeti varnost in red je nekaj vredno, toda koliko, je odvisno od vrste varnosti in reda. Pomen demokratične politične metode je predvsem v njenih nepolitičnih stranskih proizvodih. Pomembna je zato, ker se družba, v kateri je dobro uveljavljena, verjetno razlikuje po vsaj štirih vidikih – po danostih zaščite svoboščin, po vrsti prevladujočega soglasja, po naravi konfliktov v njej ter po načinu izobraževanja vladarjev in državljanov.

Najprej svoboščine. Demokracija, uporabljena zgolj kot metoda za izbiro vlad, ne zagotavlja osebnih svoboščin državljanov. Demokratične vlade so napadle osebne svoboščine, kakor v kolonialni Novi Angliji, nedemokratične vlade pa so jih pogosto ščitile, kakor na Dunaju pred 1. svetovno vojno. Vendar imajo tekmovalne volitve svoje dobre strani in ena izmed njih je, da dovolijo družbi izbrati njeno vlado. Za ohranjanje tekmovalnih volitev je treba imeti opozicijo z neodvisnimi pravicami in lastno močjo, poiskati je treba dobro mnenje ljudi zunaj vlade in vsaj nekaj članov družbe mora imeti zaščito pred maščevalnostjo bodoče vlade. To potegne za sabo celo vrsto institucij – sodišča, tisk, ki se ne posveča zgolj podpori interesov na oblasti, ter neodvisne agencije za raziskovanje družbe in kritiko.

Prav te potrebne volilne danosti dajo volitvam njihov daljnosežni pomen. Kar zadeva politično demokracijo, so te danosti samo sredstvo, ki vodi do cilja: omogočajo namreč tekmovalne volitve. Vendar pa sistem takih volitev zahteva in spodbuja razmere, v katerih sam sebe opravičuje. Danosti, potrebne za vzdrževanje pravičnega volilnega sistema, so najboljši razlog, da si ga želimo ohranjati. Mogoče nekdo ceni tak sistem, čeprav meni, da so vse volitve

površne in neumne. Za to bi imel čisto dober razlog in mogoče še boljšega kakor nekdo, ki vedno zadovoljno voli za zmagovalno stran. Obstranci in zgube so še posebno dobrodejni uporabniki političnega sistema, ki ustvarja institucije s pripadajočim zanimanjem za svobodo.

Demokratična politična metoda pomaga pri krepitvi drugačnega družbenega konsenza. Obstaja mnogo vrst političnih ureditev, ki ljudem dovoljujejo občutek, da je vlada, pod katero živijo, *njihova* vlada. Ni jasnega dokaza, da je demokracija vsekakor boljša od drugih sistemov, ko gre za ustvarjanje občutka enotnosti med vladajočimi in vladanimi. Vendar pa je posebna odlika demokratičnega političnega sistema, da ljudem dovoljuje počutiti se v njem doma, čeprav političnih vodij ne pojmujejo za sebi podobne, in dejansko bi izgubili samospoštovanje, če bi namenili svojo trajno zvestobo kateri koli človeški instituciji. Kljub vsemu, kar je bilo rečeno o demokratičnih pritiskih proti konformnosti – in malo tega je resnica – je demokratični politični sistem ceremonializiral dejstvo nestrinjanja in vrlino neodvisnega presojanja. Za to, da deluje, zahteva izjemno sofisticiran človeški odnos – lojalno opozicijo. Značilnost civiliziranega človeka v slavni maksimi sodnika Holmesa[1] je, da lahko ravna s prepričanjem, medtem ko dvomi o svojih prvih načelih. Temeljna zahteva demokratične vlade po oblasti je, da dovoljuje nesoglasja in jih preživi. V tem pogledu poudarja isto moralno pokrajino kakor civiliziran človek.

Demokratična politična metoda spremeni tudi značaj konfliktov, ki potekajo znotraj družbe. Trajen problem politike je, kako shajati z njimi. Kaj se zgodi v konfliktu, je delno odvisno od tega, kdo so opazovalci, kako se odzivajo in kakšno moč imajo. Pomembno dejstvo o politični demokraciji je, da izjemno razširi občinstvo, ki opazuje ter se počuti prizadeto in vpleteno. Zato se demokratičnim državljanom demokracija pogosto zdi utrujajoča in svojo družbo občutijo kot posebno krhko. Hobbes, ki je rekel, da sta s strahom dvojčka, je priporočal despotizem v dobro psihološke gotovosti in fizične varnosti.

Vendar če rečemo, da demokracija širi obseg konflikta, moramo tudi povedati, da je demokracija tehnika socializacije konflikta. Vključenim v prepir prinese množico pritiskov, ki jih morajo prenašati, ter razširi javni nadzor na zasebne boje in zadeve. In to se zgodi, naj bodo ti zasebni spori znotraj ali zunaj vlade. Povezava demokracije z zasnovo zasebnega podjetništva ima na sebi nekaj paradoksalnega. V totalitarnih sistemih, bolj kakor v demokratičnih, nekako obstaja pomembnejše podjetništvo od zasebnega – brez zunanje diskusije in nadzora. Stalen problem demokratičnega sistema je dejansko znati postaviti mejo, kjer lahko rečemo, da zunanji nadzor ni primeren. To mejo zelo odločno postavijo tisti, ki v totalitarnih družbah sprejemajo pomembne odločitve.

Zadnji prispevek demokratične politične metode k značaju družbe, v kateri se izvaja, je prispevek k izobraževanju. Začnimo z vplivom politične demokracije na njene voditelje. Demokratična metoda je, kakor vsaka druga politična metoda, sistem pravil za vladajoče politično tekmovanje. In takšna pravila so selektivna, pa tudi izobraževalna sila. Prednost dajo določeni vrsti ljudi in naredijo določene vrste vrlin donosnejše, določene vrste napak verjetnejše. S tega vidika je pomembna značilnost demokratičnih pravil tekmovanja, da je poraženca dovoljen častni poraz ter omogočeno živeti in poskusiti znova, če to želi. Tveganje je veliko, vendar omejeno. Tak sistem tekmovanja omogoča ljudem s častnimi moralnimi nagoni nekoliko večjo možnost uspeti. Celo njegova tipična vrsta korupcije si zasluži nekaj dobrih besed. Podkupljena oseba je slaba, vendar sprejemljivejša od surove sile.

Demokratična politična metoda temelji na metodah vzajemnega posvetovanja med vodite-

1 Sodnik Oliver Wendell Holmes (1841–1935), sodnik vrhovnega sodišča (ur.).

lji in privrženci. V demokraciji obstajajo različni načini pridobivanja podpore za politiko voditeljev, eden najpomembnejših pa je, da dobijo ljudje občutek, da so jih vprašali za njihovo mnenje in da so upoštevali njihove poglede. To pa vodstvu v demokraciji zelo načenja živce. Ena izmed velikih nevarnosti v demokratičnem političnem sistemu je, da voditelji preprosto nimajo zasebnosti in miru, ki sta potrebna za resne daljnosežne odločitve. Toda to je pomanjkljivost vrline. Oblast na splošno osami. Demokratični sistem je premišljeno prizadevanje za razbijanje take osamitve. Danosti, v katerih imajo demokratični voditelji oblast, so danosti njihovega izobraževanja o kompleksnosti in prefinjenosti problemov, ki so njihova odgovornost.

Zadeva pa ima tudi svojo drugo stran. Periklej je rekel: "Mi Atenci smo sposobni presoditi politiko, četudi je ne moremo ustvariti in namesto da bi gledali na diskusijo kot na oviro akciji, menimo, da je nepogrešljiva priprava kakršne koli pametne akcije." Vendar se rezultati svobodne diskusije ne pokažejo samo v javni politiki. Kažejo se v drži in sposobnostih udeležencev. Demokratični politični sporazumi so eden izmed dejavnikov, ki je prinesel bolečo in obetavnejšo značilnost sodobnega življenja – občutek, da je naša izobraženost neustrezna, in trditev, da imamo pravico do izobraženosti. Demokratična politika podpira klasično zasnovo izobraževanja – biti mora družbeno in tehnično, splošno in specifično, svobodno in ne doktrinarno. Klasično zasnovo odnosa izobraževanja do demokracije lahko obrnemo in še vedno nismo kaj dlje od resnice: izobraževanje preprosto ni samo prvi pogoj za demokracijo, demokracija je prispevek k izobraževanju.

Uporaba demokracije

Naj bo to dovolj o političnih sistemih. Politika je v vsakem liberalnem pogledu na posel podrejena dejavnost. Ima svoje preizkusne izzive in veselje ter je čudovito delo. Toda tako kakor trgovsko in industrijsko delo je politično v bistvu podložniško. Država ni mesto, kamor bi se obrnili, če bi želeli svobodno razlagati človeške izkušnje, vlade pa ne delajo znanosti, filozofije, glasbe, literature ali otrok – ali vsaj ne zelo prepričljivih primerkov teh stvari. Politika lahko doseže svoje lastne oblike odličnosti, toda najpomembnejše človeške vrline so dosežene drugje. In mislim, da bi na koncu morali preučevati demokracijo s tega stališča.

Kajti demokratična ideja temelji na domnevi, da pomembne življenjske cilje določajo zasebniki s svojim lastnim prizadevanjem. Politika je za liberalno demokracijo samo en vidik civilizacije, pogoj za civilizacijo, ne pa njeno celotno okolje. Zato se zdi, da laže zadihamo, ko potujemo iz nadzorovanih družb v svobodnejše. Dobimo vtis vitalnosti, vitalnosti ljudi, ki se ukvarjajo s svojim poslom in ustvarjajo svoj lastni spomenik. Mogoče hodijo v več različnih smeri kakor člani centralno organizirane družbe, vendar so to njihove lastne smeri. Najboljši razlogi za izbiro demokracije so v kakovosti, ki jo je ta sposobna vnesti v naš vsakdanjik, v načinih oblikovanja našega mišljenja, domišljije in vesti. Rekel bi, da so ta kakovost svoboda, raznovrstnost, samo zavedanje in sam demokratični odnos.

Ni nekaj novega, da demokracija ni naklonjena razlikovanju in ima raje povprečnost. In obstaja očiten smisel, kjer demokracija resnično vodi v homogenost. Demokracija zabriše jasno razlikovanje med razredi. Pripravljene statusne simbole uniči tako hitro, da postane proizvajanje novih prava industrija. Najočitnejše pa je, da demokracija povečuje zahteve po mnogo dobrih stvareh, od čevljev do izobrazbe. S povečevanjem zahtev postavlja sama sebe pod pritisk pocenitve izdelkov.

Vendar pa moramo proti tem težnjam navesti nekaj primernih dejstev. Najprej, več dobrih stvari *je* v demokraciji širše dostopnih. Drugič, dvojček egalitarizmu je moralnost dosežkov. Obstaja napetost med demokratičnim dvomom

nekoga, ki se loči, in demokratičnim občudovanjem za nekoga, ki izstopa, vendar je egalitarno sovraštvo do izrazitih družbenih razlik ponavadi zakoreninjeno v prepričanju, da bi moral vsakdo imeti priložnost sam pokazati, kaj zmore. In končno, pritiski za uniformnost so v vsaki družbi veliki. Ali je sum ekscentričnosti v egalitarni velemestni Ameriki večji kakor v vasi osemnajstega stoletja? To si težko mislimo. "Zmota aristokrata," je dejal Bertrand Russell, "je v tem, da sodi družbo po načinu življenja, ki si ga privošči nekaj privilegirancev." Za to, da si sam, je potrebno povsod veliko poguma. Ponavadi je potreben tudi denar, skoraj vedno pa zagotovilo, da bo posameznik še vedno ohranil svoje osnovne pravice. V teh pogledih je moderna liberalna demokracija, bolj kakor katera koli znana vrsta družbe, običajnemu neprivilegiranemu človeku, kljub vsem očitkom o konformnosti, omogočila, da je samostojen, če to želi.

Kajti naj so nekatera dejstva še tako dvoumna, liberalna demokracija uradno zaupa pogledu, da ima vsak človek svoje posebnosti, ki si zaslužijo spoštovanje, in če posameznik ne ve, kaj je dobro zanj, je malo verjetno, da bo to bolje vedela samopoveličujoča elita. In to ni samo uradno zaupanje. Institucije liberalne demokracije gredo zelo daleč pri konkretnem utelešenju. Če domnevamo, da imajo člani demokratične družbe minimalno ekonomsko varnost, obstaja v njihovem položaju fleksibilnost, ki je v preteklosti ni imelo veliko navadnih ljudi. Če padejo v nemilost pri eni skupini oblastnikov, imajo možnost, da se obrnejo in jo iščejo drugje.

Nedvomno v sodobnih demokratičnih družbah obstajajo velike skupine zgoščene moči. Prav tako je nedvomno, da je v vsaki družbi nekaj svobode. Kajti v srečevanju z oblastjo se pametni ljudje naučijo, kako uskladiti zorne kote. Vendar pa je v demokratični družbi več vidikov. Individualna svoboda izbire ni absolutna vrednota. Vsaka družba jo mora omejiti; v resnici svoboda enega človeka temelji na omejevanju svobode drugega. Toda ker svoboda izbire ni absolutna vrednota, pripisuje demokratična doktrina, da ima vsakdo nekatere temeljne pravice, svobodi izbire resnično vrednost. Če mora biti omejena, prepoznamo, da je bilo nekaj vrednote žrtvovane. Zato je družbeno načrtovanje v demokraciji bistveno drugačno od družbenega načrtovanja v nedemokratičnih okoljih. Meglen izraz "družbena koristnost" v demokratičnem prostoru kot enega svojih elementov implicitno vključuje vrednoto svobodne izbire.

Kakšna je razlika? Prva je, da se pospešuje raznovrstnost, druga, da se posamezniki izobražujejo v zavedanju samega sebe. Seveda pa ni treba omenjati, da ima tudi raznovrstnost svoje meje. V njenem imenu nam ni treba ščititi preprodajalcev mamil. Vendar pa pogosto spregledamo celoten vnos raznovrstnosti, samega obstoja razlik in alternativ. Ne daje nam samo več možnosti ali pa pomeni premor v rutini. Vpliva na takojšno kakovost naše izkušnje, spremeni naš odnos, da to, kar koli smo si izbrali, da imamo, počnemo ali smo. To pozabljamo, kadar svobodo opredeljujemo preprosto kot odsotnost občutka frustracij ali kadar rečemo, da če ima človek samo, kar hoče, potem ni velike razlike v tem, če ima izbiro ali ne. Dobro, ki ga prostovoljno izberemo, dobro, ki ga vedno lahko svobodno pretehtamo, nam pripada na način, na katerega nam pasivno sprejete dobrine ne. To je naša odgovornost.

In to pomeni, da ima demokratična raznovrstnost še eno uporabnost. Nihče ne more z gotovostjo trditi, da demokracija naredi ljudi pametnejše in poštenejše. Vendar pa politična demokracija vabi ljudi k razmišljanju, da obstajajo alternative njihovim vladam. Socialna demokracija z zmanjševanjem preprek zaradi razreda, kaste, podedovanih privilegijev, ki ločujejo ljudi, prispeva k raznovrstnosti ljudi in priložnosti, s katerimi se posameznik srečuje, ter postavlja še večji pritisk na njegovo sposobnost prilagajanja novemu in različnemu. Tako politična demokracija in družbeno mobilna družba spodbujata posameznika k večji stopnji

samozavedanja pri izbiri standardov za lastno življenje. To so pogoji za okrepljeno osebno izkušnjo. Vloga demokracije pri razširjanju teh prijemov je eden njenih poglavitnih prispevkov napredku liberalne civilizacije.

Širjenje teh prijemov ima prav gotovo svoje tveganje, kar razloži naše nelagodje ob tem, kaj pomeni demokratična revolucija. Moda in modne muhe pritegnejo in odvračajo pozornost večjih skupin v sodobnih demokratičnih družbah. Družbena mobilnost pa, čeprav človeški izkušnji daje širino in raznovrstnost, lahko okrni njihov občutek za čas. Odrezani od utrjenih položajev in postaj, vsak s svojimi legendami, načeli in občutkom zgodovinske poklicanosti, se državljani sodobne demokracije srečujejo s posebno skušnjavo živeti eksperimentalno, s podporo najnovejše knjige, kakor da prej še nikoli ni nihče živel. Vendar to ni samo tveganje demokracije, temveč sodobnosti in ga je mogoče nadzorovati. Sodišča, organizirani poklici, cerkve in univerze so skladišča temeljenih izkušenj. V družbi, v kateri so neodvisna od trenutnih političnih nujnosti, lahko ščitijo pred diktatorstvom dozdevne sedanjosti. Sodobnost namiguje na revolucijo v človeškem zavedanju. Demokratične družbene ureditve odsevajo to revolucijo in jo sprejmejo, vendar pa tudi poskrbijo za instrumente vodenja in nadzora. Nobeden izmed sodobnih tekmecev demokracije nima teh dveh kvalitet v enakem obsegu.

Končno pa je tveganje demokracije preprosto tveganje, ki namiguje, da ni vseh odgovorov. Demokracija da načelu, ki upravlja tudi znanstveno skupnost, politično obliko – načelu, da mora biti raziskovanje odprto in da ni svetih knjig in da nobene ugotovitve, do katere so ljudje prišli, ne moremo nujno imeti za zadnjo besedo. Blebetanje, mračnjaštvo in laži so seveda priljubljen jedilnik večine demokracij. Človek je žival, ki se boji resnice, in pravi čudež bi bil, če bi kateri koli sistem lahko hitro spremenil to dejstvo. Toda institucije liberalne demokracije so enkratne, ko zahtevajo, da se ljudje ne oklepajo nespremenljivih nazorov o čemer koli, razen o metodi svobodne kritike in mirne spremembe ter o etiki, na kateri ta metoda temelji. Tak družbeni sistem dovoljuje ljudem, da svojo največjo zvestobo posvetijo stalnemu iskanju resnice, kar koli ta že je, ne pa trenutnim človeškim prepričanjem in institucijam. Intelektualno vodilo demokracije je natančno to, da ji ni treba neumno in arogantno zatrjevati, da temelji na nezmotljivih resnicah. Ljudje lahko vanjo verjamejo in še vedno verjamejo, da je resnica večja od kar koli, kar si mogoče mislijo, da vedo.

Vendar pa še ostane vprašanje, ki nas morda najbolj razjeda. Svoboda, raznovrstnost, zavedanje samega sebe, pametno zavedanje človeške zmotljivosti, zvestoba načelu, da mora biti raziskovanje odprto – očitno mnogo stvari govori v prid navedenega. Vendar so to prefinjene vrednote. Ali se je liberalna demokracija odkupila od tekmovanja? Ali lahko nekaj pove ne tem, ki jo že poznajo in uživajo, ampak množici tistih, ki si jo morajo zaželeti, če naj bodo človeške svoboščine na svetu malo varnejše, kakor so zdaj?

Ena izmed ugašajočih iluzij mnogih zahodnih liberalcev je, da so vrednote liberalne kulture samo naše lastne vrednote in da imajo zelo malo smisla za tiste, ki gledajo na svet drugače, in nobenega smisla za te, katerih življenje je ubogo, zlobno, okrutno in kratko. Čeprav so kolonialisti uporabljali ta pogled v različne namene, so si ga delili, kar razkriva nenatančno razumevanje narave liberalnih vrednot. Svoboda, raznovrstnost, samozavedanje in možnost iskanja resnice so izkušnje, ki imajo svojo ceno. Tisti, ki jih nikoli niso bili deležni, mogoče težko dojamejo njihove odlike. Vendar kljub nelagodnostim, ki jih te vrednote prinašajo, dokazi po mojem mnenju namigujejo, da bi bila večina ljudi vesela, če bi jih imela, in bi menila, da je njihovo življenje obogateno. Težava večine liberalnih demokratičnih vrednot ni v tem, da so omejene. Težava je v tem, da imamo ljudje druge nujnejše potrebe, kakršne so zdravila, šolanje, kruh, znebiti se oderuha

ali priložnost osvoboditi se pokvarjene in izkoriščevalske oblasti. Neliberalni programi obljubljajo takšne znatne materialne izboljšave in jih pogosto tudi uresničijo. In liberalni programi, če govorijo o svobodi in ne omenjajo oderuštva in korupcije, ponavadi tudi ne prinesejo svobode.

Vendar predvidevajmo, saj je smiselno predvidevati, da lahko liberalni programi, če so osnovani na spoznanju, da morajo tudi oni narediti revolucijo, izboljšajo človekovo materialno stanje. Kaj naj rečemo mlademu človeku ali mlademu – ali staremu – narodu v naglici? Katere dobre razloge lahko navedemo, razloge, ki upoštevajo njihovo sedanje stanje in upravičeno nestrpnost, ko jim poskušamo razložiti – in nam samim – zakaj je liberalna pot kljub ovinkom bolj zaželena od avtoritarne.

Preprosto lahko rečemo, da se avtoritarna pot zapre za potnikom, medtem ko ta potuje. Vrlina liberalne demokracije je, da dopušča pomisleke. Če izberemo avtoritarno oblast, stavimo vse na en met kocke. Če je stava slaba, je edini izhod v nasilju, v tej smeri pa ni veliko upanja. Če izberemo liberalni prijem, sicer ne varuje pred napakami, varuje pa pred tako usodno napako, iz katere ni mirnega izhoda ali vrnitve. Obstaja še en razlog. Razlog za izbiro demokracije je, ker tako nastajajo demokrati.

Predstavljajte si režim, ki je popolnoma predan blaginji teh, ki jim vlada. Predstavljajte si, kljub vsem praktičnim težavam, da je inteligenten, pošten, pogumen, da mu ni treba sklepati pogodb s katerim koli mednarodnim blokom, ki obvladuje sodobno prizorišče. Predstavljajte si tudi, da hoče ta režim na koncu prinesti svoji deželi demokracijo in liberalne vrednote. Predvidevajte samo, da za zdaj zatrjuje, da je edini pravi govornik za javno dobro, edina družbena skupina, ki ve, kaj pomenita resnica in pravica. Kaj je posledica? Posledica je, da je demokratični odnos nemogoč. Ta odnos je bil opisan na različne načine – kot ljubezen do svobode, enakosti, bratstva, kot spoštovanje posameznikovega dostojanstva, kot dosledno upoštevanje posameznih pravic. Opisi niso napačni, vendar odnos preveč intelektualizirajo. V bistvu je demokratični odnos odnos dobre vere in delovno zaupanje v verjetno razumskost drugih. In to politični avtoritarni režim uniči. Ko v družbi enkrat zavlada doktrina, da ena skupina monopolizira vso modrost, potem se družba razdeli na Razsvetljene in na Nerazsvetljene in Razsvetljeni določajo, kdo dobi članstvo v klubu. V moderni državi to skoraj onemogoči rast medsebojnega zaupanja med nasprotujočimi skupinami, kar je temeljni pogoj za rast močne politične skupnosti, ki je tudi svobodna.

Tekmovanje, ki steče v demokraciji, je primer kooperativnega tekmovanja. To je boj, v katerem si obe strani prizadevata ohranjati danosti, potrebne za pošten boj. Zato tudi temelji na predvidevanju, da ne obstajajo nepopravljivi spori, da se je o razlikah mogoče pogajati in sklepati kompromise, če ljudje pokažejo dobro voljo. Tak sistem zahteva od ljudi, da drug z drugim ravnajo pošteno, da se resnično potrudijo za dosego sporazumov in da se jih potem držijo. Zato tudi zahteva od njih spoznanje, da ima druga stran svoje interese in da so tem interesom pripravljeni popuščati, če je tako popuščanje v skladu s temeljnimi načeli. Demokratična etika od ljudi ne zahteva, da so neumni. Ni jim treba predvidevati, da so nasprotniki pokazali vse karte. Vendar pa je demokratično tekmovanje nemogoče, če tekmujoče skupine ne morejo predvidevati, da bodo njihovi nasprotniki priznali njihovo zmago in bodo potem z njimi sodelovali. Namen uničiti opozicijo ali zmagati na vsak način, uniči možnost urejenega boja. V tem smislu je demokracija vaja v etiki dobre vere. To je sistem, ki ljudem omogoči ne sicer, da ljubijo svoje sovražnike, ampak da se jih vsaj ne bojijo. Avtoritarni režim uničuje tako vrsto medsebojnega zaupanja med sovražniki.

Nedvomno se tak argument zdi patetično neprimeren živečim v družbah, ki jih že stoletja razjeda nezaupanje in ki jim vlade pomenijo samo

krutost in nepoštenost. Če tem ljudem v svojih državah uspe vpeljati demokratični režim, bodo to naredili tako, da svoje sovražnike priznajo in jim ne zaupajo. Vendar pa je ostrina, ki spremlja vsako globoko družbeno revolucijo, ena stvar, če jo priznamo kot trpko in nevarno nujnost in jo ohranjamo v mejah. Druga stvar pa je, če je nasilje doktrinarno in če predvidevamo, da ljudje ne morejo sodelovati, razen če imajo iste interese in ideje. Takšno predvidevanje, kakor nakazujejo vsi dokazi, spodbuja sprejetje nasilja kot uradne politike in obsodi družbo na nedoločeno obdobje, v katerem bo oblast monopolistično nadzorovana. V raznovrstni sodobni družbi, pravzaprav v vsaki družbi, ki je ravno stopila na pot sodobnosti, doktrina vladne nezmotljivosti uri ljudi v nezaupljivosti in zarotništvu. Mogoče bodo dosegli druge cilje, vendar bodo imeli v takšnih okoliščinah grenak priokus.

Doktrina nezmotljivosti ne uniči samo dobre vere. Je tudi povsem nezdružljiva z zaupanjem v verjetno razumskost drugih. Imeti demokratični prijem pomeni še naprej predvidevati, da imajo mogoče drugi svoje lastne prepričljive razloge za svoje mišljenje. Če se z vami ne strinjajo, to še ne pomeni, da so kandidati za poboljšanje in zdravljenje. To je preprost pomen mnogokrat ponovljene trditve, da demokracija zaupa v razumnost in enakost človeških bitij. Ta vera sicer ne zagovarja, da so vsi ljudje dejansko razumni ali enako sposobni, da mislijo dobro ali živijo smiselno. Vera je pragmatična, izraža politiko. Politika pa preprosto zaupa drugim lastno mišljenje, odgovornost za njihova dejanja, dokler ne obstajajo močni in čisto določeni razlogi za spremembo mnenja. Takšna politika naredi prostor za človeške posebnosti in omogoča, da prepoznamo in uporabljamo raznovrstnost človekove inteligentnosti.

In končno, človek, ki se sprašuje, zakaj naj bi izbral demokracijo, se sprašuje, s katero od dveh politik bi raje živel. Ena je ta, da normalno misli, da so soljudje nevarni njemu in samim sebi. Druga pa je, da so razumni, dokler se ne izkažejo za nevarne. Obe imata svoje vrste tveganja. Zakaj naj bi raje izbral eno kakor drugo? Enega izmed razlogov lahko najde, če se vpraša, kakšne posledice bo imela izbrana politika na elementarna čustva do soljudi, ne v kakšnem spremenjenem svetu prihodnost, temveč tu in zdaj. Smisel demokratične politike je, da se odloči za demokratična čustva. Tisti, ki človeške družbe nočejo videti razdeljene v izkoriščevalce in izkoriščane, tisti, ki želijo biti priča, da vsakdo pride v svojo lastno svobodno državo, verjamejo, da bodo ljudje na koncu ravnali drug z drugim s spoštovanjem in naklonjenostjo, ki si jo enaki izkazujejo med seboj. Prav zaradi teh moralnih odnosov iščejo demokracijo. Zadnji razlog za izbiro demokracije je, da se naredi prostor za vajo teh odnosov, tu in zdaj.

Prevedla Andreja Kušar

Prevedeno po Charles Frankel: "Why Choose Democracy?", v: *The Democratic Prospect,* HarperCollins Publishers 1962.

Robert A. Dahl

Druga transformacija demokracije: republikanstvo, predstavništvo in logika enakopravnosti

Navkljub izjemnemu vplivu klasične Grčije na razvoj demokracije so sodobne demokratične ideje in institucije oblikovali tudi mnogi drugi dejavniki, med katerimi so posebno pomembni: republikanska tradicija, razvoj zastopniških oblasti in nekateri sklepi, ki izhajajo iz prepričanja o politični enakosti.[1]

Z republikansko tradicijo mislim na mišljenje, ki ni ne sistematično niti koherentno, ki ima svoj izvor manj v demokratičnih idejah in praksah klasične Grčije kakor v najbolj znameniti kritiki grške demokracije: Aristotlu. Poleg tega republikanstvo utelešenja svojih političnih idej ne vidi v Atenah, temveč v sovražniku Aten, Šparti, in celo še bolj v Rimu ali Benetkah. Utemeljena v Aristotelu, izoblikovana v državah z dolgimi izkušnjami republikanskega Rima in beneške republike, interpretirana na različne in celo konfliktne načine med pozno renesanso v delih florentinskih avtorjev, kakršna sta Francesco Guicciardini in Niccolo Machiavelli, je bila republikanska tradicija reformulirana, preoblikovana in reinterpretirana v Angliji in Ameriki sedemnajstega in osemnajstega stoletja. Če so med tem procesom nekatere pomembne teme klasičnega republikanstva izgubile svojo osrednjost ali so bile popolnoma zavržene, so druge ohranile svojo življenjsko silo.

Četudi se je republikanska tradicija oddaljila od grške demokratične misli in ji v nekih pogledih nasprotovala, so bile obema vendarle skupne nekatere podmene. Predvsem je republikanstvo sprejelo nazor, skupen grški politični misli (bodisi demokratični ali nedemokratični), da je človek po naravi družbena in politična žival; da bi izrabili svoje zmožnosti, morajo ljudje živeti skupaj v politični združbi; dober človek mora biti tudi dober državljan; dobra država je združenje, ki ga ustanovijo dobri državljani; dobremu državljanu je lastna državljanska vrlina; vrlina je nagnjenost k sledenju dobremu v javnih zadevah vseh državljanov; dobra država je potemtakem tista, ki ne samo odseva, temveč tudi vzpodbuja vrlino svojih državljanov.

Če smo natančnejši, tako kakor grški demokrati se tudi republikanci strinjajo, da je najboljša država tista, v kateri so državljani enaki v pomembnih zadevah: v enakosti pred zakonom na primer ali brez razmerij odvisnosti med državljani, kakršna so razmerja med gospodarji in sužnji. Poleg tega republikanska doktrina vztraja, da ne more biti legitimna, ustrezna ali dobra nobena politična ureditev, ki izključuje ljudstvo iz sodelovanja pri vladanju.

Navkljub tem podobnostim je republikanstvo več kakor le preprosta reafirmacija idej in praks grške demokracije. Tako kakor Aristotel je v nekaterih odločilnih ozirih ponudilo alternativo demokraciji, kot so jo pojmovali mnogi Grki. Čeprav je republikanska doktrina močno poudarjala temeljni pomen državljanske vrline, je enako ali pa še bolj poudarjala krhkost vrline, nevarnost, da bi ljudje ali njihovi voditelji postali pokvarjeni, in s tem verjetnost, da bi državljanska vrlina tako propadla, da bi bila republika nemogoča. Z republikanskega stališča so strankarstvo in politični konflikti največja

1 Po avtorjevem mnenju današnje demokratične ideje ne temeljijo na enostavni viziji ljudstva, ki vlada samo sebi. Danes poglavitna zgodovinska referenca, grški svet, je po avtorju sicer vir prve demokratične transformacije, ki oblast od enega ali maloštevilnih (tiranov, monarhov, oligarhov, aristokracije) prenese na mnoštvo (ljudstvo). Mesto te grške demokracije je mesto-država, mestna država oziroma polis. Druga demokratična transformacija demokracijo prenese od mestne državice na nacijo-državo oziroma nacionalno državo. Transformacija je privedla do radikalno novega niza političnih institucij in prav ta institucionalni okvir imamo navadno v mislih, ko govorimo o demokraciji. Toda v resnici so teorije in prakse moderne demokracije nasledek dolgega zgodovinskega niza idej, ustrezno kompleksno je tudi njeno pojmovno ozadje (op. ur.).

nevarnost državljanski vrlini. To izhaja iz skoraj univerzalne značilnosti meščanske družbe: »ljudje« niso popolnoma homogeno jedro z enakimi interesi; navadno so razdeljeni na aristokratske ali oligarhične elemente in na demokratične ali ljudske komponente. Sledeč Aristotelu, bi k manjšini in ljudski množici lahko dodali celo tretjo komponento: monokratičen ali monarhičen element, voditelja, ki bi utegnil poskušati poudariti svoj lastni položaj, status ali moč. Naloga republikancev je potem oblikovanje ustave, ki odseva in nekako izenačuje enega, nekatere in mnoge tako, da predpisuje mešano oblast demokracije, aristokracije in monarhije, ki je zasnovana tako, da bojo na koncu vse tri komponente prispevale h koristi vseh.

Najjasnejši ustavni model je bil seveda republikanski Rim s svojim sistemom konzulov, senata in ljudskim tribunalom. (Rim je tudi ponujal očiten primer razkroja in razpada državljanske vrline: vzpon državljanskih konfliktov in transformacija republike v imperialni Rim sta kazala, kako se lahko uniči celo veličastna republika.) V osemnajstem stoletju je bil rimskemu modelu dodan še en očiten primer: britanska ureditev, ki se je s svojo čudovito načrtovano ureditvijo monarhije, lordstva in plebejstva nekaterim republikanskim teoretikom – uglednemu baronu de Montesqueju – zdela pravi zgled popolnoma uravnoteženega sistema oblasti.

Zaradi dogodkov v Britaniji in Ameriki smo v osemnajstem stoletju videli tudi razvoj prizadevanja radikalnega republikanstva, ki je bilo v nekaterih pogledih v sporu s starejšo tradicijo. Če bi starejši nazor lahko poimenovali aristokratsko republikanstvo, je novejše bolj poudarjalo – in to vedno bolj – temeljni pomen demokratskih komponent v konstituciji republike. Bolj aristokratsko oziroma konservativno vejo republikanstva najdemo pri Aristotelu, Guicciadiniju in *ottimati* renesančnih Firenc ter v Ameriki pri Johnu Adamsu; bolj demokratsko stopnjo pri Machiavelliju, pri radikalnem Whingsu osemnajstega stoletja in pri Thomasu Jeffersonu.

Čeprav bi v aristokratskem republikanskem nazoru ljudstvo, množtvo, moralo imeti pomembno vlogo pri vladanju, se ga je bolj bati kakor mu zaupati, zato bi njegova vloga morala biti omejena. Za aristokratske republikance je verjetno najtežji ustavni problem, kako ustvariti zgradbo, ki bo ustrezno brzdala impulze množtva. Primerna funkcija ljudstva ni vladanje, kakor so to počeli v Atenah, temveč prej izbiranje voditeljev, ki so primerni za izvajanje zahtevanih funkcij vladanja celotni državi. Ker so voditelji obvezani vladati v interesu celotne skupnosti, ljudstvo pa je seveda njen pomembni element, bodo primerno usposobljeni voditelji gotovo vladali v interesu ljudstva; toda ne bodo vladali izključno v interesu tega elementa, pa naj bo še tako pomemben. Za aristokratske republikance, ki sprejemajo nujno legitimnost interesov maloštevilnih in množtva, javno dobro zahteva uravnoteženost obeh interesov.

V porajajočem se demokratičnem republikanstvu osemnajstega stoletja pa nasprotno množtvo ni element, ki bi se ga morali najbolj bati, temveč maloštevilni, ne ljudstvo, temveč aristokratski in oligarhični elementi. Kajpada se zaupanje republikancev v dobro oblast opira na kvalitete ljudstva. Kar je še najvažnejše, javno dobro *ne* predstavlja uravnoteženosti interesov ljudstva z interesi maloštevilnih: javno dobro ni nič več in nič manj kakor blaginja ljudstva. Naloga ustave je potemtakem oblikovanje sistema, ki bo nekako premagal neizogibno težnjo po prevladi maloštevilnih oziroma posameznega despota in njegovih prisklednikov.

Medtem ko se aristokratski in demokratski republikanci strinjajo, da je koncentracija moči vedno nevarna in se ji je treba izogibati, se njihove rešitve tega problema razlikujejo. Aristokratski oziroma konservativni republikanci še naprej poudarjajo rešitev z mešano oblastjo, ki prinaša uravnoteženost interesov enega, maloštevilnih in množtva, in si potemtakem prizadevajo, da bi se ti interesi izražali v monarhiji, v aristokratskem zgornjem, pa tudi spodnjem domu. Za demokratske republikance

je zamisel o zastopanju različnih interesov v različnih institucijah vse bolj dvomljiva in nesprejemljiva. Težave s starejšo teorijo mešane oblasti so postale očitne zlasti v Ameriki. Če ni dedne aristokracije, kdo spada med maloštevilne, ki imajo posebno vrednost? Domnevna »naravna aristokracija« – ideja, ki je bila ljuba celo demokratskim republikancem, kakršen je bil Jefferson. Toda kako prepoznati naravno aristokracijo? In kako je mogoče zagotoviti, da bodo izbrani za izvajanje njihove prave vloge v vladanju? Ali naj jim bo na primer dovoljeno, da sami odločajo, kako sestaviti zgornji zakonodajni dom, funkcionalni ekvivalent britanskemu lordskemu zgornjemu domu v demokratični republiki? Kakor so leta 1787 spoznali tvorci ameriške ustave, je težava brez praktične rešitve. Sklenili so, da v demokratični republiki interesi »maloštevilnih« le-tem ne dajejo pravice do lastnega drugega doma. Še manj pa bi bila sprejemljiva zaščita »monarhičnega interesa« z njegovo umestitvijo v izvršilno oblast. Guvernerja republike težko upravičeno štejemo za ločeni in posebni interes v skupnosti.

Ker ni prave rešitve problema glede oblikovanja mešane oblasti demokratske republike, so republikanci, čeprav se o tem vselej ne izražajo natančno, staro zamisel o mešani oblasti v bistvu nadomestili z novejšo, ki jo je naredil znamenito Montesquieu, z ustavno in institucionalno ločitvijo oblasti v tri glavne veje: zakonodajno, izvršno in sodno. Aksiom republikanske teorije je postala teza, da je bila koncentracija teh treh vrst oblasti v enem središču bistvo tiranije in da morajo biti umeščene v ločene institucije, od katerih vsaka nadzira drugi dve (Montesquieu; Hamilton, Jay in Madison). Četudi ideja o uravnoteženosti nasprotujočih si interesov nikakor ni izginila (bila je na primer osrednja v nazoru Jamesa Madisona), je bila ustavna naloga zagotoviti primerno uravnoteženost treh glavnih funkcij oziroma »moči« oblasti.

Republikanska tradicija je, tako kakor grška teorija in praksa, prepustila poznejšim zagovornikom demokracije nekaj nerešenih problemov. Med temi so štirje tesno medsebojno povezani. Prvič. Kot so se demokratski republikanci v osemnajstem stoletju začeli zavedati, je bil pojem interesa oziroma interesov v ortodoksnem republikanstvu preveč preprost. Četudi so bile nekatere skupnosti nekoč razdeljene na interese enega, maloštevilnih in množice, zdaj ni bilo več tako. Kako potem razumeti interese v bolj kompleksnih sistemih in, če je to potrebno, jih zastopati in »uravnotežiti«?

Drugič. Kako naj bo oblikovana republika, da bo lahko obravnavala konflikte, ki se zaradi raznolikosti interesov zdijo neizogibni? Navsezadnje, navkljub visokoletečemu govorjenju o državljanski vrlini in uravnoteženosti interesov je bil konflikt v praksi jasen, lahko bi rekli običajen pojav političnega življenja zgodnejših republik. Je bilo treba politične stranke, ki so se pojavile v nerazviti in precej dolgotrajni obliki v Britaniji osemnajstega stoletja, nekako pregnati iz javnega življenja, da bi se zagotovil javni mir? Če je tako, kako – ne da bi uničili samih osnov republikanske oblasti?

Tretjič. Če je republikanska oblast odvisna od vrline svojih državljanov in če je vrlina v vdanosti javnemu dobremu (raje kakor posameznikovemu interesu ali interesu nekega posebnega dela »ljudstva«), ali je potem republika resnično mogoča, še zlasti v velikih heterogenih skupnostih, kakršne so Britanija, Francija in Amerika? Odgovor ortodoksnih republikancev je preprost: republika lahko obstaja samo v majhnih državah (Montesquieu). Toda če je tako, potem je republikanska tradicija nepomembna za veliko nalogo, ki so si jo demokratski republikanci odločno naložili: demokratizirati države velikih narodov sodobnega sveta.

Četrtič. Je lahko republikanska teorija – in bolj na splošno demokratske ideje – uporabljena v obsegu nacionalne države? Prav tako kakor z ozirom na grške demokratske ideje in institucije je bilo tudi z ozirom na republikanske tradicije zaradi poskusa prilagoditve demo-

kratskega republikanstva zahtevam velikih skupnosti nujno daljnosežno preoblikovanje. Demokratski republikanci so v osemnajstem stoletju spoznali, da je treba del odgovora na vprašanje obsega iskati v institucijah, ki so imele doslej bolj malo prostora v demokratski ali republikanski teoriji in nič bolj v praksi: v institucijah predstavniške oblasti.

Predstavniška oblast

Kakor smo videli, so Grki zavrnili stališče, da je politični sistem širokega obsega zaželen, in niso nikoli ustvarili stabilnega sistema predstavniške oblasti. Niso ga niti Rimljani, navkljub nenehnemu širjenju imperija, ne glede ozemlja ne prebivalstva. Ne glede na to, kako daleč od Rima so bili državljani, so bile edine njim odprte demokratične institucije skupščine, ki so volile magistrate in potrjevale zakone, v Rimu. Toda kako bi bil Rimljan lahko dober državljan, če se v resnici ni mogel udeleževati teh skupščin in potemtakem ni mogel v polnosti sodelovati v javnem življenju? Vse več in več državljanov je živelo predaleč, da bi se zlahka odpravili v Rim, zato so skupščine postopoma preoblikovali (četudi pravzaprav nikoli v teoriji) v »predstavniška« telesa; toda če uporabimo poznejši izraz, je bilo predstavništvo za večino državljanov »virtualno« in ne dejansko, in bilo je zelo, četudi nekako naključno pristransko v korist tistih, ki jim je uspelo priti na skupščine. S predstavništvom se niso ukvarjali niti republikanski teoretiki renesančne Italije, ki so dokaj prezrli težavo učinkovitega in dejansko enakega sodelovanja državljanov v ozemeljsko tako veliki republiki, kakršna je bil Rim. Vsekakor so težavo pustili nerešeno.

Tako je možnost, da v zakonodajno oblast ne bi bili vključeni vsi državljani, temveč njihovi izvoljeni predstavniki, od klasične Grčije do sedemnajstega stoletja ostala zunaj teorije in prakse demokratskih oziroma republikanskih oblasti – pa naj bo to dejstvo sodobnemu demokratu še tako težko razumljivo.

Pomemben prelom s prevladujočo ortodoksnostjo pa se je zgodil med angleško državljansko vojno, ko so bili puritanci v svojem iskanju republikanske alternative monarhiji primorani sprožiti mnoga temeljna vprašanja demokratske (ali republikanske) teorije in prakse. Med razdelovanjem svojih zahtev po obsežnejših svoboščinah in oblasti, ki bi bila ustrezna obsežnim volilnim okrožjem, so zlasti *levellerji* predvideli bodoči razvoj demokratske ideje, vključno z legitimnostjo – in v resnici nujnostjo – predstavništva. Vendar je bila popolna vključitev predstavništva v teorijo in prakso demokracije še vedno oddaljena več kakor stoletje. Celo Locke, ki je v *Second Treatise* izrazil stališče, da strinjanje večine, ki je lahko dano (še posebno o davkih), »bodisi osebno bodisi prek predstavnikov, ki so jih sami izbrali«, bolj malo pove o predstavništvu in njegovem mestu v demokratski oziroma republikanski teoriji. In Rousseaujevo vztrajanje v *Družbeni pogodbi*, da je predstavništvo nedopustno (knj. 3, pogl. 15), je popolnoma v skladu s tradicionalnim stališčem.

Ko gre za politično prakso, predstavništva niso odkrili demokrati, temveč se je razvilo kot srednjeveška institucija monarhične in aristokratske oblasti. Znane zametke najdemo v Angliji in na Švedskem v skupščinah, ki so jih sklicevali monarhi ali včasih plemiči sami, da bi se dogovorili o pomembnih državnih zadevah: skupnih dohodkih, vojnah, kraljevem nasledstvu in podobnem. Sklicani so tipično zastopali različne stanove, predstavniki vsakega stanu pa so se sestali ločeno. Sčasoma so se stanovi zožili na dvoje, gosposko in meščanstvo, ki so bili seveda zastopani v ločenih domovih (ureditev, ki je, kakor smo ravno videli, radikalnemu whigu osemnajstega stoletja delala težavo, saj ni mogel razložiti, zakaj je drugi dom nujen v demokratični republiki).

V osemnajstem stoletju so avtorji začeli opažati, kar so levellerji opazili že prej, namreč da bi lahko demokracija z združitvijo demokratske ideje o vladanju ljudstva z nedemokratsko

prakso predstavništva dobila popolnoma novo obliko in razsežnost. V »*Duhu zakonov*« (1748) je Montesqieu z občudovanjem pisal o angleški ureditvi in izjavil, da morajo ljudje, zato ker je v veliki državi nemogoče, da bi se zbrali kot zakonodajno telo, izbrati svoje predstavnike, ki bodo naredili tisto, česar sami ne morejo. Četudi, kakor sem ravnokar omenil, je Rousseau pozneje v *Družbeni pogodbi* zavrnil to stališče, je njegova odločna zavrnitev v tem delu v nasprotju z njegovimi zgodnejšimi in poznejšimi deli, v katerih sprejema predstavništvo za upravičeno. Kmalu po Montesquieju in Rousseauju so demokrati in republikanci na široko sprejeli predstavništvo kot rešitev, ki odpravlja starodavne omejitve glede velikosti demokratičnih držav, in preoblikovali demokracijo iz doktrine, ki je primerna samo za majhne in hitro minljive mestne države, v nauk, primeren za države velikih narodov sodobnega časa.

Tistim, ki so ostali zatopljeni v staro izročilo, se je združitev predstavništva in demokracije zdela včasih čudovito in epohalno odkritje. Tako je v zgodnjem devetnajstem stoletju Destutt de Tracy, francoski avtor, ki ga je Jefferson zelo občudoval, vztrajal, da sta Rousseau in Montesquieu zastarela: »Predstavništvo oziroma predstavniška oblast lahko velja za novo odkritje, neznano v Montesquiejevem času ... Predstavniška demokracija ... je demokracija, ki je praktična za dolga obdobja in velika ozemlja« (de Tracy). Leta 1820 je James Mill razglasil »predstavniški sistem« za »veliko odkritje sodobnega časa«, v katerem »bodo morda odkrili rešitve vseh težav, miselnih in praktičnih«. V nekaj letih je tisto, kar so de Tracy, James Mill in James Madison pravilno videli kot revolucionarno preobrazbo demokracije, postalo samoumevno: bilo je očitno in nesporno, da mora biti demokracija predstavniška.

Preobrazba demokratske teorije in prakse, ki je posledica združitve s predstavništvom, je imela globoke posledice. Najpomembnejša posledica, ki se je je vsak zavedal, je bila, da ljudske oblasti ni bilo več treba omejevati na male države, temveč je lahko zdaj razširjena skoraj neomejeno, tako da vključuje velikansko število ljudi. Tako je ideja demokracije, ki bi lahko propadla z izginotjem mestnih državic, postala primerna za nacionalne države sodobnega sveta. Na znatno širšem območju nacionalne države je lahko uspevalo novo pojmovanje pravic, posameznikove svobode in osebne avtonomije. Poleg tega se je lahko oblast, ki je bila sposobna ustvariti zakone in predpise za znatno večje ozemlje, učinkoviteje ukvarjala s pomembnimi problemi, ki jih nikoli ni bilo mogoče rešiti znotraj ozkih meja mestne državice – in teh je bilo z rastjo soodvisnosti vse več in več. Do te mere se je zelo povečala sposobnost državljanov vladati si.

Vendar je prehod v demokracijo, ki je sledil iz povezave s predstavništvom, ustvaril svoje lastne probleme. Popolnoma novo in zelo celovito razmerje političnih institucij, ki so jih šele začeli spoznavati, je izpodrinilo suvereno skupščino, ki je bila osrednja po starodavnem pojmovanju demokracije. Te institucije predstavniške demokracije so potisnile oblast tako daleč iz neposrednega dosega demosa, da bi se lahko utemeljeno čudili, kakor so se nekateri kritiki, ali je bil novi sistem upravičen imenovati se s častitljivim imenom demokracija. Razen tega je bila starejša ideja monistične demokracije, v kateri so bila avtonomna politična združenja pojmovana kot nepotrebna in nelegitimna, spremenjena v pluralen politični sistem, v katerem so imeli avtonomna samostojna združenja večinoma ne samo za legitimna, temveč tudi dejansko nujna za demokracijo. Raznolikost interesov in interesnih skupin je zaživela v veliki nacionalni državi. In te različne skupine nikakor niso bile neprotislovne. Drugače od starih nazorov, ki so imeli strankarstvo in spore za uničujoče, se je na politične spore začelo gledati kot na normalen, neizogiben, celo zaželen del demokratične ureditve. Zato je bilo vedno težje, in celo nemogoče, zagovarjati starodavno prepričanje, da bi si državljani morali prizadevati

za javno dobro bolj kakor za osebne koristi, saj se je razdrobilo na interese posameznikov in skupin.

Tako je bil ustvarjen spor med teorijo in prakso predstavniške demokracije in prejšnjimi pojmovanji demokratične in republikanske oblasti, ki niso nikoli popolnoma izginila.

Logika politične enakopravnosti

Sodobnih demokratičnih oblasti niso ustvarili filozofi ali zgodovinarji, ki jim je blizu grška demokracija, republikanska tradicija ali pojem predstavništva. Četudi bi imele take ideje neodvisen vpliv in četudi bi bil medsebojni vpliv idej in dejanj celovit, vemo, da se demokratične teorije ne udejanjajo same.

Očitno pa je, da pojavljanje in vztrajanje demokratičnih oblasti med ljudmi temelji nekako na njihovih *prepričanjih*. Torej, če bi znatna večina, oziroma celo znatna manjšina, oporekala ideji demokracije in bi imela rajši alternativo – vladavino monarha ali aristokracije – bi bilo malo verjetno, da bi si taka skupina vladala demokratično. Nasprotno pa je v skupini, katere člani verjamejo, da so vsi enako dobro usposobljeni za sodelovanje pri odločanju o njej, velika možnost, da si bodo vladali po nekakšnem demokratičnem procesu. Ne znam povedati, kako pride do takšnega prepričanja med člani skupine. Kakor koli, v nekem času in prostoru se pojavijo tri okoliščine, ki krepijo zaupanje v demokratski proces. Nekatere osebe ustanovijo pravično, dobro opredeljeno skupino ali združenje. Skupina je, ali pa njeni člani mislijo, da bo postala, dokaj neodvisna od zunanjega nadzora. In končno, člani skupine se dojemajo kot vsaj v grobem enako usposobljene za vladanje. Ta zadnji vidik njihovega prepričanja bi lahko opisali natančneje in malo bolj abstraktno takole: člani verjamejo, da noben posamezen član niti nobena manjšina članov ni tako odločno bolje usposobljena za vladanje od drugih, da bi bilo posamezniku ali skupini dovoljeno vladati vsej skupnosti. Nasprotno, verjamejo, da so vsi člani skupnosti ustrezno usposobljeni za enakopravno sodelovanje z drugimi pri vodenju skupnosti.

To idejo bom poimenoval močno načelo enakosti. Pomembno je, da *če* člani verjamejo v veljavnost močnega načela, je zelo verjetno, da bodo sprejeli nekatera stališča, ki izhajajo iz njega. Ta nadaljnja stališča se nanašajo na obliko vladavine skupnosti, ki bo v skladu z močnim načelom. Kakor bomo videli, je povsem skladna samo demokratska oblast. Nočem namigovati, da je večina ljudi logično zelo dosledna pri političnih zadevah. Toda ugotoviti pomembne implikacije močnega načela zmorejo tudi navadni ljudje, o čemer priča bogastvo človeških izkušenj. V vedno znova ponavljajoči se človeški zgodovini so skupine ljudi zaznale implikacije in so poskusile doseči politično ureditev, ki bi bila bolj ali manj skladna z načelom.

Te zgodovinske izkušnje razkrivajo dve pomembni odliki močnega načela. Prvič. Vera v nekaj, kakršno je to načelo in razvoj vsaj grobega demokratičnega procesa, se je pojavila med ljudmi, ki bolj malo ali pa čisto nič ne vedo o grški demokraciji, republikanski tradiciji ali odkritju predstavništva v osemnajstem stoletju. Nešteta plemenska združenja so razvila grobe oblike demokracije brez kakršnega koli poznavanja teh zahodnih idej. Krajevna trgovska združenja (ali zveze), ki so nastala v Angliji v osemnajstem stoletju, so sprejela prakso preproste, neposredne demokracije, ki se je pozneje razvila v predstavniške sisteme – vse brez pomoči teoretskega znanja. In navsezadnje pet stoletij pred našim štetjem Grki sami niso imeli nobenih znanih predhodnih vzorov, po katerih bi se zgledovali. Skoraj hkrati so Rimljani neodvisno od grškega vpliva začenjali prehod iz kraljevine v aristokratsko republiko. Pozneje se je nadaljnja demokratizacija republike zgodila večinoma zaradi vztrajanja plebsa (in njihovih voditeljev), da so zadostno usposobljeni za sodelovanje, in njihove težnje po vključitvi, kar pomeni, da so v bistvu vztrajali, da bi močno načelo veljalo za plebs in za patricije. Izvori

vikinškega Tinga, pravno-zakonodajnega zbora svobodnjakov, so se s časom izgubili, so pa bili neodvisni od zunanjih vplivov. Ustanovitev Althinga na Islandiji leta 930 in razvoj za tiste čase v Evropi edinstvenega kvazidemokratičnega ustavnega sistema sta bila rezultat norveških vikinških naseljencev, ki niso, če smemo tako reči, ničesar vedeli o grški demokraciji, rimskem republikanstvu ali politični teoriji oziroma filozofiji v formalnem smislu. Tisto, kar so vedeli oziroma verjeli, je bilo, da so si bili v bistvu enaki po usposobljenosti za sodelovanje pri oblasti. Tako je bilo tudi z demokracijami alpskih skupnosti, ki so naredile prve korake k oblikovanju švicarske konfederacije. Ni verjetno, da so bili angleški puritanci, levellerji in borci za Commonwealth pri strmoglavljanju moharhije in ustvarjanju republike pod tolikim vplivom grške, rimske ali republikanske tradicije – čeprav so jih seveda poznali in so uporabili predstavniško institucijo – kolikor so bili pod vplivom krščanske vere, po kateri so vsi ljudje enaki ne samo v božjih očeh, temveč tudi enako usposobljeni za razumevanje božje besede, za sodelovanje v cerkveni oblasti in širše za vladanje Commonwealthu. Leta 1646 je leveller Richard Overton napisal traktat z naslovom *Puščica proti vsem tiranom:*

»Zaradi naravnega izvora so vsi ljudje enaki ... in kakor nas je roka narave po Bogu postavila v ta svet, vsakogar s po naravi prirojeno svobodo in lastnino ... celo tako nam je živeti, vsi enaki ... da vsak uživa to dediščino in izjemnost, sploh vse, zaradi česar ga je Bog po naravi naredil svobodnega ... Vsakdo je po naravi kralj, duhovnik, prerok, v svojem naravnem obsegu in območju, česar nihče drug ne sme biti deležen kakor po odposlanstvu, pooblastilu in svobodni privolitvi tistega, ki ima to pravico.«

Take so bile ideje, ki so jih puritanci ponesli s seboj, ko so zbežali v Novi svet.

Ta in druge zgodovinske izkušnje razodevajo naslednje pomembno dejstvo o močnem načelu: ni ga treba uporabljati zelo na široko. Nasprotno, pogosteje kakor ne je bilo razlagano zelo ekskluzivno. Kakor smo videli, moški državljani Aten niso verjeli v rabo močnega načela za večino odraslih v Atenah – ženske, tujce in sužnje. V Benetkah, ki so jih republikanski teoretiki od Guicciardinija do Roussesuja tako oboževali, so plemiči uporabljali načelo samo zase, za majceno manjšino beneškega prebivalstva. V resnici so njegove posledice tako silne za aristokrate in navadne ljudi prav zato, ker močno načelo nima opredeljenega lastnega delovnega kroga. Načelo je mogoče enako dobro uporabiti v demokraciji s splošno volilno pravico, pa tudi v aristokratskih institucijah, kakršne so zgornji dom ali zbor kardinalov.

Kadar koli bodo člani skupine ali združenja verjeli, da močno načelo velja *zanje*, potem bodo imperativi logičnega in praktičnega spoznanja močno težili k temu, da bi *med seboj* privzeli bolj ali manj demokratične procese. Tako »demokracijo« bi lahko opisali kot demokracijo glede na lastni demos, ki pa ni nujno demokratična do vseh oseb, podrejenih skupnim odločitvam demosa.

Ponovimo. Srečali smo se s problemom, ki ga ni zadovoljivo rešila nobena pomembna demokratska teorija ali praksa, opisana v tem poglavju. Četudi bi morali biti vsi, ki so ustrezno usposobljeni za sodelovanje pri oblikovanju kolektivnih odločitev, upravičeno vključeni v demos in bi moral ta oblikovati kolektivne odločitve z demokratičnim procesom, kateri ljudje *so* ustrezno usposobljeni in bi potemtakem morali biti vključeni v demos? Kakor bomo raziskali, tako kakor demokracija v svojem izvoru ni priskrbela dokončnega odgovora na to vprašanje, tudi glavna upravičenja, ki smo jih ponudili za moderno demokracijo, nanj ne odgovorijo zadovoljivo.

Prevedel Mišo Dačić

Prevedeno po Robert A. Dahl, *Democracy and its Critics*, Yale University Press, New Haven 1989, 24-33.

David Miller

Svoboda in meje vladavine

Zastaviti si moramo dve osnovni vprašanji. Prvič, kaj natanko je svoboda, o kateri bomo govorili, oziroma kaj pomeni reči, da ima nekdo svobodo narediti to ali ono in živeti tako ali drugače? Ter drugič, kakšne so meje individualne svobode oziroma kaj bi se moralo zgoditi, kadar moja svoboda nasprotuje svobodi drugih in njihovim političnim ciljem? Ali obstaja načelna rešitev teh vprašanj?

Začnimo s svobodo samo. Prvi poskus opredelitve tega zmuzljivega pojma, ki so mu mnoge knjige iz politične filozofije namenile že toliko prostora, bi se lahko glasil, da je svoboda nekoga odvisna od števila možnosti, ki so mu na razpolago, in njegovih sposobnosti, da med njimi izbere. Tisti, ki izbira med desetimi različnimi delovnimi mesti, ima torej večjo svobodo kakor tisti, ki lahko izbira le med dvema. Toda nemara si boste mislili, da vam izbira med dvema dobrima delovnima mestoma daje več svobode kakor izbira med desetimi slabimi, posebno če so si slednja podobna (npr. cestni pometač, čistilec stavb, delavec na javnem stranišču itn.). Jasno, kakovost možnosti ni nepomembna. Zato bi morda namesto »števila možnosti« morali poudariti njihov »obseg«, s čimer bi upoštevali njihovo raznovrstnost in kolikšno vrednost imajo. Sposobnost izbire, ki smo jo v naši opredelitvi omenili kot drugo, je pomembna zategadelj, ker je lahko nekdo postavljen pred številne možnosti, vendar iz tega ali onega razloga med njimi ne more zares izbrati. Na primer, zamislite si, da lahko izbirate med večernima predstavama, toda poznate le naslova, ki vam nič ne povesta. Izbirate sicer lahko, a na slepo, ne morete pa izbrati v tem smislu, da ste se odločili, katero igro bi najraje videli. Še en primer. Vzemimo nekoga, ki je popolnoma v oblasti svoje matere in vedno naredi, kar predlaga ona. Ponujena so mu različna delovna mesta, toda sprejme tisto, ki mu ga priporoča mati. Po eni strani ima svobodo, da izbere zaposlitev, toda po drugi je nima.

Potemtakem lahko rečemo, da ima svoboda zunanje in notranje vidike. Odvisna je od tega, ali je svet urejen tako, da se nekomu odpirajo mnoga vrata, in od tega, ali je dejansko sposoben izbrati, skozi katera bo vstopil. Zdaj pa moramo nekoliko globlje raziskati, kaj pomeni imeti odprta vrata in kaj pomeni dejansko izbrati.

Kdaj lahko rečemo, da ima tisti, ki izbira, možnost na voljo? Ali če isto vprašanje obrnemo: kdaj neka možnost *ni* na voljo? Položaj je najbolj jasen, ko je fizično nemogoče, da bi oseba, za katero gre, dano možnost izkoristila. Nekdo, ki je zvezan ali zaprt v ječi, ima zelo malo svobode, ker mu je fizično preprečeno skoraj vse, kar bi sicer utegnil početi. Nekateri politični filozofi, vključno z našim starim prijateljem Hobbesom, so zagovarjali stališče, da svobodo ljudi omejujejo *zgolj* fizične ovire. Toda za večino je takšen pogled zelo ozek. Na splošno mislimo, da nam možnosti prenehajo biti na voljo, kadar so povezane z raznoraznimi sankcijami. Zlasti zakoni omejujejo svobodo tistih, za katere veljajo; kdor jih prekrši, ga čaka kazen. Fizično mi nič ne preprečuje voziti hitreje od dovoljene hitrosti ali razbiti sosedova okna, toda če to storim, sem na dobri poti, da me ujamejo in kaznujejo. Za takšna dejanja torej nimam svobode. Podobno velja za grožnje, ki jih izrečejo zasebniki. Če nekdo grozi, da me bo pretepel, če me še enkrat ujame v pogovoru z njegovim dekletom, potem (s podmeno, da je bila grožnja mišljena resno) ta možnost zame ni več odprta.

Da so fizične prepreke in sankcije ovire, ki zmanjšujejo svobodo, je splošno sprejeto. Bolj sporni so primeri, ko se ljudje odvrnejo od danih možnosti zaradi stroškov, pri čemer ti niso kazen ali kakšna druga oblika sankcije. Problem je včasih zastavljen takole: ali lahko reven človek svobodno naroči obed v dragi restavraciji, na primer v Ritzu? Bomo odgovorili

z »Ne«, ker revež v resnici nikakor ne more jésti v Ritzu (vsaj ne brez zelo neprijetnih posledic, ko bo prišlo na dan, da nima denarja)? Ali pa bomo odgovorili z »Da«, ker edina stvar, ki mu to preprečuje, ni ravnanje lastnikov Ritza ali kogar koli drugega, temveč zgolj pomanjkanje sredstev? Tukaj ne gre zgolj za filozofsko vprašanje, ker ima odgovor posledice, ki se izražajo v načinu našega mišljenja o odnosu med oblastjo in svobodo. Pomislimo samo na različne politike, s katerimi vlade prerazdeljujejo denarna sredstva – po navadi od ljudi v boljšem položaju k ljudem v slabšem. Zanima nas, ali to povečuje svobodo prejemnikov, ali zmanjšuje svobodo plačnikov, ali oboje, ali nič od tega.

Oglejmo si torej nekaj primerov, v katerih ljudje zaradi stroškov ne morejo početi stvari, ki bi jih radi počeli. Bi morali reči, da v trenutku, ko stroški dosežejo neko mero, ljudje niso več svobodni? To bi bilo preveč naivno. Primerjajte nekoga, ki zaradi skromnega dohodka ne more plačati počitnic za 10.000 funtov, z nekom, ki ima iste dohodke, vendar zaradi bolečin (četudi ne takšnih, da bi ga popolnoma onesposobile) potrebuje operacijo. Do te lahko pride samo zasebno in stane prav tako 10.000 funtov. Zakaj pravimo, da oseba, ki ne more do potrebne operacije, ni svobodna, medtem ko v prvem primeru običajno uporabljamo drugačen jezik? Oseba ima svobodo do počitnic, vendar si jih preprosto ne more privoščiti. Zakaj je jezik svobode naraven v drugem primeru in ne v prvem? Drage počitnice so razkošje in sprejemljivo je, če njegovo porazdelitev prepustimo trgu, na katerem se ljudje sami odločajo, koliko bodo zaslužili in kako bodo porabili svoje prihodke. Ali naša oseba dejansko lahko zbere 10.000 funtov, na primer z opravljanjem nadur, menjavo službe, zmanjšanjem drugih izdatkov, je stvar razprave, toda nedvomno ji ni nihče dolžan zagotoviti dragih počitnic. V nasprotju s tem pa je država dolžna zagotoviti, da ima vsakdo dostop do ustrezne zdravstvene oskrbe. Organizirati mora sistem javnega zdravstva ali urediti trg zdravstvenega varstva tako, da se lahko vsakdo ustrezno zavaruje. Če je torej nekomu, ki potrebuje operacijo, izdan račun za 10.000 funtov in je prepuščen samemu sebi, je za to odgovorna država, ki ni izpolnila svoje dolžnosti. Ali strošek, povezan z neko izbiro, predstavlja omejitev svobode, potemtakem ni odvisno le od višine tega stroška, temveč tudi od tega, kako je nastal, in tega, ali obstaja kdo, ki je odgovoren za njegov obstoj.

Splošno razširjeno stališče, da več ko vlade naredijo, manj svobode imajo ljudje, je torej napačno. Vlade tu in tam, upravičeno ali neupravičeno, dejansko omejijo svobodo (zakon, po katerem se morajo vozniki avtomobilov pripasati, omejuje njihovo svobodo, vendar bi se večina ljudi strinjala, da je upravičen, ker rešuje življenje). Toda ob drugih priložnostih dejanja vlade svobodo lahko povečajo, tako da ljudem omogočijo izbire, ki jih drugače zaradi z njimi povezanih stroškov ne bi imeli. Posamezne politike si je treba ogledati in ugotoviti, ali odpiranje nekaterih možnosti ne pomeni zapiranja drugih, ki so nemara pomembnejše. Na žalost se večinska politična retorika o »svobodni družbi« nikoli ne spusti v takšne podrobnosti. Do boljše informiranosti in bolj pretanjenih stališč o odnosu med državo in osebno svobodo nam bodo zato pomagali politični filozofi, ki se vprašujejo natančno o tem, kaj imamo v mislih, kadar pravimo, da je oseba svobodna ali nesvobodna, ko gre za neko izbiro. (...)

Vlada lahko deluje manj neposredno na notranji vidik svobode oziroma sposobnost osebe, da zares izbira med odprtimi možnostmi. Notranji vidik svobode imenujemo včasih »pozitivna svoboda« in jo razlikujemo od »negativne svobode«, pri kateri gre za dostop do izbir, ki jih ne preprečujejo zunanji dejavniki. V preteklosti sta bili obe vrsti svobode postavljeni v nasprotje. To velja zlasti za političnega filozofa Isaiaha Berlina, ki je v slavnem predavanju »Dva pojma svobode« želel osvetliti nevarnost »pozitivne svobode«. Prepričan je bil, da je mogoče slednjo uporabiti za upravičevanje avtoritarnih ali totalitarnih režimov, denimo Stalinove Sovjetske

zveze, v katerih imajo državljani zelo malo »negativne svobode«. Toda po mojem mnenju je plodneje misliti, da se obe vrsti svobode dopolnjujeta, in zgoraj sem nanizal primere, ki nakazujejo, zakaj bi se morali ukvarjati z razpoložljivostjo izbir in z vprašanjem pristnosti izbire. Toda kako vemo, kdaj je izbira dejanska (pristna), je težje vprašanje.

Spet si lahko pomagamo tako, da se vprašanju približamo skozi njegovo nasprotje in se vprašamo, kdaj izbira *ni* pristna. Dovolj dober primer predstavljajo ljudje v primežu kakšne prisile ali zasvojenosti – denimo kleptomani, ki v trgovini preprosto morajo kaj izmakniti, če se ponudi priložnost; ali zasvojenci z drogami, ki bi storili vse za naslednjo injekcijo narkotika. Ljudje v takšnem stanju se v trenutkih odločanja ravnajo po svojih najmočnejših željah, toda ko si vzamejo čas in razmislijo, jim je jasno, da teh želja nočejo imeti. Če bi lahko pritisnili na gumb in se znebili prisilnih dejanj ali odvisnosti, bi to naredili. Njihova odločitev, da si bodo prisvojili kakšno srajco ali vbrizgali heroin, ni pristna izbira, ker jo motivira nuja, ki je posameznik raje ne bi imel.

Zadeva je drugačna, ko so izbire ljudi določene z zunanjimi silami, recimo pri dekletu, ki vselej stori, kar ji ukaže mati. Čeravno se zdi, da je s svojimi odločitvami zadovoljna – in je ne dajejo notranji boji, kakor je pogosto pri prisili ali zasvojenosti – opažamo, da odločitve v resnici niso njene. Pristna izbira zahteva neko vrsto neodvisnosti. Svobodna oseba se mora vprašati, »kaj dejansko hočem oziroma kaj verjamem«, in biti sposobna zavrniti odgovore, ki jih ponujajo drugi. Svobodo v tem pomenu ljudje izgubijo, kadar se zaradi družbenega pritiska prilagodijo prevladujočim konvencijam ali ko prevladujoča prepričanja postanejo tako močna, da se jim niso več sposobni upreti. Religija in politična ideologija lahko imata takšne učinke.

Ali lahko kako podpremo notranjo svobodo oziroma svobodo kot sposobnost pristne izbire? Ena izmed možnosti je, da bi ljudi izpostavili delovanju raznovrstnih alternativ. Tako bi zmanjšali verjetnost njihovega samoumevnega sprejetja, da je edino pravilno točno določeno prepričanje ali točno določen način življenja. (To je nasprotno od ravnanja verskih sekt in tistih političnih režimov, ki poskušajo do najmanjših podrobnosti nadzorovati izbire svojih članov in želijo zagotoviti, da slednji ne spoznajo ali ne izkusijo ničesar, kar bi jih oddaljilo od načina življenja, ki ga sami odobravajo.) Se pravi, vlada, ki želi podpreti svobodo izbire, lahko spodbuja raznovrstnost v družbi; ljudi izpostavlja novim načinom življenja, jim predstavlja nove kulturne oblike in tako naprej. Med praktičnim izkazovanjem takšne politike bi bil izobraževalni sistem, v okviru katerega bi nastajale javne šole, ki bi jih obiskovali otroci iz raznih skupnosti, izpostavljen vplivom drugih ver in drugih kulturnih vrednot, hkrati pa bi jih spodbujali h kritičnemu premisleku o prepričanju in vrednotah, ki so jih prevzeli od staršev ali vsrkali iz svojega družbenega okolja. Toda v nasprotju z zunanjo svobodo notranje svobode ni mogoče zajamčiti. Nekateri ljudje so duhovno neodvisni po naravi, medtem ko so drugi rojeni konformisti. Vse, kar lahko naredijo politiki, je, da pripravijo kolikor mogoče ugodne razmere za tiste, ki želijo izbrati lastno življenjsko pot.

Doslej sem poskušal razložiti, kaj je svoboda in zakaj je v sodobnih družbah tako visoko cenjena. Zdaj pa bom začel raziskovati njene meje. Jasno kakor beli dan je, da mora biti individualna svoboda na različne načine omejena: svoboda osebe mora biti omejena, da bi omogočili vsakomur uživati enako mero zunanje svobode. Poleg tega obstajajo številni legitimni družbeni cilji, ki prav tako postavljajo meje temu, kar smejo posamezniki početi. Za zaščito naravnega okolja, denimo, moramo ljudem preprečiti odmetavanje odpadkov, zastrupljanje zraka z izpušnimi plini, spreminjanje naravnih habitatov v zazidalne parcele itn. Svobodo torej postavljamo na tehtnico z drugimi vrednotami

in včasih prevladajo slednje. Toda kako daleč lahko gremo pri tem tehtanju? Ali obstaja takšno področje osebne svobode, da posega vanj ni mogoče upravičiti, ne glede na to, kako dobre so lahko posledice?

John Stuart Mill – avtor eseja *O svobodi* – je bil prepričan, da področje neomejljive svobode dejansko obstaja. Zagovarjal je, da se ne bi smeli vmešavati v dejanja osebe, ki »zadevajo samo njo samo« – kar pomeni, da ne povzročajo škode interesom nikogar drugega razen morda tej osebi sami. Mislil je, da bi to načelo lahko upravičilo svobodo mišljenja in izražanja, pa tudi osebno svobodo do izbire načina življenja, kakršno želimo – denimo, kako bomo oblečeni, kaj bomo jedli in pili, s katerimi kulturnimi dejavnostmi se bomo ukvarjali, kakšne spolne odnose bomo imeli, h kateri veri se bomo priključili in tako naprej. (Danes so nam te ideje domače, toda v Millovem času, tj. sredi viktorijanskega obdobja, so bile radikalne, celo šokantne.) Vendar, ali je mogoče potegniti mejo tam, kjer je poskušal Mill? Ali res obstajajo dejanja, ki zagotovo ne morejo povzročiti škode nikomur drugemu razen osebi, ki jih stori?

Mill je priznaval, da so ljudje lahko *užaljeni* zaradi vedenja, ki bi ga sam opredelil kot zadevajočega le osebo samo, denimo zaradi nezaslišanega oblačenja, neobičajnih spolnih praks, militantnega ateizma itd. Toda dokazoval je, da biti užaljen zaradi nečesa ni isto kakor biti oškodovan zaradi tega istega. Oškodovanost je posledica napada ali pretenj, uničenja vaše lastnine ali poslabšanja vašega ekonomskega položaja in po Millu je vse to mogoče dognati objektivno. V nasprotju s tem je žalitev odvisna od osebnega prepričanja in stališč užaljene osebe. Vi ste lahko užaljeni zaradi homoseksualnosti ali rap glasbe, ker je to po vaši osebni vrednostni lestvici napačno ali nesprejemljivo. Toda moj odziv je lahko povsem drugačen. Millu se je zdelo povsem v redu, da se tisti, ki jih vedenje drugih ljudi žali, žaljivcem bodisi izognejo ali pa jih poskušajo prepričati, da spremenijo svoje navade; toda ni jim bilo dovoljeno, da bi z zakonom ali drugimi sredstvi poskusili preprečiti sporno obnašanje.

Ampak vprašajmo se, ali je mogoče žalitev in škodo tako zlahka ločevati. Zamislimo si žensko, ki dela v pisarni ali tovarni, v kateri so moški v večini. Na stene obešajo velike posterje z golimi ženskami, ki se ji zdijo žaljivi. Zato nerada prihaja v službo, lahko se celo odloči, da jo bo pustila. Zdi se jasno, da je utrpela škodo zaradi vedenja, ki očitno zadeva le moški del zaposlenih. Naslednji primer izhaja iz tako imenovanega »sovražnega govora«, ki s hudobnimi opazkami v javnosti meri na pripadnike etničnih ali verskih manjšin, zaradi česar se ti v šolah, na fakultetah ali na delovnih mestih počutijo zelo neprijetno, lahko pa se jih drugi celo izogibajo. Tudi v tem primeru se zdi, da utegne vedenje, ki neposredno deluje kot navadna žalitev, posredno povzročiti škodo. Tako se znajdemo pred izbiro: ali naj razširimo naše pojmovanje škode in vanj vključimo navedena primera, s čimer se bo polje dejanj, ki zadevajo zgolj akterja samega, skrčilo; ali pa naj ostanemo zvesti originalni ideji, da se je mogoče vmešavati le v vedenje, ki je škodljivo neposredno, in trdimo, da bi morali ljudem pustiti svobodo izražanja celo tedaj, ko način tega izražanja druge globoko žali.

V primerih, ki smo ju pravkar obravnavali, so tri stvari vredne posebnega poudarka. Prvič, žaljivost nekega vedenja ni le stvar osebne preobčutljivosti. Kar koli mislimo o posterjih z golimi ženskami, bi morali biti zmožni razumeti, zakaj so za mnoge ženske žaljivi. To nikakor ni isto kakor denimo nasprotovanje nekomu, ki na svojo pisalno mizo pritrdi poster Davida Beckhama, ker podpirate rivalski nogometni klub. Drugič, žrtev se žalitvi ne more izogniti drugače, kakor z veliko spremembo svojega vedenja, na primer, da pusti službo ali fakulteto. Tega ni mogoče vzporejati s primerom, ko me žali poster v sosedovi dnevni sobi – čemur se lahko izognem tako, da ne zahajam v njegovo hišo – ali ko me žalijo stališča v rasističnem časopisu, ki mi ga ni treba kupiti. Tretjič, samo

žaljivo vedenje ima majhno ali nikakršno pozitivno vrednost, ki bi lahko odtehtala povzročeno gorje. Imeti možnost zijanja v gole ženske med delovnim časom ali vzklikanja psovk črncem in muslimanom za nikogar ni bistveni del predstave o dobrem življenju. (Ne zanikam, da lahko peščica ljudi hoče početi prav to; toda kaj gre v izgubo, če jim to preprečimo?) Čeprav je svoboda izražanja pomembna, vseh oblik izraza ne bi smeli obravnavati enako. Izjemno pomembno je, da bi morali ljudje imeti možnost svobodnega čaščenja boga, udeleževanja v političnem razpravljanju, umetniškega izražanja itn.; in zelo nepomembno, da bi morali imeti tudi možnost izobešanja posterjev na delovnem mestu ali vzklikanja surovih rasističnih gesel.

Torej namesto Millovega preprostega načela, da se v vedenje, ki zadeva samo akterja samega, nikoli ne bi smeli vmešavati, lahko odkrijemo, da bi morala biti naša presoja celovitejša. Na eno stran tehtnice bi morala postaviti vrednost različnih vrst vedenja, na drugo pa ceno, ki jih te naprtijo drugim, in zahtevnost načinov, s katerimi bi se tej ceni lahko izognili.

Millovo načelo ima še eno, nekoliko drugačno težavo, h kateri zdaj prehajam. Oblike vedenja, ki neposredno ne vplivajo na nikogar razen na osebo samo, še ne izključujejo dolgoročnih posledic za druge, ker lahko zmanjšajo njeno zmožnost za prispevek družbi ali ustvarijo stroške, ki jim morajo plačati vsi. Na primer, nekdo, ki postane alkoholik, morda ne bo zmožen zadržati redne službe in verižni kadilec, četudi kadi samo doma, povečuje verjetnost, da bo zbolel za rakom ali srčnim infarktom, in tako potrebo po zdravniški pomoči na javne stroške. Vprašanje je potemtakem, ali lahko menimo, da te aktivnosti zadevajo le akterja samega in jih branimo v imenu individualne svobode.

Mill je obravnaval primer alkoholizma. Po njegovem pitje preneha biti zgolj stvar akterja samega v dveh primerih: kadar oseba, za katero gre, sprejme delo ali obveznost, ki je pod vplivom alkohola ni mogoče ustrezno opravljati, in kadar je pod vplivom alkohola nagnjena k nasilnim dejanjem. Toda če je učinek pitja zgolj ta, da je manj zmožna prispevati družbi, kakor bi sicer, potem ji družba tega nima pravice preprečiti. Otroke je mogoče poučevati o njihovih družbenih odgovornostih in jih svariti pred nevarnostmi alkohola, toda ko gre za odrasle, je ohranjanje svobode najpomembnejše, tudi tedaj, če družba kot celota zato trpi.

Eden od razlogov za morebitno omahovanje in nestrinjanje z Millom na tej točki je, da je država prevzela nase bistveno širši razpon odgovornosti do državljanov, kakor je to veljalo za čas, ko je pisal on. Danes mora država kriti tudi stroške aktivnosti, za katere je še mnogo bolj jasno, da zadevajo le akterje same. Ko je Mill napisal *O svobodi*, še ni bilo javnega zdravstva, javnega sistema izobraževanja, socialne pomoči za revne, javnih zavetišč itd. Večinoma so tisti, ki so si uničili zdravje ali so zaradi posledic svojih dejanj postali nesposobni za delo, morali sami nositi stroške ali pa so zaprosili za pomoč lokalne dobrodelne ustanove, ki so imele pravico postavljati svoje pogoje. Vprašljivo je, ali je Millovo načelo smiselno tudi v kontekstu države blaginje, ki temelji na davkih in je vsem državljanom zavezana zagotoviti minimalno raven prihodkov, izobrazbe, zdravstvene oskrbe in bivanja. Toda ali bi morali ljudi v tem kontekstu prisiliti k odgovornosti, da prispevajo k družbi in ne postanejo po nepotrebnem odvisni od državne pomoči?

To je eno najspornejših vprašanj današnje politike in eden od razlogov, zaradi katerega se utegnemo navsezadnje strinjati z Millom, je, da ni povsem jasno, kje bi se morali ustaviti, ko enkrat opustimo njegovo načelo svobode. Na primer, ali bi morala država od ljudi zahtevati, da se zdravo prehranjujejo? Bi jih morala prisiliti k redni telovadbi? Ali bi jim morala preprečiti ukvarjanje z nevarnimi športi? Vsak takšen ukrep bi znatno zmanjšal stroške javnega zdravstva, toda zato najbrž ne bomo mislili, da je stopnja vmešavanja v zasebno življenje spreje-

mljiva. V tem primeru torej smemo upravičeno sklepati, da lahko država od ljudi, ki se odločijo za alpinizem in ekstremne športe, legitimno zahteva, naj poskrbijo za svoje zavarovanje, da igra pomembno vlogo pri *izobraževanju* o nevarnosti kajenja, pitja, prehranjevanja z mastno hrano, ležanja pred televizorjem itd., vendar jim vseh stvari kljub tveganosti ne sme *preprečiti*? Kakor pravi Mill, vse to je »nadležnost, ki si jo družba lahko naprti v prid večji dobrini, namreč človeški svobodi.«[1]

Millova obramba svobode proti vmešavanju države razločuje sfero zasebnega delovanja, v kateri bi morali imeti ljudje popolno svobodo delati, kar jim je všeč. Nekatere težave tega načina smo že obravnavali (...), toda zdaj želim raziskati nekoliko drugačno možnost omejevanja države v imenu svobode posameznika. Gre za idejo, da ima sleherna oseba vrsto *človekovih pravic*, v katere oblast ne sme nikoli posegati.

Ideja o človekovih pravicah postaja vse bolj vplivna, odkar je Organizacija združenih narodov leta 1948 potrdila Splošno deklaracijo človekovih pravic, ki natančno določa njihov seznam, za katerega vse države podpisnice jamčijo, da ga bodo glede na svoje državljane spoštovale. Toda samo zasnovo je mogoče zaslediti že mnogo prej v ideji naravnih pravic, ki je igrala ključno vlogo na zgodnejši stopnji liberalne politične filozofije. John Locke, na primer, je trdil, da imajo vsi moški (ali je bila njegova izključitev žensk namerna, je sporno) naravno pravico do življenja, svobode in lastnine. Ko je bila s sklenitvijo družbene pogodbe ustanovljena državna oblast, je zaščito teh pravic prevzela nase kot pogoj ohranitve politične avtoritete. Seznam pravic Splošne deklaracije je bistveno širši in poleg pravic, ki neposredno varujejo svobodo – denimo svobodo gibanja, svobodo vere v boga in svobodo do sklenitve zakonske zveze – vključuje pravice, ki s svojimi posledicami zagotavljajo dostop do materialnih dobrin. Takšne so na primer pravica do dela, pravica do primernega življenjskega standarda in pravica do izobrazbe. V luči naše dosedanje analize svobode jih je mogoče razumeti kot način zaščite svobode posameznikov, saj državljanom zagotavljajo razpoložljivost izbir, do katerih zaradi pomanjkanja sredstev sicer ne bi imeli dostopa.

Pogled na stvari z vidika človekovih pravic ne zastavlja vprašanja, ali so nekatere človeške dejavnosti potencialno škodljive za *druge*. Namesto tega se osredotoča na osebo samo, pri čemer ga zanima, ali lahko odkrijemo nujne pogoje, brez katerih ne more nihče spodobno živeti. O tem, kaj je najboljše življenje za človeško bitje, poskuša ohraniti nevtralni položaj – zato se ne izreka, ali ima neki način življenja večjo vrednost kakor drugi – vendar zatrjuje, da vsi načini, pa naj bo nekdo politični aktivist, vernik, umetnik, kmetovalec ali gospodinja, zahtevajo pogoje, ki jih varujejo človekove pravice. Nekateri izmed teh pogojev so nesporni: nihče ne more spodobno živeti brez svobode mišljenja, komuniciranja ali gibanja; brez primerne prehrane in bivališča; brez možnosti za vzpostavljanje osebnih in poklicnih stikov z drugimi ljudmi itn. Toda druge postavke, ki se pojavljajo na standardni listi človekovih pravic, vključno s prvotno Deklaracijo Združenih narodov, so večji problem. Bržčas so to pravice, za katere želimo, da se v družbah, ki jim pripadamo, izvajajo – posebno, če smo liberalci. Toda lahko se vprašamo, ali so resnično temeljne za človeško življenje v vseh njegovih oblikah.

Pomagajmo si z dvema primeroma. Najprej s pravico do »svobode misli, vesti in veroizpovedi«[2], ki jo Deklaracija Združenih narodov razlaga zelo široko, tako da vključuje svobodo do spremembe verskega prepričanja in svobodo do javnega ali zasebnega prakticiranja katere koli vere. Ker sta versko prepričanje in njegovo prakticiranje vseprisotni lastnosti

1 Navedeno po: John Stuart Mill: *O svobodi*, Krt, Ljubljana 1994; str. 108 (op. p).

2 Gre za 18. člen *Splošne deklaracije človekovih pravic* (op. p).

človeške eksistence, se lahko strinjamo, da bi moral vsakdo imeti možnost do čaščenja boga, branja verskih besedil itn. Toda ali morajo ljudje imeti možnost izbire, katero vero lahko prakticirajo brez omejitev? Ali morajo imeti možnost spreobračanja (pridobivanja tistih, ki so pripadniki drugih ver)? Ali mora država vse vere obravnavati enako ali pa lahko daje prednost eni, nacionalni? V liberalnih družbah je ta pravica pogosto tako razlaga, da zahteva pritrdilni odgovor na vsa zgornja vprašanja. Toda drugod je ta pravica mnogo bolj omejena in težko bi dokazali, da je tamkajšnje življenje človeka nevredno.

Drugič, Deklaracija OZN vključuje izrecno pravico do sodelovanja v politiki. Pravi, da ima »vsakdo pravico sodelovati pri opravljanju javnih zadev svoje države«, in dodaja, da se mora to »izražati v občasnih in poštenih volitvah, ki morajo biti splošne, ob načelu enakosti in tajnega glasovanja ali po kakšnem drugem enakovrednem postopku, ki zagotavlja svobodo glasovanja«.[3] To je spet pravica, ki bi jo navdušeno pozdravili predvsem liberalci, in kakor smo ugotovili že v prejšnjem poglavju, obstajajo dobri razlogi, zakaj hočemo, da so tisti, ki imajo v rokah oblast, demokratično odgovorni ljudstvu kot celoti. Toda če govorimo o človeških pravicah, se moramo vprašati, ali je pravica do sodelovanja v politiki v resnici bistveni del dostojnega življenja. Človeške družbe so tisočletja živele brez podobnih demokratičnih pravic in, četudi so bile po naših merilih prav vse nepopolne, bi težko trdili, da je vsem spodletelo pri zagotavljanju znosnih razmer za življenje svojih članov.

Z drugimi besedami, človekove pravice, kakor so konvencionalno razumljene, je treba razdeliti v dva razreda. V prvem je kratek seznam tistih, za katere lahko s precejšnjo gotovostjo rečemo, da so temeljne za vse ljudi, ne glede na to, kakšen način življenja izberejo. Brez teh pravic bi bilo njihovo življenje vpeto v okove, okrnjeno in ne povsem človeško. Obstaja pa tudi daljši seznam pravic, ki bi jih po našem prepričanju moral uživati prav vsak državljan in ki vzpostavljajo parametre dobro vodene družbe. Vendar so različice daljšega seznama različne, odvisno od tega, kdo ga je sestavil. Različica, ki jo podpirajo liberalne družbe, se utegne ločiti od tiste, ki jo podpirajo družbe z drugačnim kulturnim ozadjem, denimo, islamske in vzhodnoazijske države s konfucijanskim ali budističnim izročilom. Glede na to bi bilo mogoče sklepati, da pravic, ki se pojavijo na enem samem daljšem seznamu, na kratkem pa ne, strogo vzeto ne bi smeli imenovati človekove pravice. Ko so francoski revolucionarji leta 1789 strnili svoja načela, so dobili *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana*. Če se ravnamo po njih, bi lahko pravice, ki sodijo na daljši seznam, imenovali državljanske pravice. S tem želimo reči, da gre za pravice, ki bi morale biti priznane kot osnovno sredstvo za zaščito posameznika *v naši politični skupnosti*; kar hkrati pomeni, da lahko drugod prevladajo drugačne pravice – takšne, ki se prekrivajo z našimi, niso pa povsem iste.

Na začetku poglavja sem pokazal, da je ideja o individualni svobodi v liberalnih družbah pognala globoke korenine. Toda odkrili smo, da je ideja svobode, v katero vlada nikakor ne sme posegati, v resnici dokaj problematična. Ko smo začeli raziskovati, kaj svoboda dejansko pomeni, smo ugotovili, da pogosto sploh ni mogoča brez pozitivnih ukrepov vlade oziroma brez zagotovitve virov, ki ohranjajo odprte možnosti in pogoje, pod katerimi lahko ljudje svobodno in obveščeno izbirajo. Poleg tega smo odkrili, da ni enostavnega načina obrambe področja, na katerem dejanja posameznika zadevajo le njega samega in nikogar drugega. In končno, spoznali smo, da raba človekovih pravic za vzpostavitev absolutnih meril, ki bi se jih morale držati vse vlade, deluje le, če je seznam pravic kratek in osnoven. Daljši seznam državljanskih pravic se bo povsem legitimno

3 Gre za 21. člen Splošne deklaracije človekovih pravic (op. p).

razlikoval od družbe do družbe, kar pomeni, da je stvar politične razprave. Tudi za pravice, ki so se nekoč zdele temeljne, se lahko pozneje izkaže, da so družbeno škodljive (ustanovni očetje Združenih držav Amerike so hoteli zagotoviti, da bo državljanska milica vselej pripravljena za obrambo dežele; od tod Drugi amandma k ustavi, ki podeljuje vsakemu ameriškemu državljanu pravico do nošnje orožja – se pravi pravico, ki današnjim zakonodajalcem preprečuje sprejetje učinkovitih ukrepov, s katerimi bi nadzirali razširjanje strelnega orožja.)

Svoboda je torej izredno pomembna politična vrednota, a spet ne toliko, da bi zaradi nje morali postaviti absolutne meje politični avtoriteti. Posebno v demokraciji so nerešena številna vprašanja: vprašanje o uporabi virov za nadaljnji napredek svobode; vprašanje o svobodi in družbeni odgovornosti; vprašanje o pravicah, ki bi jih morali imeti vsi državljani. Pri iskanju odgovorov se bodo ljudje sklicevali na različna načela – na enakost, poštenost, obče dobro, spoštovanje narave itn. Nadaljnje razprave bodo nekatere svoboščine izpostavile in jih zavarovale kot temeljne pravice, morda v ustavi. Toda s tem ne bo rečena zadnja beseda. Z družbenimi spremembami, novimi potrebami in problemi se bo spreminjala tudi oblika same svobode. Kdo bi si lahko pred dvajsetimi leti zamišljal, da bodo prav kmalu v središču razprav o individualni svobodi vprašanja o dostopu do interneta, elektronskega nadzora in lastništva nad geni? In kdo lahko predvidi, katera vprašanja bodo aktualna čez dvajset let?

Prevedel Andrej Adam

Prevedeno po David Miller, *Political Philosophy: A Very Short Introduction;* Oxford University Press, New York 2003.

David Miller

Pravičnost

Pravičnost je povezana s problemom nagrajevanja in kaznovanja ter vprašanjem enakosti. Toda kako naj jo definiramo? Po zelo stari opredelitvi, ki jo je predlagal rimski cesar Justinijan, je »pravičnost trajna in stanovitna volja vsakomur dati, kar zasluži«. To nemara ni posebno poučno, vendar nas vsaj napoti v pravo smer. Prvič, opredelitev poudarja, da se pravičnost nanaša na pravilno obravnavanje vsakega posameznika; pri čemer ni pomembno, ali je družba nasploh uspešna ali revna, kulturno bogata ali ne. S tem ne mislimo reči, da idejo pravičnosti za *skupine* lahko opustimo – ne nazadnje si jo bomo ogledali že v naslednjem poglavju – toda primarno vprašanje pravičnosti zadeva obravnavo posameznikov. Drugič, del opredelitve, ki govori o »trajni in stanovitni volji«, nas opominja na osrednji vidik pravičnosti, da obravnavanje ljudi ne sme biti samovoljno. Se pravi, obravnava neke osebe mora biti vedno dosledna, poleg tega mora biti dosleden odnos *do* različnih ljudi: če imava s prijateljem podobne lastnosti ali se obnašava enako, morava biti, odvisno od okoliščin, deležna enakih ugodnosti oziroma enake kazni.

Dejstvo, da pravičnost zahteva doslednost pri obravnavi ljudi, pojasni, zakaj je pravično delovanje tako pogosto stvar upoštevanja *pravil* ali aplikacije *zakonov*. Pravila in zakoni, ki predpisujejo, kaj je v danih okoliščinah treba narediti, so namreč porok doslednosti. Vendar doslednost sama še ni dovolj za pravičnost. To nam postane jasno, če si zamislimo pravilo, ki zahteva, da je treba vse rdečelase ljudi usmrtiti ali da morajo vsi, katerih imena se začnejo s črko »D«, plačati dvakratni davek. Podobni primeri razkrivajo, da je za pravičnost potrebna *relevantnost* oziroma da morajo biti razlike pri obravnavanju ljudi utemeljene na relevantnih podlagah. Rečeno hkrati implicira, da pravičnost zahteva enakost. Kjer ni relevantne

podlage za razlikovanje, bi moral biti vsakdo obravnavan enako. Kako je z enakim obravnavanjem v praksi, je stvar raziskave, toda poudarimo lahko drugi element pravičnosti – poleg enostavne doslednosti – in sicer zahtevo, da je, če ni relevantnih razlogov za razlikovanje, ljudi treba obravnavati enako.

K temu lahko dodamo še tretji bistveni element: idejo proporcionalnosti [sorazmernosti]. Če so ljudje različno obravnavani in so razlike utemeljene z relevantnimi razlogi, nam ideja proporcionalnosti naroča, da mora biti način obravnave sorazmeren z njihovimi deli oziroma tistimi lastnostmi, zaradi katerih je neenakost upravičena. Na primer, mnogim se zdi utemeljeno, da bi morali ljudi, ki v službah trdo delajo, bolje plačati. Toda zaradi pravičnosti moramo upoštevati proporcionalnost: če je Novak dvakrat produktivnejši kakor Krajnc, bi moral dobiti plačano dvakrat in ne desetkrat več.

Iz Justinijanove formule smo tako izvlekli kar nekaj informacij o pravičnosti. Toda ni nam še uspelo natančneje povedati, zakaj bi morala biti pravičnost ljudem sploh zagotovljena, in tudi ne, na kakšni podlagi, če sploh kakšni, so razlike pri obravnavanju ljudi upravičene. Na ta vprašanja v resnici ni preprostih odgovorov. Deloma je razlog ta, da se ljudje pogosto ne strinjajo, kaj pravičnost od njih zahteva, ko se znajdejo v nekem položaju; deloma pa bo vsak ponujeni odgovor precej odvisen od tega, kdo koga obravnava, kako pri tem ravna in v kakšnih okoliščinah. Naše ideje o pravičnosti so potemtakem dokaj *kontekstualne*, kar pomeni, da moramo, še preden se odločimo, ali je neki predpis oziroma sklep pošten, poznati okoliščine, v kateri je bil uporabljen. Naj to ponazorim.

Denimo, da mi je bilo zaupano sto funtov. Razdeliti jih moram med pet ljudi, ki stojijo pred mano in čakajo na svoj delež. Kaj mi narekuje pravičnost? Za zdaj ne veliko: pravi mi, da jih moram obravnavati dosledno, da morajo biti morebitne razlike pri tem utemeljene z relevantnimi razlogi in da mora biti razdelitev proporcionalna. Postavimo zdaj naš primer v različne kontekste in si oglejmo, kaj zahteva porazdelitev sama. Recimo, da vsa peterica dela zame in da je sto funtov dodatek k tedenski plači. V tem primeru moram razmisliti, koliko je vsakdo med njimi prispeval k skupnemu podjetju, in jih sorazmerno s tem nagraditi. Druga možnost je, da delam v dobrodelni ustanovi. Zdaj moram dodeljeni denar razdeliti med lačne, da si bodo lahko kupili hrano. V tem primeru moram poskusiti oceniti, kakšne so relativne potrebe peterice, in dati največ tistemu, ki največ potrebuje. In še: sto funtov je lahko nagrada za najboljši esej. Tokrat pravičnost zahteva, da moram celoten znesek dati tistemu, ki je predložil najboljše delo. Sto funtov je lahko tudi majhen loterijski dobitek, peterica pa skupaj z mano sestavlja skupino, ki ga je priigrala. V tem primeru je jasno, da si moramo znesek razdeliti po enakih deležih.

Večini bralcev se bodo moji predlogi, kako bi bilo treba razdeliti denar v različnih okoliščinah, zdeli bolj ali manj samoumevni. Čeprav je pravičnost sama po sebi zapletena, to kaže, da intuitivno zelo dobro razumemo, kaj je pravično v praksi. Glede na to je pravičnost bolj kakor merilnemu traku podobna škatli z orodjem: če je pred nami težavna naloga – ki zahteva sprejetje odločitve ali uporabo nekega pravila – večinoma vemo, katero orodje je treba izvleči in uporabiti. Toda težje je to védenje izraziti s splošnimi načeli oziroma podati *teorijo* pravičnosti. Filozofi se kljub temu trudijo. Ker prej ali slej naletimo na primere, pri katerih si naše intuicije bodisi nasprotujejo bodisi jih sploh nimamo, takšno teorijo tudi potrebujemo. To še posebno velja, ko moramo presojati o *družbeni* pravičnosti – namreč o pravičnosti celotne družbe in ne zgolj o pravičnih odnosih med posamezniki. To kontroverzno idejo bom raziskal pozneje, zdaj pa sem bom lotil splošnih načel pravičnosti, ki jih uporabljamo tudi v preprostih primerih, kakršni so bili zgornji.

Za začetek omenimo, da pravičnost zelo pogosto nima opravka le s tem, kakšne obravnave so

deležni ljudje, temveč zadeva tudi postopek, ki se ga je treba držati za dosego pravičnega rezultata. To je razvidno, če pomislimo na kazensko pravo. Seveda je pomembno, da so nedolžni izpuščeni in da so krivi kaznovani sorazmerno s storjenim zločinom – prav to namreč zahteva pravičen rezultat. Toda pomembno je tudi, da na poti do obsodbe niso bili kršeni ustrezni postopki. Tako mora biti obema stranema v postopku dovoljena predstavitev primera, tudi sodnik ne sme izkazovati interesa, zaradi katerega bi navijal za na eno stran ipd. Takšni postopki so pomembni deloma zato, ker zagotavljajo, da bo razsodba pravilna, poleg tega izkazujejo ustrezno spoštovanje do obtoženih, ki želijo imeti možnost razlage svojega primera in biti obravnavani po istih pravilih kakor vsi drugi obtoženci. Predstavljajte si samovoljnega sodnika, ki bi pred vsako odločitvijo pogledal v čajne lističe, in si zamislite, da bi bile nekega dne vse njegove razsodbe pravilne. Ali bi bilo pravici zadoščeno? Obtoženci ne bi pritrdili in mi prav tako ne. (Raziskave so v resnici pokazale, da ljudje v okoliščinah, ki jih obvladuje samovolja, namenjajo mnogo več skrbi vprašanju, ali bodo deležni poštenih postopkov, kakor temu, kako se utegne končati njihov primer.)

V nekaterih primerih je pravičnost *v celoti* stvar postopka, s katerim pridemo do odločitve. Tukaj ni neodvisnih meril, veljavnih za oceno končnega rezultata. Na primer, če je treba opraviti umazano ali nevarno delo in ni nikakršnega razloga, da bi ga morala opraviti točno določena oseba (ker to delo ne zahteva posebnega strokovnega znanja), lahko izbiramo z žrebanjem. Postopek je pošten, ker imajo vsi enako možnost, da bodo izbrani. Podobno je, če mora neka ekipa izbrati vodjo in o tem glasujejo. Postopek je spet pošten, ker so preference vseh enako upoštevane. Občasno so bili takšni postopki uporabljeni tudi za odločanje o pomembnejših vprašanjih. Metoda naključne izbire, denimo, je bila uporabljena pri odločanju, kdo bo vpoklican v vojsko ali kdo bo zasedel službo v državnem uradu. Toda na splošno nasprotujemo razumevanju pravičnosti, ki bi bila v celoti stvar postopka. Želimo si takšnih postopkov, ki ne vodijo le do naključnih rezultatov, temveč so pošteni v nekem bolj temeljnem smislu.

Na podlagi katerih načel se torej odločamo, ali so rezultati pošteni? Glede na to, kar je bilo zgoraj rečeno o temeljnem pojmu pravičnosti, se zdi, da je samoumeven kandidat enakost. Se pravi, pri porazdeljevanju česar koli že mora vsakdo dobiti enak delež. Zgoraj smo to načelo uporabili pri loterijskem dobitku, veljavno pa je tudi splošneje, ko gre za porazdelitev neke dobrine ali nekega stroška in nimamo nobenega tehtnega razloga, da bi delali razlike med morebitnimi prejemniki. V takšnih primerih podpirata enakost dva razloga. Prvi je preprosto ta, da bi bila brez tehtnih razlogov, ki bi omogočali razlikovanje, vsaka drugačna porazdelitev neke dobrine ali stroška samovoljna. Drugi razlog pa je, da bomo verjetneje naredili več dobrega za vse okoli nas, če bodo dobrine in stroški porazdeljeni enakomerno. Vrnimo se k našemu primeru in predpostavimo, da ne vem ničesar o peterici, ki zahteva sto funtov, moram pa se odločiti, ali naj znesek izročim samo enemu, izbranemu po naključju, ali naj dam vsem enako. Po postopkovni plati sta pošteni obe odločitvi, toda rezultat druge je verjetno boljši, kajti če so vse druge stvari enake, se bo nekomu zdelo več vrednih gotovih dvajset funtov kakor negotovih sto. Podobno bi bilo, če bi se pokazalo, da vsa peterica strada. Če bi dal celoten znesek enemu samemu, bi lahko drugi štirje umrli. Seveda obstajajo okoliščine, ko drži ravno nasprotno, ko za preživetje potrebujete sto funtov in si z dvajsetimi ne morete prav nič pomagati. Če bi vedel, da to drži za našo peterico, bi moral izbirati na slepo srečo. S tem bi imel možnost preživetja vsakdo med njimi, čeprav majhno, v razmerju ena proti pet. Toda takšni primeri so izjemni. Na splošno je bolje, da so dobrine porazdeljene enako, in isto velja za stroške – širše ko jih razdelimo, manjša je možnost, da bo kdo hudo trpel.

Eno izmed načel pravične porazdelitve je potemtakem enakost in nekateri politični filozofi so trdili, da je to tudi *edino* načelo. Po njihovem je vsa pravičnosti v enakosti. Sam sem prepričan, da s tem pomešamo formalno načelo, ki je vsebovano v sami opredelitvi pravičnosti – namreč, da morajo biti vsi ljudje obravnavani enako, razen če med njimi ni relevantnih razlik – s stvarnim načelom, po katerem morajo vsi tudi dejansko dobiti enake deleže dobrin ali biti obremenjeni z enakimi stroški. Toda tega ne bi smeli pomešati, ker *so* relevantne razlike med ljudmi zelo pogoste. To je posebno jasno pri kaznovanju. Nihče ni nikoli mislil, da vsakdo – nedolžen ali kriv, množični morilec ali tisti, ki je zgolj napačno parkiral – zasluži enako kazen. Povsem isto velja tudi za porazdeljevanje dobrin.

Dober razlog za neenako obravnavanje ljudi so različne potrebe, ki jih imajo. Nihče ne nasprotuje, da dobijo lačni ali bolni več sredstev kakor siti in zdravi – vsaj dokler niso njihove potrebe posledica neodgovornega vedenja. Vendar ne soglašajo vsi, da tako zahteva pravičnost. Obstaja dolga tradicija, po kateri je pomoč pomoči potrebnim stvar dobrodelnosti; nečesa, k čemur je ljudi treba spodbuditi, ne moremo pa tega od njih zahtevati. [...] Toda, ko je država začela prevzemati odgovornosti, ki so bile pred tem rezervirane za manjša občestva – religiozne skupnosti, obrtniške cehe ipd. – so postale potrebe pomemben element socialne pravičnosti. Od države se danes pričakuje, da bo vsakemu državljanu zagotovila prihodek, ki bo zadostoval za pokritje osnovnih potreb po hrani, obleki, ustrezni zdravniški oskrbi itn.

Vendar, ali je mogoče razlikovati med resničnimi potrebami in drugimi zahtevami, ki jih utegnejo ljudje postaviti v imenu pravičnosti? Nekateri kritiki menijo, da so potrebe kakor črna luknja, v kateri bi bržčas izginili vsi družbeni viri, če bi pravičnost zahtevala od nas, naj jim zadostimo. Kaj torej pomeni, nekaj potrebovati? Pomeni trpeti pomanjkanje nečesa temeljnega, pri čemer to, kar je temeljno, delo-ma določajo standardi družbe, ki ji pripadate. Nekatere potrebe so vsesplošne, ker zadevajo telesne zmožnosti, ki so življenjsko pomembne za vsa človeška bitja. Ljudje morajo užiti določeno količino kalorij na dan, biti morajo ustrezno prehranjeni, potrebujejo dostop do čiste vode, da se ne nalezejo bolezni itn. Toda druge potrebe so bolj spremenljive, odvisne od pričakovanj družbe, v kateri nekdo prebiva. Biti zadostno oblečen je potreba vsakogar, toda kaj obvelja kot zadostno, se bo od kraja do kraja razlikovalo. Tudi mobilnost – možnost gibanja iz kraja v kraj – potrebuje vsakdo, toda obseg in način mobilnosti se bosta prav tako razlikovala. Potrebe so torej serije zahtev, ki morajo biti izpolnjene, da bo življenje posameznika v družbi, ki ji pripada, dostojno. Nekoliko so odvisne od družbe (relativne), a zato še ne zgolj subjektivne, kakor trdijo kritiki. V gospodarsko razvitih družbah je mogoče izpolniti vse resnične potrebe in še vedno ohraniti veliko sredstev za druge namene. V teh družbah je v resnici toliko sredstev, da bi lahko z njimi zadostili vsem (lokalno opredeljenim) zahtevam; če bi le obstajala politična volja.

Če so neenake potrebe eden izmed bistvenih razlogov za opustitev enakosti, predstavljajo neenake zasluge oziroma odlike drugega. Spet se moramo vprašati, kaj pomeni, zaslužiti si nekaj. To pomeni ravnati tako, da je na vaša dejanja treba odgovoriti s posebnim načinom obravnave. Nekdo zasluži naklonjeno obravnavo – nagrado, dohodek, plačilo – za dejanja, ki so v očeh drugih vredna občudovanja; na primer za porabo časa in truda pri projektu, ki drugim koristi. Nenaklonjeno obravnavo – grajo ali kazen – pa zasluži, če so njegova dejanja vredna obžalovanja, če, denimo, drugim škodijo. Osnova za zaslugo se od primera do primera razlikuje, tako da ne moremo natančneje povedati, kaj mora posameznik storiti v ta namen. Vendar velja poudariti povezavo med zaslužnostjo in odgovornostjo. Zasluženo mora biti odvisno od dejanj oziroma del, za katera smo odgovorni. Nekdo se lahko izogne

kazni, če pokaže, da ni odgovoren za vedenje, ki je povzročilo škodo; denimo, če je bil nekaj prisiljen storiti ali če je bil neprišteven. Enako velja za pozitivna dejanja. Ne moremo si lastiti zaslug za dejanja, ki jih nismo nameravali storiti in katerih posledic nismo pričakovali. Če neznancu rešim življenje, zaslužim neko nagrado – vsaj iskreno zahvalo. Toda če ga v naglici grobo odrinem s poti in se nato izkaže, da ga je zato zgrešila krogla iz morilčevega orožja, si ne zaslužim nič takega. Ker mu življenja nisem nameraval rešiti, tudi ne morem trditi, da sem za to zaslužen.

Večina ljudi meni, da je zaslužnost osrednji pojem pravičnosti. Toda tako kakor načelo potrebe je bilo tudi načelo zaslužnosti deležno napadov iz različnih taborov. Kritiki pogosto ugotavljajo, da ga je vse prelahko mogoče zlorabiti za upravičevanje velikih neenakosti v prihodkih oziroma blaginji, in res posamezniki z visokimi plačami vneto trdijo, da je njihov prispevek k družbi tolikšen, da njihove plače niso nič več kakor zgolj primerna nagrada za opravljeno delo. Toda morda to ni toliko problem samega pojma zaslužnosti kolikor vprašanje natančnega merjenja velikosti prispevkov. Bolj filozofski ugovor zoper zaslužnost tako stavi na stališče, da ljudje nikoli niso zares odgovorni za svoje vedenje, kar je izrecen pogoj za upravičevanje zaslužnosti. Ozrite se na delo, ki ga je nekdo opravil, in odkrili boste vrsto vzrokov, ki se raztezajo daleč onkraj možnosti vplivanja te osebe. Rodila se je z nekaterimi sposobnostmi in nagnjenji, vključno z nagnjenjem, da se odloča za ena ravnanja in ne za druga, druga pa so ji vcepili v njeni družini, tako da gre 'zasluga' za dobro vedenje ali 'grajo' njenim genom in staršem. Ta ugovor zoper zaslužnost zastavlja temeljna vprašanja o osebni odgovornosti, ki jih tukaj ne morem obravnavati, vendar mislim, da je vredno pokazati, kako radikalen korak bi bil, če bi hoteli idejo v celoti opustiti. Če bi ljudi popolnoma prenehali hvaliti in grajati, nagrajevati in kaznovati, bi se naše družbeno medsebojno vplivanje bistveno spremenilo. Drugih v resnici sploh ne bi obravnavali kot *ljudi*. Ko to spoznamo, lahko vidimo, da pravo vprašanje ni, ali mora zaslužnost igrati kakšno vlogo pri razumevanju pravičnosti, temveč kako velika naj bo ta vloga in zlasti koliko naj odloča o distribuciji materialnih virov, kakršna sta dohodek in bogastvo.

Potrebe in zaslužnost sta dva najbolj temeljna razloga, zakaj pravičnost od nas lahko zahteva, da ljudi obravnavamo različno. Poleg njiju obstajajo še drugi, manj temeljni razlogi. Na primer, ljudje imajo pogosto legitimna pričakovanja, kako bi jih bilo treba obravnavati, pri čemer ta pričakovanja nimajo nič opraviti s potrebami ali zaslužnostjo. Včasih je spoštovanje teh pričakovanj pravično. Obljuba in pogodbe to jasno ponazarjajo. Vrnimo se k zgornjemu primeru. Če sem enemu od peterice obljubil sto funtov, je to lahko dovolj dober razlog, da mu dam celoten znesek. Restitucija [povračilo] oziroma kompenzacija predstavlja naslednji razlog, ki lahko upraviči posebno obravnavo. Če je bil nekdo po krivici prikrajšan za dobrine, ki so mu pripadale, ima pravico do povrnitve. Če to ni mogoče, ima pravico do nadomestila z drugimi dobrinami v enaki vrednosti. (Te razloge opisujem kot manj pomembne, ker predpostavljajo, da so bila pričakovanja oblikovana v kontekstu, ki je v osnovnem pomenu že pravičen.) Tako znova vidimo, da je pravično ravnanje celovito; da je vprašanje, ali je nekdo dobil, kar mu pripada, določeno predvsem s kontekstom.

Dosedanje raziskovanje pravičnosti je bilo splošno. Nisem se spuščal v vlogo vlad pri njenem uveljavljanju. V nadaljevanju poglavja bi zato rad raziskal pojem *družbene* pravičnosti oziroma idejo, da z ustanovitvijo vrste socialnih in političnih institucij lahko zagotovimo pravično porazdelitev dobrin in stroškov v celotni družbi. Ideja se je prvič pojavila v poznem 19. stoletju, skozi celotno dvajseto pa je bila v središču političnih razprav. Gre za zahtevo, da se mora država bistveno bolje vključiti v porazdelitev dobrin, kakor je bilo mogoče – četudi so

si njeni člani to želeli – v državah predhodnih obdobij. Gre tudi za sporno idejo: če je bila pravičnost kot taka tarča napada le peščice skrajnih skeptikov, je bila družbena pravičnost tarča posmeha predvsem desnih libertarcev. Po njihovem družbena pravičnost razjeda osebno svobodo, posebno ekonomsko, ki jo zahteva tržno gospodarstvo.

Oglejmo si nekoliko podrobneje napad na družbeno pravičnost. Kritiki, kakršen je avstrijski ekonomist in filozof Friedrich Hayek, so dokazovali, da je že samo govorjenje o družbeni pravičnosti v osnovi zmotno. Hayek meni, da je pravičnost v svojem temelju lastnost individualnih dejanj. Dejanje je torej nepravično, če krši splošno pravilo, ki ga je postavila družba, da bi omogočila sodelovanje svojih članov. Kraja je torej nepravična, ker krši pravilo, ki varuje lastnino. Toda če pogledamo, kako so v družbi porazdeljeni posamezni viri – denar, lastnina, možnosti zaposlitve itn. – ne moremo opisati te razdelitve niti kot pravične niti kot nepravične, saj ni posledica dejanj ali odločitev posameznega akterja, temveč dejanj in odločitev milijonov posameznikov, pri čemer nihče ni nameraval ustvariti prav takšnega ali kakšnega drugega rezultata porazdelitve.

Hayek ima nedvomno prav, ko opozori, da »družbene distribucije« v sodobnih kompleksnih družbah ne moremo pripisati nobenemu posameznemu agentu. Toda pri tem spregleda, da so glavne poteze distribucijskega vzorca, kakršnega opažamo v okolju, odvisne od institucij, ki smo jih, zavestno ali ne, ustvarili sami. Primerov je veliko: prevladujoča pravila pri sklepanju pogodb in upravljanju lastnine; davčni sistem; višina javnih stroškov za zdravstvo, šolstvo, zaposlovanje, stanovanjski sklad itn. Vse te institucije je mogoče spremeniti s politično odločitvijo. Če pustimo stvari takšne, kakršne so, je to enako odločitvi, da sprejemamo obstoječo porazdelitev družbenih virov. Poleg tega lahko razumemo, če že ne v vseh podrobnostih, pa vsaj na splošno, kakšne bodo posledice predlagane institucionalne spremembe. V tej meri je porazdelitev virov v družbi – kdo dobi katero dobrino, kako široka bo delitev dohodkov itn. – nekaj, kar je v demokraciji pod našim kolektivnim nadzorom. Potemtakem je povsem razumno vprašati, kakšna naj bi bila videti poštena porazdelitev družbenih virov oziroma kaj od nas zahteva družbena pravičnost.

Toda s tem še ni rečeno, da bi morali težiti k družbeni pravičnosti. Hayekova druga trditev namreč pravi, da bi poskus uskladiti porazdelitev družbenih virov s favoriziranim načelom distributivne pravičnosti uničil ekonomsko svobodo in s tem gos, ki leže zlata jajca. Vzemimo, da je Hayekova trditev pravilna – da je tržno gospodarstvo zares najučinkovitejši način organiziranja proizvodnje in menjave ter da bi vsaka alternativa v gospodarsko razvitih družbah privedla do nesprejemljivega znižanja življenjskih standardov. Vprašanje je torej, ali je težnja k družbeni pravičnosti že zavračanje tržnega gospodarstva ali pa si je za pravičnost mogoče prizadevati tudi *v* tržnem gospodarstvu – vendar pravilno zasnovanem in z drugimi institucijami, ki delujejo hkrati z njim.

Če hočemo poiskati odgovor, si moramo ogledati različne razlage pojma družbene pravičnosti. Najbolj radikalna različica, ki jo sprejemajo marksisti in nekateri komunitarni anarhisti, [...] oklesti družbeno pravičnost na načeli enakosti in potrebe. Po tem stališču je pravična tista družba, v kateri vsak član prispeva po svojih najboljših sposobnostih, medtem ko so viri razdeljeni v skladu s potrebami; kar vključuje, da se tudi vsak presežek deli na enake dele. Tukaj ni prostora za idejo, da ljudje potrebujejo spodbudo ali da za svoj prispevek zaslužijo materialno nagrado. Ali takšna družba more obstajati? V majhnem merilu nedvomno. Poznamo številne primere skupnosti, v katerih člani uveljavljajo to radikalno različico pravičnosti. Večina jih temelji na religiji. Religiozna avtoriteta vzdržuje etos, ki vsakemu članu nalaga delo za skupno dobro skupnosti brez pričakovanja kakršnega koli osebnega poplačila. Obstajajo pa tudi pri-

meri posvetnih skupnosti, ki dosegajo isti cilj – najznamenitejši so kibuci v Izraelu. A v vseh teh skupnostih shajajo brez trga, vsaj znotraj njih. Opirajo se na to, kar se včasih imenuje »moralna pobuda«. To pomeni, da so ljudje pripravljeni prispevati bodisi zato, ker preprosto verjamejo, da bi morali, ali zato, ker jih k temu sili občutek, da jih opazujejo sosedje.

Postavlja se vprašanje, ali je mogoče tudi v veliki družbi uveljavljati pravičnost v tej obliki. Zdi se, da neformalno usklajevanje vedenja ljudi, ki deluje v majhni skupnosti, v veliki odpove. Zato mora biti ekonomija tukaj bodisi tržno zasnovana in ljudem dajati spodbude, da proizvajajo vire, ki jih drugi želijo uporabljati, ali pa jo mora voditi država, kar zahteva osredotočeno načrtovanje proizvodnje in usmerjanje posameznikov v skladu z načrtom. V teoriji si je sicer mogoče zamisliti osredotočeno in plansko tržno gospodarstvo, ki se ne bi opirali na materialne spodbude – toda v praksi se je pokazalo, da tega ni mogoče doseči. (Sredi 20. stoletja sta komunistična režima na Kitajskem in Kubi poskušala zamenjati materialne spodbude z moralnimi, toda poskus ni bil nikjer uspešen.) Videti je torej, da težnja k družbeni pravičnosti v radikalni obliki zahteva opuščanje trga in rekonstrukcijo družbe na povsem drugačnih, komunitarnih temeljih.

Toda obstaja tudi manj radikalna različica družbene pravičnosti. Sprejemajo jo številni demokratični socialisti in mnogi sodobni liberalci. Po tem pogledu družbena pravičnost zahteva enako porazdelitev le nekaterih družbenih dobrin. Enake morajo biti predvsem državljanske pravice, npr. volilna pravica in svoboda govora. Podobno velja za nekatere dobrine, ki so razdeljene na podlagi potreb. Tako mora vsakdo imeti zagotovljen ustrezen dohodek, dostop do stanovanja, do zdravstvene oskrbe itn. Toda porazdelitev drugih virov ni nujno enaka, dokler obstajajo za vse enake možnosti, da si pridobijo večji delež. Te neenakosti je mogoče utemeljiti na podlagi zaslug ali ideje, da bodo vsi v družbi pridobili, če bodo ljudje zaradi materialnih spodbud delali več ter proizvajali blagá in storitve, ki jih želijo drugi.

Morda je najvplivnejša tovrstna razlaga družbene pravičnosti tista, ki jo je razvil John Rawls. V knjigi *Teorija pravičnosti* je poskušal dokazati, da mora pravična družba izpolniti tri pogoje. Prvič[1], vsakdo mora imeti pravico do najobsežnejšega celovitega sistema temeljnih svoboščin (vključno s političnimi svoboščinami, kakršna je volilna pravica), ki je združljiv s podobnim sistemom svoboščin za vse. Drugič, družbeni položaji, ki prinašajo večje prednosti – na primer delovno mesto z visoko plačo – morajo biti dostopni po načelu enakih možnosti. Tretjič, neenakost v dohodku in premoženju je upravičena, če je mogoče pokazati, da je v korist tistim, ki so v najslabšem položaju – z drugimi besedami, če spodbudijo povečanje celotne družbene proizvodnje in tako omogočijo, da je več sredstev preusmerjeno k tistim na dnu.

Rawlsova teorija družbene pravičnosti izrecno odpira prostor za tržno gospodarstvo: formulacija njegovega tretjega načela dopušča možnost, da ljudje obdržijo del dobička, ki so ga ustvarili s proizvodnjo blaga in storitev, namenjenih trgu, če naj bodo zadostno spodbujeni za trdo delo in kar najproduktivnejšo izrabo svojih talentov. To spodkoplje Hayekovo trditev, da sta družbena pravičnost in svoboda trga nasprotujoča si cilja. Po drugi strani pa bi bilo tržno gospodarstvo, upravljano po Rawlsovih načelih, precej drugačno od gospodarskih sistemov, ki obstajajo v večini današnjih liberalnih demokracij.

Začnimo prikaz te drugačnosti z Rawlsovo precej radikalno idejo enakosti možnosti. Po njegovem ni dovolj, da so ugodni položaji dodeljeni tistim, ki lahko v trenutku izbire pokažejo, da so zanje bolje usposobljeni. Kandidati bi

1 Pri prevodu Rawlsovih treh zahtev se opiram na delo Willa Kymlicke *Sodobna politična filozofija: uvod*, ki je lani izšla v zbirki Temeljna dela založbe Krtina. Primerjaj predvsem strani 94–95, na katerih najdemo citat iz Rawlsove *Teorije pravičnosti*.

morali imeti tudi enake možnosti za pridobitev usposobljenosti, kar pomeni, da bi morali ljudem z enako nadarjenostjo in motivacijo že ob samem rojstvu omogočiti enake možnosti – v šoli in nasploh. Jasno je, da smo v obstoječih družbah še zelo daleč od uresničitve takšnih zahtev. In še, Rawlsovo tretje načelo, običajno imenovano »načelo razlike«, dopušča neenakost le tedaj, če je mogoče pokazati, da koristi tistim v najslabšem položaju. V praksi bi to pomenilo, da morajo vlade predpisati takšne davčne stopnje, ki bodo zagotovile nenehno redistribucijo dobrin od bogatih k revnim, dokler ne bo dosežena točka, ko bo začela produktivnost tistih v boljšem položaju upadati in z njo davčni donos. Čeravno ima večina demokratičnih držav davčni sistem, ki je do neke mere redistributiven, te zahteve ne izpolnjuje nobena. Davke urejajo tako, da je vsem državljanom zagotovljena ustrezna raven socialnih uslug, toda nobena vlada ne poskuša »pritisniti na bogate, dokler ne bodo tanko piskali«, kakor je predlagal nekdanji laburistični finančni minister Denis Healey.

Moje stališče je, da bi morala teorija družbene pravičnosti ohraniti prvi dve Rawlsovi načeli – načelo svobode in načelo enakih možnosti – medtem ko bi načelo razlike morala zamenjati z dvema drugima. Prvo se nanaša na zajamčeni socialni minimum. Razumeti ga je treba v luči potreb, ki jih moramo potešiti, če hočemo vsem državljanom omogočiti dostojno življenje. Zgoraj sem že pokazal, da ta minimum ni določen, temveč se spreminja od družbe do družbe in tudi skozi čas. Drugo je načelo zaslužnosti: razlike v zaslužku in premoženju bi morale biti sorazmerne z relativnimi prispevki posameznikov, kar bi izmerili z uspehom pri proizvodnji blaga in uslug, ki jih ljudje potrebujejo in želijo. Podobno kakor za Rawlsovo teorijo tudi za ti načeli velja, da ne vodita do opustitve tržnega gospodarstva, temveč od države zahtevata ohranitev obsežnega socialnega sistema in takšno ureditev pravnih okvirov za delovanje trga, ki bi ohranila trdno vez med ekonomskim prispevkom ljudi in njihovimi dohodki. To bi zahtevalo nekatere velike spremembe v delovanju kapitalističnega gospodarstva. Obstoječa pravila, ki urejajo posedovanje lastnine in dedovanje, namreč dopuščajo, da si ljudje pridobijo veliko bogastvo na podlagi sreče, podedovanega premoženja, korporativnega položaja ipd., torej dejavnikov, ki niso povezani z njihovim prispevkom družbi. Prizadevanje za družbeno pravičnost nas potemtakem utegne usmeriti k obliki socialističnega trga, na katerem nadzor in lastništvo nad gospodarskimi podjetji ni v domeni zunanjih delničarjev, temveč tistih, ki so v njih zaposleni, se pravi dejanskih proizvajalcev. Dobiček se tako lahko razdeli med tiste, ki so ga dosegli. To ni komunistična utopija, kakršno so podpirali Marx in drugi radikalni socialisti, ker bolj nadarjenim posameznikom in tistim, ki trdo delajo, omogoča uživati sadove njihovega truda. Kljub temu nas vodi daleč onkraj tega, kar je na današnjem političnem dnevnem redu, vsaj kar zadeva liberalne demokracije.

Podobno kakor demokracija je tudi politična pravičnost nedokončan projekt. Naloga političnega filozofa pri tem ni, da zida gradove v oblakih ali da se preveč prilagodi trenutnim političnim razmeram, temveč da nam da osnutek pravične družbe. Danes so mnogi prepričani, da je prizadevanje za pravično družbo zastalo, da so ga ustavili globalizacijski trendi, ki zmanjšujejo moč držav pri uravnavanju tržnega gospodarstva, kakršno zahteva pravičnost.

Prevedel Andrej Adam

Prevedeno po David Miller, *Political Philosophy: A Very Short Introduction;* Oxford University Press, New York 2003.

C. S. Lewis

Človekoljubna teorija kaznovanja

V skladu s človekoljubno teorijo je kaznovati človeka, ker si to zasluži, in toliko, kolikor si zasluži, zgolj maščevanje in zatorej barbarsko in nemoralno. Edina legitimna motiva za kaznovanje sta želja ustrahovati druge s primerom ali želja poboljšati zločinca. Ko je ta teorija združena, kar se pogosto dogaja, s prepričanjem, da so zločini bolj ali manj patološki, se ideja o poboljšanju porazgubi v idejo o zdravljenju in postane terapevtska. Zato se na prvi pogled zdi, da smo prešli z grobega in pravičniškega pojmovanja o povrnitvi zlobnežem, kar si zaslužijo, k usmiljenemu in razsvetljenemu pojmovanju skrbi za duševno bolne. Kaj bi lahko bilo bolj privlačno? ...

Moja trditev je, da ta doktrina, čeprav se zdi usmiljenja polna, dejansko pomeni, da so vsakemu izmed nas v trenutku, ko prekrši zakon, odvzete človekove pravice.

Razlog je naslednji. Človekoljubna teorija odstrani iz kaznovanja pojmovanje o zasluženosti kazni. Toda ta je edina povezava med kaznovanjem in pravičnostjo. Šele kot zaslužena ali nezaslužena je lahko kazen pravična ali nepravična. Pri tem ne trdim, da je vprašanje "Ali je zaslužena?'' edino, ki si ga razumno lahko postavimo o kaznovanju. Povsem upravičeno se lahko vprašamo, ali bo zmožno odvrniti druge in spremeniti zločinca. Toda nobeno od zadnjih dveh vprašanj ni vprašanje o pravičnosti. Nesmiselno je govoriti o "pravičnem ustrahovanju'' ali o "pravičnem zdravljenju''. Od ustrahovanja ne zahtevamo, da je pravično, temveč da odvrne. Od zdravljenja ne zahtevamo, da je pravično, temveč da uspe. Zato ga takrat, ko prenehamo razmišljati, kaj si zločinec zasluži, in razmišljamo samo, kaj ga bo ozdravilo in ustrahovalo druge, že povsem izločimo z območja pravičnosti. Namesto posameznika, subjekta s pravicami, imamo zdaj samo še objekt, pacienta, "primer''.

Razlika bo jasnejša, če se vprašamo, kdo bo kvalificiran za določanje kazni, ko ta ne bo več izhajala iz tistega, kar si zločinec zasluži. Skladno s starim stališčem je problem določitve ustrezne kazni moralni problem. Tako je bil sodnik, ki je kazen prisodil, usposobljena oseba za pravo, kvalificirana za znanost, ki se ukvarja s pravicami in dolžnostmi in ki je vsaj izvorno zavestno upoštevala smernice naravnih zakonov in Biblije ... In ko so (denimo v osemnajstem stoletju v Angliji) dejanske kazni prenasilno prihajale navzkriž z moralnim čutom družbe, so sodniki odklanjali obsojanje in reforma se je končno začela ... Toda vse to se spremeni, ko izpustimo koncept plačila. Edini dve vprašanji, ki si ju smemo zdaj zastaviti o kaznovanju, sta, ali ustrahuje in ali zdravi. Toda to nista vprašanji, o katerih si nekdo sme ustvariti mnenje samo zato, ker je človek. Ne sme si ustvariti mnenja, tudi če je poleg tega, da je človek, po naključju še pravnik, kristjan in moralni teolog ... Samo strokovnjak "penolog'' (naj imajo barbarske stvari barbarska imena), v luči prejšnjega eksperimenta, nam lahko pove, kaj utegne ustrahovati; samo psihoterapevt nam lahko pove, kaj utegne zdraviti. Za nas preostale, govoreče preprosto kot ljudje, bi bilo zaman reči: »Toda to kaznovanje je nagnusno nepravično, nagnusno nesorazmerno z zločinčevo kaznijo.« Strokovnjaki bi popolnoma logično odvrnili: »Toda nihče ni govoril o kazni. Nihče ni govoril o kaznovanju v vašem arhaičnem, maščevalnem pomenu besede. Statistika dokazuje, da ta postopek ustrahuje. Statistika dokazuje, da ta ali oni postopek zdravi. Kaj vas torej muči?«

Ob (tem) zdravniškem pogledu na kaznovanje bi moral biti seveda prestopnik pridržan, dokler ne bi bil zdrav. In seveda so uradniki s pokončno držo edini ljudje, ki lahko rečejo, kdaj to je. Prvi rezultat človekoljubne teorije je torej nadomestitev neke kazni (ki nekako odseva moralno razsodbo družbe glede na

stopnjo vpletenosti zlohotne kazni) z nedoločeno, ki je časovno omejena samo z besedo tistih strokovnjakov – in to niso strokovnjaki za moralno teologijo, tudi za naravne zakone ne – ki jo naložijo. Kdo od nas si ne bi raje želel, če bi stal na zatožni klopi, da mu sodijo po starem sistemu? ...

Če preidemo od kurative k upravičenosti kaznovanja zaradi ustrahovanja, se nam bo nova teorija zdela še bolj alarmantna. Če kaznuješ človeka ..., narediš iz njega "primer'' drugim, ga uporabiš kot sredstvo za cilj; cilj nekoga drugega. To bi bilo samo po sebi zelo nemoralno. Po klasični teoriji kaznovanja je bilo to seveda upravičeno, ker si je človek to zaslužil. To je bilo gotovo, preden se je pojavilo katero koli vprašanje o "primeru v poduk''. Takrat si, kakor pravijo, ubil dve muhi na en mah; ko je dobival zasluženo, je postal zgled za druge. Toda odvzemi zasluženo in celotna moralnost kaznovanja bo izginila. Zakaj, za božjo voljo, bi me kaznovali v dobro družbe na ta način – razen, seveda, če si zaslužim.

Toda to ni najhujše. Če naj upravičenost eksemplaričnega kaznovanja ne bi temeljila na zasluženosti, temveč samo na učinkovitosti svarila, ni nujno, da je človek, ki ga kaznujemo, dejansko storil zločin ... Kaznovanje dejansko krivega človeka, za katerega pa javnost misli, da je nedolžen, ne bo imelo želenega učinka; kaznovanje nedolžnega, če javnost zanj misli, da je kriv, pa bo. Toda vsaka sodobna država je zmožna goljufati pri sodnem procesu. Ko na vsak način potrebujemo žrtev v eksemplarične namene in resnično krive žrtve ni mogoče najti, bo kaznovanje (če želite, mu lahko rečete tudi "zdravljenje'') nedolžne žrtve enako dobro za ustrahovanje, če je javnost mogoče prevarati, da je kriv. Nima smisla spraševati me, zakaj menim, da bi bili naši oblastniki tako nemoralni. Kaznovanje nedolžnega, ki si tega ne zasluži, je nemoralno le, če sledimo tradicionalnemu nazoru, da pravično kaznovanje pomeni zasluženo kaznovanje. ...

Prav zares je pomembno pripomniti, da moj argument doslej ne predpostavlja nobenih zlih namenov človekoljuba in tehta samo tisto, kar je v logiki njegovega stališča. Moja trditev je, da bi dobri ljudje (ne slabi), ki bi dosledno sledili temu načelu, ravnali tako kruto in nepravično kakor največji tirani. V nekaterih ozirih bi lahko delovali celo slabše. Od vseh tiranij je tiranija, ki se iskreno izvaja v dobro žrtev, nemara najokrutnejša. Mogoče je bolje živeti pod roparskimi vitezi kakor pod vsemogočnimi moralnimi prizadevneži. Krutost roparskega viteza včasih lahko počiva, pohlep je tu pa tam mogoče potešiti; toda tisti, ki nas mučijo v naše dobro, nas bodo mučili v nedogled, kajti to počno zaradi odobravanja svoje vesti. Mogoče si bodo s tem res zagotovili nebesa, a bodo obenem napravili pekel na zemlji. Prav njihova dobrota je neznosno žaljiva. Biti "zdravljen'' proti lastni volji in biti ozdravljen stanj, ki jih ne obravnavamo nujno kot bolezenskih, pomeni, da te izenačijo s tistimi, ki še niso duševno zreli, in s tistimi, ki nikoli ne bodo; spadaš k dojenčkom, imbecilom in domačim živalim. Toda biti kaznovani, kakor koli neprizanesljivo, ker smo si to zaslužili, ker bi bili "morali bolje vedeti'', pomeni, da nas obravnavajo kot človeško osebo, ustvarjeno po Božji podobi.

Prevedla Andreja Kališnik

Prevedno po C. S.Lewis: "The Humanitarian Theory of Punishement", v *God In The Dock,* Curtis Brown, London 1970.

Karl Menninger

Zločinskost kaznovanja

Naš sistem za nadzorovanje zločina je neučinkovit, krivičen, potraten. Zdi se, da se dogajanje v zaporih vrti v začaranem krogu – isti ljudje gredo noter in ven in noter in ven. *Komu mar*?

Naši mestni zapori in okrutni prevzgojni domovi ter ogabne kaznilnice so nabito polni. Znano je, da so to nezdrava, nevarna, razvratna, nespodobna, izprijena kriminalna gojišča podlosti. Redko kdo si jih je ogledal tako od blizu, kakor smo si jih nekateri. Malo je takih, ki so slišali ječanje in preklinjanje. Redki so tisti, ki so v tisočih praznih, otopelih obrazih videli mržnjo in brezup. Nekako se vsi zavedamo, kako prezira vredni so zapori. *Hočemo, da so takšni.* In so. *Komu mar?*

Profesionalni zločinci in zločinci velikega kova uspevajo, kakor še nikoli doslej. Hazarderski sindikati so na vrhu moči. Kriminal belih ovratnikov utegne zasenčiti vse druge, a ga večinoma niti ne odkrijejo. Vsem nam kradejo in vemo, kdo tatovi so. Živijo v bližini. *Komu mar?*

Ljudstvo krade na milijone dolarjev hrane in oblačil iz prodajaln, brisač in rjuh iz hotelov, zlatnine in spominkov iz trgovin. Ljudstvo krade in taisto ljudstvo se maščuje z višjimi cenami. *Komu mar?*

Neizogiben zaključek je, da družba *hoče* zločin, *potrebuje* zločin in iz njegovega trenutnega neobvladovanja črpa neizpodbitno zadovoljstvo! Zločin obsojamo; kaznujemo prestopnike; vendar ga potrebujemo. Obred zločina in kazni je del našega življenja ...

Predvidevam, da gre za skupen in obči sporazum, s katerim želimo kar najbolj gospodarno braniti skupnost pred ponavljajočimi se kaznivimi dejanji, kar se pokriva drugimi z našimi namerami. Naše "druge namere" so preprečiti kazniva dejanja, prevzgojiti kaznovane v korist družbe, če je to izvedljivo, in jih zapreti v ječo, zato da se zavarujejo drugi, če kaznovanih *ni* mogoče poboljšati. Toda kako? ...

Odgovoril bom z veliko previdnosti, saj so mogoče napačne razlage. Glede na to, kako velika večina razume besede, si upam trditi, da hudodelstvo *ni* bolezen. Tudi ni obolenje, četudi mislim, da bi *moralo* biti! *Morali* bi ga tako obravnavati in bi ga lahko; a ga večinoma ne.

Za te nejasne trditve obstaja preprosta razlaga. Bolezen je neželeno stanje, ki so ga opisali in opredelili zdravniki, načelno z grškimi ali latinskimi imeni, zdravijo pa jo z že dolgo obstoječimi prirodoznanstvenimi in farmakološkimi prijemi. Po drugi strani pa lahko obolenje najnatančneje opredelimo kot stanje oslabljenega delovanja, pri čemer javnost pričakuje, da bo bolniku pomagal priti nazaj v prvotno stanje zdravnik. Obolenje se lahko izkaže za bolezen; pogosteje gre za neopredeljivo in brezimno nadlogo, ki naj bi jo bili zmožni in pripravljeni odpraviti zdravniki, ne odvetniki, učitelji ali pridigarji.

Ko bo skupnost na izražanje nasilnosti začela gledati kot na znak obolenja ali kot na bolezenski simptom, bo to zato, ker verjame, da zdravniki tako stanje nekako lahko popravijo. Dandanes nekateri bolje obveščeni posamezniki v to verjamejo in to pričakujejo. Četudi so na prestopnika jezni ali se jim smili, želijo zanj učinkovito "zdravljenje", da jim naposled ne bo več nevaren. In vedo, da tradicionalno kaznovanje, "proceduralno kaznovanje", tega ne bi počelo ...

Sedanji kazenski sistem in obstoječi legalni nazor ne spodbujata in tudi ne pričakujeta, da bi bilo zločinca mogoče tako spremeniti. Kljub temu je sprememba tisto, k čemur medicina nenehno stremi. Zapornik naj bi, tako kakor drugi zdravnikovi pacienti, po zdravljenju ozdravel, postal drugačna osebnost, ki bo živela in delovala drugače ter bo od te točke stopala po drugačni življenjski poti kakor pred

začetkom zdravljenja.

Povsem naravno je, da javnost dvomi o uspehu česa takšnega pri zločincih. Toda spomnite se, da je javnost *nekdaj* dvomila o ozdravljivosti duševnih bolnikov. Pred stotimi leti nihče ni verjel, da je duševno bolezen mogoče pozdraviti. Danes pa *vsi* ljudje vedo (oziroma bi morali vedeti), da je v veliki večini ozdravljiva, pričakovanja in hitrost ozdravljenja pa so neizogibno povezani z dostopnostjo in stopnjo intenzivnosti ustreznega načina zdravljenja ...

Vsi, ki si prizadevajo za pozitivne spremembe – za notranje ravnovesje in vizijo življenjske poti – pri pacientu, so prežeti s t. i. *terapevtskim odnosom*, ki predstavlja protiutež izogibanju, zasmehovanju, preziru in kaznovanju. Terapija in terapevt sta do pacienta vse kaj drugega kakor sovražna, kar bi bilo sicer zaradi njegovega neprijaznega in celo destruktivnega vedenja upravičeno. To še zdaleč ne pomeni, da terapevt pacientovo sovražno in žaljivo obnašanje odobrava; jasno da ga obsoja, a ga razume kot znak nenehnega neravnovesja in nereda, ravno to pa je tisto, kar poskuša pri pacientu spremeniti. Terapevti ločijo med neodobravanjem, kaznijo, ceno in kaznovanjem ...

Povprečen državljan težko razume, kako bi lahko kakršno koli raziskovanje kakor koli spremenilo njegovo mnenje o človeku, ki brutalno umori svoje otroke. Toda ravno ta nezaslišano grozna dejanja so najbolj dramatični povod za potrebo po znanstvenih raziskavah. Zakaj bi človek postal – kako sploh more – tako grozen v naši kulturi? Kaj ima tak človek v sebi? Je sploh mogoče, da se rodi, zato da postane tako izprijen?

Javnosti je nasilje všeč in na vse pretege hrepeni po maščevanju, slepa je za vse, kar to potegne za sabo, ne oziraje se na stroške, jalovost in nevarnost posledic kazenskega sistema. Kljub temu upajmo, da bo to sčasoma obrodilo sadove zaradi nenehnih novih spoznanj in znanstvene vednosti, ki se vztrajno kopiči. Javnost se bo začela vse bolj sramovati svoje sle po maščevanju, vztrajne zahteve po kaznovanju. To je njen zločin, *naš* zločin zoper zločince – in v bistvu zoper nas same. Preden lahko zmanjšamo svoje trpljenje in se ločimo od tistih nenadzorovanih državljanov, ki so storili kazniva dejanja, moramo najprej opustiti okrnjeno, maščevalno držo, s katero kaznujemo. Raje se zavzemimo za konstruktivne družbene odnose – ki so v nekaterih primerih terapevtski, v nekaterih omejujoči, v splošnem pa na družbo delujejo preventivno.

Prevedla Andreja Kališnik

Prevedeno po Karl Menninger: "The Crime of Punishement", *Saturday Review magazine*, 1968.

John Stuart Mill

Za smrtno kazen

Ko se kdor koli na podlagi odločilnih dokazov zave resnosti največjega zločina, kar jih zakon pozna; in ko spremljevalne okoliščine ne morejo ublažiti krivde, ko ni upanja, da bi bil hudodelec vendarle vreden življenja med ljudmi, ko ni verjetno, da bi bil zločin prej izjema kakor posledica njegovega značaja, tedaj je razvidno, žal se s tem tudi sam strinjam, da je odvzem življenja zločincu, ki ga ni vreden in je to sam potrdil, najustreznejši – s tem ga formalno iztrgamo iz človeškega okolja in izbrišemo s seznama živih – kar je zagotovo najvplivnejša metoda, s katero družba tako velikemu zločinu pripiše kazenske posledice, zato je to zavoljo življenjske varnosti nujno dodati. Kazen v okviru ostudnih primerov zagovarjam ravno tam, kjer jo načelno napadajo – gre za human odnos do zločinca, kar je daleč najmanj brezsrčna metoda, s katero je mogoče ustrezno odvrniti od zločina. Če si, upoštevaje strah pred odvzetjem življenja, prizadevamo izmisliti kazen za še živečega zločinca, ki bo delovala na človeški razum z ustrahovalno močjo, povsem primerljivo s tisto, ki jo ima usmrtitev, vodi to k odrejanju na videz bolj prizanesljivih kazni, ki so zato manj učinkovite, v resnici pa bolj krute ... Se v okviru neprizanesljivosti sploh da primerjati obsodba človeka na ostro bolečino nenadne smrti in to, da nekoga zazidamo v živo grobnico, kjer hira in živi dolgo življenje, najnapornejše in najbolj enolično trpljenje brez ublažitve in nagrade – ne dovolijo mu prijetnih prizorov in vtisov, oropan je vsega upanja ... A kljub temu se vsega naštetega, ker ni trenutka, v katerem je trpljenje zastrašujoče hudo, in predvsem zato, ker ne vsebuje elementa neznanega, ki tako zelo buri domišljijo, drži sloves milejšega kaznovanja od usmrtitve ...

Upam si trditi, da je ni človeške kazni, strašnejše od smrtne kazni, ki bi imela večji vpliv na domišljijo in bila deležna tolikšnega strahospoštovanja. Kakor je moj častitljivi prijatelj, poslanec Northamptona (Gospod Gilpin), sam opazil, je največ, kar s človeškimi zakoni nekomu lahko storimo, to, da pospešimo njegovo smrt; človek bi tako ali tako umrl; niti ne mnogo pozneje in bojim se, da v povprečju tudi s precej več telesnega trpljenja. Tedaj je skupnost naprošena, da razkrije način kaznovanja v resnih primerih, pri katerih pride v poštev, ki je učinkovit in hkrati zahteva manj človeškega trpljenja kakor katera koli druga kazen; gre za način kaznovanja, ki vzpodbuja več strahu, in je manj krut od katerega koli kaznovanja, ki se ga lahko domislimo. Moj častitljivi prijatelj pravi, da ne vzbuja strahu in da se je v praksi izkazal za polom. Toda vplivnosti kaznovanja ne smemo meriti po učinku na zločince velikega kova. Tisti, ki gredo zaradi svoje življenjske poti tako rekoč vsak čas lahko na vislice, jim razsodbe s takšno kaznijo ne naženejo strahu v kosti; če primerjamo dobre stvari s slabimi, starega vojaka to, da lahko umre v boju, pravzaprav ne gane več. Upam si reči, da se profesionalni zločinci vešal sploh ne bojijo, toda le kaka tretjina jih je dejansko tako neustrašnih, medtem ko druga tretjina upa, da se bodo izmuznili kazni, preostala tretjina pa ostaja na realnih tleh. Toda pri učinkovitosti smrtne kazni, ki večinoma deluje z domišljijo, se meri predvsem učinek na nedolžne; grozo, ki spremlja prva znamenja krivde; moč, s katero se zlohotna misel že v kali zatre, saj bi nas lahko spravila v skušnjavo, če bi se ji predajali ... Kar zadeva neuspeh smrtne kazni, kdo lahko sodi o tem? Delno vemo, kdo so tisti, ki jih ni preplašila; toda kdo ve, koga je preplašila in koliko ljudi je rešila pred tem, da bi postali morilci, če ta grozna asociacija ne bi oklepala ideje o umoru in se je ne bi zavedali že od mladih nog ...

Veliko je bilo povedanega o nedotakljivosti človeškega življenja in o absurdnosti podmene, da se lahko naučimo ceniti življenje, če ga sami odvzamemo. Toda presenečen sem nad težo tega argumenta, ker ga je mogoče uporabiti zoper katero koli kaznovanje. Ni samo človeko-

vo življenje ne človeško kot tako, ki bi ga morali imeti za svetega, temveč človekova čustva. Treba bi bilo ceniti zmožnost trpljenja, ne samo zmožnost obstoja. In lahko si zamišljamo nekoga, ki sprašuje, kako ljudi naučiti, naj ne povzročajo trpljenja, če ga sami povzročamo. Toda na to bi odgovoril – vsak od nas bi odgovoril – da odvračanje od povzročanja trpljenja s trpljenjem ni samo mogoče, temveč je osnovni namen kazenskega prava. Ali s tem, da zločinca obsodimo, pokažemo spoštovanje do lastnine, in s tem, da nekoga obsodimo na zapor, spoštujemo osebno svobodo? Enako nespametno je meniti, da z odvzemom življenja tistemu, ki ga je vzel nekomu drugemu, izrazimo željo po spoštovanju človeškega življenja. Dokažemo ravno nasprotno: globoko poudarimo svojo obzirnost do njega, ko sprejmemo zakon, da se je tisti, ki je nekomu odvzel življenje, hkrati prisiljen odpovedati tudi svojemu in da mu noben drug zločin, ki ga je zmožen zagrešiti, razen omenjenega, ne more odvzeti življenja.

Obstaja argument zoper smrtno kazen v izjemnih primerih, za katerega ne morem trditi, da nima nobene teže – ko je kdo po krivem obsojen na smrt, napake pa ne moremo več popraviti; odškodnina in nadomestilo za zmoto ne prideta v poštev. Zagotovo bi bil resen ugovor, če te banalne napake poleg najbolj tragičnih pripetljajev na tem svetu ne bi bile izredno redke. Argumenta ni mogoče izpodbiti, če je kazenska preiskava nevarna nedolžnim ali če sodišču ne gre zaupati ... Toda vsi vemo, da so hibe našega postopka popolno nasprotje. Pravila glede dokazov so pravzaprav preveč naklonjena ujetnikom; porotniki in sodniki pa načelo "bolje izpustiti deset dejansko krivih kakor enega po krivem obdolžiti" zelo upoštevajo in se včasih celo preveč dosledno držijo črke zakona. Na vse pretege si prizadevajo dokazati, porotniki pa dopustiti, najmanjšo verjetnost, da je ujetnik nedolžen. Ko gre za razsodbo, nihče ni nezmotljiv ..., toda v tako pomembnem primeru, kakršen je umor, je obtoženi v našem sistemu vedno v prednosti, če obstaja najmanjša sled dvoma.

In to zahteva ponoven razmislek, ki se povsem nanaša na zastavljeno vprašanje. Ravno dejstvo, da je smrtna kazen za domišljijo šokantnejša od katere koli druge, neizogibno povrne sodišču previdnost, s katero se želi dokopati do popolnoma dokončnih dokazov krivde. Tudi to, kar najbolj izpodbija upravičenost smrtne kazni in nezmožnost popravljanja storjene napake, mora in pripomore k temu, da so porotniki in sodniki previdnejši, ko oblikujejo mnenje, in si bolj skrbno prizadevajo preiskovati dokaze.

Prevedla Andreja Kališnik

Prevedeno po John S. Mill: "In Favour of Capital Punishment", v *Applied Ethics*, ur. Peter Singer, Oxford University Press, Oxford 1986.

Mary Midgley

Praktični utopizem

Razumevanje nerazumljivega

Namignila sem, da sta si mišljenje in delovanje, filozofija in življenje manj tuja in bolj povezana, kakor običajno mislimo. Kako se to kaže v politiki? Glavno vprašanje na tem področju je dokaj nenavadno: Kako lahko učinkovito premišljujemo o dilemah, ki so očitno prevelike, da bi se mogli spoprijeti z njimi?

Vendar v resnici nismo prvi ljudje, ki smo postavljeni pred ta problem, četudi se pogosto počutimo, kakor da smo. Tisti, ki so živeli v zgodnejših dobah, so, tako kakor mi danes, pogosto mislili, da je njihov svet popolnoma zmeden in nevaren. Lahko je celo res, da je dejansko slabši, kakor je bil njihov. Toda za konkretne ljudi to ni tako pomembno. Lahko izgubite upanje in se utopite tudi v dveh metrih vode, ne le v dvajsetih.

Za mnoge na Zahodu na primer je bila videti prihodnost ob razpadu rimskega imperija popolnoma brezupna in znova je bilo tako v tridesetletni vojni. Ravno tako so bile v zadeve mnogih ozirih videti zelo črne v zgodnjih letih industrijske revolucije. Reformatorji, ki so se lotili brezupnega početja odprave trgovine s sužnji, ali so napadali slabe razmere v tovarnah v štiridesetih letih osemnajstega stoletja, ali so znova pisali politično teorijo po propadlih revolucijah 1848. (kakor je to počel Marx), so potrebovali izredno stopnjo samozavesti, da so ohranili upanje.

Toda ljudje so vendarle počeli te navidezno iracionalne reči. In četudi so jim sodobniki rekli, da bi bilo neprimerno bolj pametno, če bi zapadli v fatalistično inercijo, večina med nami danes verjetno misli, da so imeli prav, ko se niso menili za ta nasvet.

To nas vodi nazaj k mojemu dokaj nenavadnemu vprašanju. Kako je za kogar koli psihološko mogoče, da konfrontira dileme, ki so – tako kakor so se naštete dileme zdele ljudem v drugih časih – nedvomno prevelike, da bi si jih zgolj predstavljali, kaj šele, da bi jih rešili? Če hočemo v takem položaju sploh kaj storiti, potem potrebujemo posebne načine mišljenja. Moramo si utreti pot skozi obupno zmedeno in nevarne pokrajine. Potrebujemo luč, ki bo osvetlila kritične značilnosti te pokrajine, in potrebujemo dobre zemljevide.

Ni nujno, da so ti zemljevidi zelo podrobni. Pravzaprav morajo biti omejeni in poenostavljeni ali pa ne bomo prepoznali značilnosti, ki jih moramo videti. Vendar morajo biti toliko natančni, da moremo prepoznati te značilnosti. Morajo biti dovolj verodostojni, da nas opozorijo na težave, toda ne tako polni opozoril, da ne bi bili popolnoma prestrašeni. Vse to je zelo težko in mogoče se zdi, kakor da so ti zemljevidi zavajajoči. Vendar niso, so samo selektivni.

Ljudje, ki so v preteklosti poskušali rešiti brezupne razmere, so to počeli tako, da so nekako narisali takšne zemljevide. Oblikovali so pojmovne sheme, sklop idej, ki so nekako osvetlile trenutne probleme, probleme, ki so se kazali kot nedoumljivi tradicionalnemu mišljenju. Ti zemljevidi – te nove pojmovne sheme – so morali začasno izpustiti vse, kar ni bilo relevantno, tudi neštete nadaljnje probleme, ki se še niso dali obravnavati. Opozoriti so morali na osrednja vprašanja, jih narediti dobro vidna in ravno prav omejena, da so se lahko lotili njihovega reševanja. Prav tako so morali preudariti oddaljene možnosti, ki še niso bile upoštevane. Dokler ni bilo opravljeno to prečiščenje, je vladala zmeda in zdelo se je, da se ljudje soočajo z Meduzo, ki jih je spreminjala v kamen. Ohromila jih je popolna zmeda nasprotujočih si misli.

Priročna obramba proti mišljenju

Ob teh krizah so ljudje pogosto sklepali, da je najbolj praktično, če povsem nehajo misliti. To

je, precej presenetljivo, napaka. Med drastičnimi spremembami so nove ideje nuja in ne razkošje. Potrebujemo jih tako kot orodje za delovanje, kot tudi kot pomoč za ohranjanje našega duševnega zdravja – da bi nam pomagali učinkovito preudariti naše težave in da se izognemo duševnemu razdejanju. Toda ker je te ustrezne ideje zelo težko ustvariti, pogosto namesto njih uporabljamo obrambne mehanizme, ki so manj zadovoljivi.

Najpreprostejša med temi obrambami je seveda ta, da kar pozabimo na številne težave, kar moramo včasih storiti vsi. Toda če to počnemo prepogosto, se nam lahko zgodi, da bomo plačali visoko ceno duševne otopelosti in tesnobe, včasih celo dejanske depresije in obupa. Če se odvrnemo od sveta, prekinemo izvir našega življenja, kajti to nas izključi iz stvarnosti. Celo za naše notranje zdravje je potrebno, da se kdaj miselno spopademo s temi pošastnimi vrstami teme.

Ugotovili boste, da je to v bistvu psihološka razprava. Bolj kakor neposredno same dileme obravnava naše odgovore, načine, kako se lahko lotimo teh neizmernih dilem ali pa tudi ne. Seveda je ta psihološki problem neizmerno manjši od zunanjih dilem, toda še vedno je tehten, kajti zadeva nas zelo neposredno. Če se ga ne bomo lotili, se nam lahko zgodi, da nam bo pretežko iti naprej. Videti je torej, da je vreden nekaj pozornosti.

Križarske vojne in džihad

Naj povzamem. Naša naslednja najlažja obramba (po preprostem izogibanju spornim vprašanjem) je polarizacija problemov v črno-beli obredni boj med dobrim in zlim. Impulz to narediti je zelo močan; tega gotovo ne razumemo povsem. Plemenska vdanost skoraj nujno tvori del našega političnega prizadevanja. Toda ko vidimo prepiranje drugih ljudi, ponavadi ugotovimo, koliko škode povzroči konfrontacija. Vendar je presenetljivo težko uporabiti to spoznanje, ko smo vpleteni mi sami.

Če pa postanemo razočarani nad različnimi križarskimi vojnami, ki so na razpolago, lahko zapademo celo v bolj nenavadno polarizacijo in popolnoma opustimo mišljenje v korist nemišljenja. Lahko postanemo antiintelektualni realisti, ki zavračajo vse teorije kot nepomembne za prakso. Vse idealistične ideje in namere so potem videti kakor zobnik brez zob, ki se zaman vrti v mehanizmu sveta. S tega stališča postanejo besede, kakršni sta *idealizem* in *utopizem*, preprosto izraz sramotitve. Seveda pa lahko uberemo drugo pot in se označimo za idealiste, ki so preveč čisti, da bi se umazali z dejanji.

Igra realist proti idealistu hromi, kajti loči dve plati naše lastne narave, ki morata sodelovati, če hočemo delovati. Ti dve plati razdeli tudi, če (kar se lahko zgodi) se združi s križarstvom, namesto da bi ga nadomestila. Tako lahko ljudje, ki uradno vodijo križarsko vojno, še vedno izberejo vlogo žrtev, idealistov, ki so nemočni, ker jih realisti razumejo napačno. Nato seveda izgubijo zanimanje za kritičnost, ki bi lahko povezala ti dve strani. V takem razpoloženju zavračamo premislek o praktičnih težavah, tako da ne moremo delovati ali poiskati pozitivne taktike delovanja. Kar se lahko zgodi celo ljudem, ki uradno glasno zahtevajo takojšnje spremembe. To je pravzaprav eden izmed najbolj vsakdanjih paralizirajočih dejavnikov, ki zmanjšujejo naklonjenost reformam.

Če po drugi strani izberemo vlogo realista, ki pozna dejstva, a je preveč pameten, da bi se ukvarjal z ideali, se zavedamo, katere možnosti so na voljo, toda ker smo se odločili, da *statusa quo* ne moremo spremeniti, ne bomo nikoli našli razloga, da uporabimo to vednost. (To je seveda sindrom državnega uradnika.)

Delitev dela

Presenetljivo je, kako težko je združiti ta dva pola naše narave. Zelo vsakdanji način, kako ljudje to počno, je, da prevzamemo vlogi zaporedoma. Življenje začnemo kot idealisti in, ko

se postaramo, postanemo realisti. Ta stereotip je zelo star. Lahko pa nekdo ravna tudi narobe, v mladosti deluje kot realistični upornik, ki je spregledal zastareli moralni nesmisel, kakršnega mu ponujajo starši.

Ta dramatični vzorec je še posebno privlačen v času hitrih sprememb. Platon je to razkril v *Gorgiasu*, kjer Sokrat sreča ostrega mladega politika Kaliklesa, nemoralneža, ki daje osupljiv vtis, da je ravnokar bral Nietzscheja, Machiavellija in zadnje postmoderne etične razprave ... Kakor se izkaže, Kalikles v resnici ni bral nikogar. Iz njegovih razlag je očitno, da radikalno prezira vse teoretske razprave. Mišljenje in argumentacija sta početje za dečke, igra za pripravo duha na resnični svet, zabava, ki jo na koncu opustimo. Življenje odraslih je prav tako igra, toda nasilna in končna, igra moči, ki se igra trdo in, kolikor je le mogoče, sebi v prid. Kdor se ji ne posveti zaradi upoštevanja resnice, ali doslednosti, ali celo interesov drugih, je preprosto bedak.

Kalikles je seveda danes še med nami. V njem je razdelitev med realisti in idealisti, med premišljanjem in delovanjem, nenavadno drastična. Kalikles trdi, da je popolnoma zavrgel ideale (četudi je opazno, da je pogosto v krempljih fantazij in kajpada konvencij). Večina ljudi verjetno zagovarja manj skrajno stališče, kakor je njegovo, in sprejemajo, da sta oba pogleda nujna, vendar si delita delo. Od ene skupine ljudi pričakujejo ideale in od druge, da jih bo izpeljala.

Ta drama lahko poteka bodisi med generacijami ali med spoloma. Od žensk se lahko pričakuje, da bodo imele ideale, medtem ko moški poskrbijo za pravo delovanje. Ali pa, v demokraciji je volivcem dovoljeno imeti ideale in se zgražati nad sedanjimi krivicami, tako pa siliti uradnike – ki nimajo svojih stališč o morali – da izvedejo praktične spremembe. Politiki so potem nekakšen prenosni mehanizem, ki ohlapno povezuje obe strani in spaja ideale s stvarnostjo.

Po svoje so te delitve dela učinkovite. So pa nerodne, zaradi trenja zapravljajo neznansko količino energije in, kakor vemo, se jih drži neko nelagodje. Dve strani, ki vidita drugo kot bedake in prevarante, sleparje in malopridneže, ne moreta zlahka delovati skupaj. To ni zadostna osnova za nobeno delitev dela.

Ideali niso neučinkoviti

Ali bi morali potem domnevati, da je bila igra zastavljena predvsem napačno? Ali je mogoče, da se dve strani naše narave ne bi ločili, kakor sta se? Mogoče, pravzaprav realizem in idealizem *nista* alternativi, temveč dva neločljiva pogleda na vsako resnično praktično zadržanje. Naša težnja, da ju ločimo, je kljub temu izredno močna. Kaže se precej komično, ko ljudje rečejo (kar počno tako pogosto), da je neki načrt »dober v teoriji, toda zanič v praksi«. Z načrtom, ki *je* resnično zanič v praksi, je prav gotovo nekaj narobe tudi v teoriji. In teorija, ki ne ustreza dejstvom, je napačna teorija. Potrebna je spremembe.

To vprašanje je pomembno za precej veliko ljudi med nami, vključujoč študente, ki porabljajo naš čas z opravljanjem intelektualnega dela, in nekateri med nami smo za to celo plačani. Ali je naše ukvarjanje s teoretičnimi vprašanji res samo izdelovanje praznega videza, splet nekoristnih sanj, fantazij in izpolnitev želja? Ali pa obstajajo tudi sanje, ki niso nekoristne? *Ali obstajajo učinkovite sanje?*

Če se ozremo okoli sebe, je dokaj jasno, da obstajajo. Svet se spreminja zelo hitro in sanje nedvomno – nekatere med njimi so zelo grde sanje – očitno igrajo pomembno vlogo pri usmerjanju teh sprememb. Nekatere od tistih grdih sanj so tvorile škodljivi del marksizma. Spet druge so bile dejavne v pošastni proizvodnji orožja v prejšnjem stoletju. Druge – bolj opazne v sedanjem času – prilivajo olje na ogenj sanj monetaristov, ki nam obljubljajo, da bo nenadzorovano delovanje trgov prineslo splošno blaginjo. Te sanje niso zrasle spontano

same od sebe, kakor zraste plevel. Vse je premišljeno ustvarilo razmeroma sodobno mišljenje.

Seme projekta monetaristov so posejali sanjači – socialni darvinisti v preteklem stoletju. Ne izvira zgolj iz dejanskih prepričanj, ki so veljala v njihovem času, temveč tudi iz enostranske, neuravnotežene obsedenosti z idealom svobode. Ta navezanost je po svoje idealistična vizija in je iz tega idealizma črpala veliko svoje moči. Njena težava je preprosto, da *je* tako enostranska. Na splošno, tudi najbolj cinične in pogubne doktrine ponavadi dolgujejo nekaj svoje moči takšnemu enostranskemu idealizmu.

Vsakdo, ki navadno odslavlja idealistično govorjenje kot nekoristno širokoustenje v slogu »dobro v teoriji, toda neučinkovito v praksi«, ne živi v današnjem svetu. Samo v časih največjega mrtvila je mogoče pojmovati prakso kot trdno skalo, na kateri se bodo razbili valovi teorije, ne da bi pustili kakšno sled. Danes so prakse in teorije ves čas v talilnem loncu.

Stvari se dejansko spreminjajo. In med dejavniki, ki jih spreminjajo, imajo osrednjo vlogo sprejeti ideali. Spreminjajoče se vizije imaginacije, ki nastopajo v knjigah, filmih in televizijskih programih, niso zgolj pena na površju ali delci igre. Imajo svoj učinek; pomenijo lahko življenje ali smrt, zveličanje ali pogubo. Vendar je njihovo realnost nenavadno težko dojeti. V glavnem nihamo med tem, da jemljemo te ideje resno in da jih prezremo kot zgolj sanje ali sence.

Ko jih vidimo kot sence, zlahka zapademo v nekakšen fatalizem, v verjetje, da je praktični svet resnično nespremenljiv, odporen proti vsemu, kar si lahko mislimo ali storimo. Ta fatalizem pa je vendarle samo še ena precej neučinkovita čustvena obramba, način izogibanja pogledu, da še vedno obstaja nekaj, kar lahko naredimo. To je obramba, ki praktično stran naše narave odcepi od reflektivne. Loči ju, tako kakor kemik ločuje snovi, ki lahko eksplodirajo, če se povežejo. Ta dva naša dela kronično puščamo v sporu in jima dovoljujemo, da izmenično vplivata na naše delovanje. Tako se večina med nami včasih odzove na cinični fatalizem drugih ljudi z idealističnimi ugovori, na njihove ideale pa s fatalizmom.

Dialektična taktika

Je mogoče to nasprotje samo učinkovita dialektika, ki na koncu privede do sinteze? Nekateri filozofi so res tako menili, ampak filozofi seveda stremijo k temu, da bi bili argumentativni. Včasih preveč poudarjajo korist konflikta. Veliko pogosteje se zgodi, da razpravljanje samo povečuje prepad med razpravljalci, kar je razlog, da imajo debatni krožki, posebno za odrasle, samo omejeno korist. Vsak udeleženec diskusije postaja notranje še bolj razcepljen in igra dve ločeni vlogi, ne da bi ju povezal. Če te notranje razprave ne priznamo, ne more priti do koristne dialektike.

Notranji razkol in ne zunanje težave so tisto, kar nas na koncu lahko ohromi in pripravi do tega, da popolnoma opustimo mišljenje. Tudi če ohromelost ni popolna, lahko zastrupi našo odzivnost. Stran, ki ji uradno oporekamo, nam dela notranje težave, dokler se je ustrezno ne lotimo. Še vedno namreč ostaja kognitivno nesoglasje – nerešena zmeda v našem mišljenju in protislovnost v našem občutku. To lahko zelo popači način, kako se lotevamo spornih tem. Zato smo lahko nasilno krivični do naših nasprotnikov, ki zagovarjajo tisto v nas, kar mi zavračamo. In to v jedru našega mišljenja utrjuje prepričanje, da obstajajo globoke razprtije med mišljenjem in čutenjem.

Neopaženi borci

Kaj naj storimo glede vsega tega? Razvijala sem misel, da je ideja o impotentnem mišljenju samo še en mit med mnogimi, mit, ki si ga izmislimo za obrambo pred izčrpavajočim srečanjem z realnostjo. Ta mit je nenavadno selektiven. Vzpostavlja ločnico med mišljenjem

in delovanjem ter jo kar najbolj nenavadno povezuje z razkolom med vrlino in pokvarjenostjo. To ustreza nemoralnežu Kaliklesu, ki preži v vsakem od nas. Mit pravi, da *je* zaradi popolne neučinkovitosti vrline pokvarjenost v svetu učinkovita, četudi je, tako kakor vrlina, del zavestnega delovanja.

Je pa tu še neusmiljena polresnica – polresnica, ki je tako boleča in tako zelo potlačena, da ni čudno, da je videti resnična. Velik del človeškega delovanja je res tako grozen, da se ga trudimo pozabiti. V njem je resnično zelo veliko pokvarjenosti. Toda ko to izrečemo, zahteva realizem od našega osuplega ustvarjalnega duha pogled naprej. Druga polovica te resnice je velikanski in dokaj učinkovit napor, ki ga ljudje nenehno vlagajo v boj proti tem pokvarjenosti, in povzroča vsaj izenačen izid. Kakor pravi Pridigar:

Izkažimo čast slavnim možem,
našim očakom po njihovih rodbinah ...
Vse te so slavili njihovi sodobniki,
bili so ponos v svojih dneh ...
So pa tudi taki, za katerimi ni spomina;
izginili so, kakor da jih sploh ne bi bilo ...
Ti pa so možje usmiljenja,
katerih pravična dejanja niso utonila v pozabo ...
Njihova telesa so pokopali v miru
in njihovo ime živi iz roda v rod ...

Ves ta napor se nam zdi samoumeven. Toda, ko se tem borcem zgodi, da popustijo v svojih naporih, hitro vidimo, kako zlahka bi bilo lahko še huje.

Da »je lahko še neprimerno huje«, ni zgolj nesmiselna fraza. To je vitalni del resnice. Človeška zgodovina, četudi slaba, je vendarle proizvod nenehnih konfliktov, nepretrgan boj med slabšim in boljšim. Če pogledate na to z najbolj črnega stališča (kakor naredi C. S. Lewis v *The Screwtape Letters*), vidite, da pokvarjenost ni vselej uspešna. Razlog, zakaj spregledamo to preprosto dejstvo, je seveda naše grenko razočaranje nad tem, da vrlina ni dosegla več, kakor je. To spoznanje je nekaj, kar zahteva od nas realizem. Imamo prav, če smo razočarani, prav tako, da smo zgroženi nad svetom. Toda naše razočaranje in groza ne opravičujeta fatalizma in resignacije.

Tu je uravnoteženost resnično težavna. Med ideali in realnostjo je silovita napetost, še posebno seveda za ljudi, ki poskušajo kaj storiti za premostitev prepada. Tudi to ni nič novega. Pred dva tisoč leti je Cicero, ki je brezupno poskušal izvesti reforme, a je bil odvisen od zelo pokvarjenih zaveznikov, vzkliknil, da »je težava v tem, da moramo delovati ne v Platonovi Državi, temveč v Romulovem svinjaku«. Popolnoma naravno je, če je kdo takega razpoloženja, da piše o idealih, tudi o knjigah, kakršna je *Država*, kot o preprostih fantazijah, sanjah, ki so nepomembne za realnost. Toda ta zelo naravni odziv zanesljivo zgreši bistvo. Rada bi končal z besedami o funkciji teh knjig – teh umišljenih svetov, teh tako imenovanih Utopijah in distopijah. Mislim, da nam bežen pogled na to temo more pomagati videti, zakaj potrebujemo umetnost, pa tudi filozofijo. Te knjige nastajajo na področju, kjer se umetnost in filozofija prekrivata.

Vloga utopij

V sodobnem času so teoretiki ožigosali utopije in usmerili svoja kopja proti njihovi resni obravnavi. Ta napad se je začel med drugo svetovno vojno, ko se je nekaj zavednih mislecev (ugledna Karl Popper in Richard Crossman) odločilo, da je bil Platon fašist. Kakor koli, moderni libertarci so razširili obtožnico zoper vse tovrstne daljnosežne vizije omejenosti in totalitarizma. Če jih vzamemo resno, njihov očitek obsoja Williama Morrisa in Ursulo LeGuin toliko kakor Platona. Nanaša se tudi na tako imenovane distopije – vizije zla, kakršne so *Krasni novi svet, Živalska farma in Igralec klavirja* – kajti tudi te vizije so propagandistične in usmerjene k nekemu cilju. Zanesljivo nas usmerjajo iz ozadja kakor nas utopije iz ospredja.

Robert Nozick v svoji knjigi *Anarhija, država in utopija* izraža libertarno obtožbo takole:

»Upoštevajoč strahotno zapletenost človeka, njegova mnogotera poželenja, pričakovanja, nagone, talente, napake, ljubezni, neumnosti; upoštevajoč *nejasnost* njegovih zapletenih in povezanih nivojev, faset, odnosov ... in upoštevajoč zapletenost medosebnih institucij in odnosov ... je čisto neverjetno, da bi se, četudi bi obstajal idealen družbeni vzorec, lahko prikazal na tak *apriorni* način.«

Seveda ima Nozick prav, da nas posvari pred izključno prilastitvijo teh vizij s strani enega posameznika in vsiljevanjem njegovega vzorca celotni družbi. Vendar želi narediti več. Želi nas odvrniti od uporabe takih kolosalnih in oddaljenih pogledov idealov nasploh. Poziva nas, naj sprejmemo stališče, ki je popolnoma empirično, realistično in prosto sanj.

To je dokaj nemogoč načrt. Vsak pogled na svet je selektiven in izraža neke sanje. Kdor koli trdi, da nam kaže zgolj zapletenost dejstev, je slepar. Če se vrnemo k podobi, s katero smo začeli, vsaka uporabna predstavitev sveta ga mora poenostaviti. Na nekakšnem zemljevidu si moramo predstaviti velike probleme in te zemljevide moramo narisati z nekega posebnega gledišča. To je edini način, da te teme naredimo dostopne za človeško razumevanje.

Nozick sam ne uporablja nič manj selektiven zemljevid kakor drugi. To je zemljevid, ki ga zlahka spregledamo, saj nam je tako domač. To je zemljevid socialnih darvinistov, ki ga je izrisala travestija razvojne teorije Herberta Spencerja. Osredotočena je izrecno na en ideal – svobodo, videno kot dobrodejno »svobodo-za-vse«, ki prek preživetja najsposobnejših nezmotljivo vodi do napredka.

Ta slika je nekako samo še ena utopija več – ena vizija o idealni poti za človeštvo več. Videti je bolj drugačna od zgodnejših, kakor je v resnici, ker je dinamična, medtem ko so one statične. Tako kakor marksizem se bolj osredotoča na vrsto sredstev kakor na morebitni cilj. Toda ta razlika ni nujno zelo pomembna, ker oba, spencerizem in marksizem, poveličujeta in idealizirata sredstva, ki jih priporočata, skoraj tako izključujoče, kakor so druge doktrine poveličevale svoje cilje.

Kako deluje domišljija

Poglejmo še enkrat način, kako dejansko delujejo utopije. Proti njim sta dani dve nasprotujoči si tožbi. Obtožujeta jih, da so nerealno polne upanja – ko opisujejo nemogoče reforme – pa tudi da so totalitarne, ko opisujejo preveč organizirane kraje, kjer noben pameten človek ne bi želel živeti. Toda videti je, da obe obtožbi zgrešita naravo naše domišljije, način, na katerega hrani čudne vizije.

Takšni spisi niso mišljeni kot literarni načrti za to, kar bi moralo biti zgrajeno, ali kot natančni itinerarji našega potovanja. Delujejo kot domišljijske slike možnih hiš, ki naj bi bile zgrajene, ali kot žarometi, ki zarivajo svoje žarke globoko v okoliško pokrajino na eno samo točko, da bi razsvetlili naše potovanje. Ti žarometi nam od časa do časa pokažejo oddaljene hribe, proti katerim potujemo. To so orientacijske točke, ki nas bodo vodile, četudi nam jih ni treba doseči. So kot kažipoti, ki preprosto pravijo »Na sever«. Drugič nam kažejo grozne prepade, v katere bi lahko padli. Označujejo možne časovno oddaljene cilje in nevarnosti. Osvetljujejo nam glavne smeri. In vse to nam morajo kazati na način, ki je zelo daleč od dobesednega, na način, ki mora pogosto biti vznemirljiv in paradoksalen, kajti paradoks lahko da naši domišljiji sunek, ki ga potrebuje, da začne delovati.

Tako gledano se utopije ne razlikujejo od distopij, četudi se zdi, da te danes delujejo bolje. Nobeden od teh žanrov ni realističen. Njihov namen je omogočiti, da uzremo drastično splošno spremembo ne samo kot naključno fantazijo, temveč kot resnično možnost. To je lahko doseženo z opisovanjem veliko boljšega sveta

ali pa, kakor to počno distopije, z opisovanjem slabšega, do katerega bodo pripeljala nekatera obstoječa gibanja. V obeh primerih ne gre za dobesedno resnico, četudi se občasno zgodijo neverjetne reči, ki jih predlagajo utopije. Na primer, Thomas More je omenjal zagotovljen deveturni delavnik ... Ko se zgodijo take reči, so seveda sprejete kot samoumevne. Potem se lahko zdi, da dajejo moč drugemu pomisleku, namreč da je to slabo in preveč organizirano življenje.

Toda te knjige niso katalogi izletov, ki opisujejo kraje, v katerih bi radi živeli. Kot znanstvena fantastika morajo poudariti nekaj obsežnih institucionalnih točk, pri tem pa trpijo nadrobnosti. In ker nas morajo popeljati v svet, ki je resnično daleč od tod, kjer smo, so seveda nagnjene k temu, da zvenijo precej vznemirljivo. Če nikoli ne uzremo tega oddaljenega pogleda – če se družba preprosto nikoli ne potrudi, da bi presodila, kako daleč je od uresničitve svojih domnevnih idealov – potem ni ničesar, kar bi ji preprečilo, da postane samozadovoljna glede svojega sedanjega stanja.

Utopije si torej, pa tudi znanstvena fantastika, ne morejo privoščiti oživitve opisanih institucij, tako da bi razvile značaje in počlovečile prizor. Osredotočiti se morajo na nekatere velike spremembe, pri tem pa tako pretiravati, da postanejo popolnoma jasne. Zato so neizogibno enostranske. Seveda imajo kritiki prav, ko opozarjajo, da ne smemo nobene od teh zgodb razumeti dobesedno kot načrt za reformo. In ker je lahko v resničnem življenju tovrstna enostranska poenostavitev vzpostavljena samo s silo, bi prizadevanje zanjo gotovo vodilo v totalitarizem. Zato je James Lovelock obtožen ekofašizma. In to je bila seveda glavna težava z marksizmom.

Pluralizem ni nihilizem

Toda – in to je moja osrednja misel – *še vedno potrebujemo te bolj oddaljene, poenostavljene vizije*. Če se poskušamo opreti na stališče, ki nam kaže zgolj zapletenost obstoječih dejstev, izgubimo orientacijo in pozabimo, kam gremo. In ta domnevno realistična stališča niti niso resnično realistična. Vsaka razlaga ima nekatere ideale za svete bolj kakor druge in izraža neke sanje. Naša domišljija mora biti torej spodbujana ne samo iz ene, temveč iz stoterih točk tega spektra. Nenehno mora biti dražena z različnih strani in iz različnih pogledov na resnico, če naj ohrani svojo moč odzivati se na to, kar se dogaja.

Nekateri »postmoderni« teoretiki so zadnje čase popačili to potrebo po mnogovrstnosti stališč s priporočanjem, naj bomo brez prepričanja, priporočajo nekakšno »ironijo« za vse priložnosti, ki je tako sofisticirana, da se nikoli ne zaveže nobenemu stališču. To zadržanje je seveda relativno, s trudom varčen odgovor na navdušeno »svobodo-za-vse« socialnih darvinistov. Je manj utrudljiva izbira kakor nenehni boj, ki ga priporočajo evolucijski preroki. Vendarle resnično nima nobenega smisla.

Razlog, zakaj moramo biti dovzetni za mnoga sporočila, ni v tem, da nobeno med njimi ni bodisi resnično bodisi neresnično ali – kar je na koncu eno in isto – ker so vsa enako resnična. Temveč v tem, da je vsa resnica zapletena in potrebuje veliko sporočil. Nozick in Mill imata prav. Svet je preveč zapleten, da bi ga razložili z eno samo formulo. Vendar to še ni razlog, da bi govorili, kakor da so vse njegove interpretacije enako vredne ali veljavne. Ne moremo govoriti tako, ker tu živimo. Nismo zgolj nepristranski opazovalci z drugega planeta, ki pišejo doktorske disertacije o našem. Nimamo možnosti elegantnega, nepristranskega skepticizma. Četudi so naše informacije vselej neustrezne, moramo oblikovati prepričanja, ki bodo osnova za delovanje. Moramo izbirati.

Tu uporabljamo celotno območje naše domišljije in tu rabi naša domišljija umetnost, pa tudi filozofijo. Večina umetnosti seveda ne obravnava naših praktičnih dilem tako neposredno, kakor to počno utopije in distopije. Toda

celotna umetnost uteleša vizije, naše vizije pa izražajo ideale, ki nas spravljajo v delovanje. Ves čas moramo zajemati iz tega izvira, če se hočemo izogniti padcu v fatalistično resignacijo. Moramo poiskati dobre vizije, kajti brez njih nas bodo neizogibno zasužnjile slabe. Dobre vizije so nujna hrana učinkovitega idealizma.

Prevedel Mišo Dačić

Prevedeno po Mary Midgley: *Utopias, Dolphins and Computers*, Routledge, London 2000, 15–27.

Descartes

Sandi Cvek

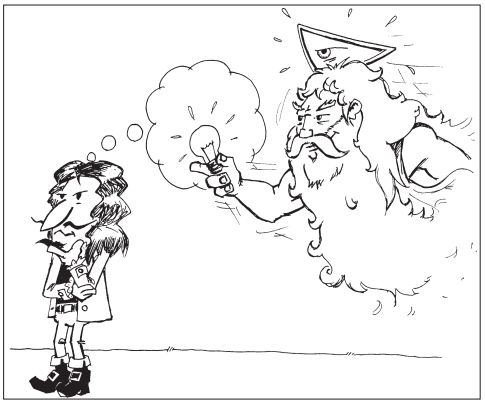
Četrta meditacija – o vrhovnem programerju

»Če namreč umetnik ustvarja toliko popolnejša dela, kolikor bolj vešč je – kaj more ustvariti ta najvišji povzročitelj vseh stvari, kar bi ne bilo v vsakem pogledu popolno?« (Descartes, Četrta meditacija)

Mistična zamaknjenost ter vzdušje spokojne sreče in izpolnjenosti, ki prežemajo konec Tretje meditacije, so dale slutiti, da je Descartesova ladja končno zaplula v mirnejše vode. Dolgi in kompleksni Tretji tako sledi veliko krajša Četrta meditacija, ki nosi naslov 'O resničnem in lažnem', njen namen pa je avtor v 'Pregledu meditacij' na začetku knjige strnil v naslednjih nekaj stavkov:

'V četrti meditaciji dokazujem, da je resnično vse tisto, kar dojemamo jasno in razločno, in hkrati razlagam, v čem je razlog lažnosti. To je treba nujno vedeti tako za potrditev poprejšnjih kakor tudi za razumevanje preostalih izvajanj. (Vendar je treba tam pripomniti, da nikakor ne gre za greh ali zmoto, zagrešeno ob prizadevanju za dobrim in zlim, temveč samo za zmoto ob presoji o resničnem in lažnem. To tudi ne zadeva stvari, ki se tičejo vere ali življenjskega načina, temveč samo spekulativne in edinole s pomočjo naravne luči spoznane resnice.)'

Ta napoved v prvem hipu zazveni kot posmeh, saj se zdi, da avtor nekam pozno ponuja dokaz verodostojnosti svojega ključnega epistemološkega načela, ki se ga je krčevito oklepal na vsej svoji naporni in nevarni poti in s katerim projekt *Meditacij* stoji in pade. Zdi se podoben paradoksnemu vojskovodji, ki si je priskrbel dragoceno orožje, s katerim je premagal sovražnika šele, ko je krvave bitke že konec, in Četrta meditacija je pridušeni odmev prav te bitke, ki se je bíla v svojih predhodnicah in bo doživela svojevrstno ponovitev v svoji naslednici – bitke, ki jo je napovedal znameniti deveti odstavek Prve in ki daje pečat celotni knjigi. V tem smislu je to besedilo Janus z dvema obrazoma, ki gledata hkrati nazaj in naprej, saj s problemi, ki jih odpira, korenini globoko v tkivu predhodnih razmišljanj, a hkrati skuša začrtati pot h končnemu cilju.



A ker so *Meditacije* – kljub temu da gre za nesporno mojstrovino – najbrž najslavnejša filozofska skicirka vseh časov, je tudi Četrta meditacija predvsem sekvenca skic. Resno branje ali kakršen koli kritičen komentar je potemtakem poskus izrisovanja finih oblik in skritih podrobnosti znotraj veličastnih, a skopih potez mojstrove roke. Tega neznanskega dela so se lotili že nekateri Descartesovi sodobniki (Kater, Mersenne, Hobbes, Arnauld, Gassendi, Gibieuf, Bourdin, Huebner ...) in skupaj z neštetimi nadaljevalci v naslednjih stoletjih risali sliko, ki bo navkljub njihovim naporom najbrž ostala za

vedno nedokončana. Nekatere poti, na katere je prvič stopila ravno Descartesova noga, so sicer v vsem tem času postale udobno uhojene, druge so se izkazale za slepe ulice, tretje se vijejo v brezizhodnih krogih ali vodijo v grozljivo tuje dežele ... Četrti meditaciji je znotraj te slike vsaj v prvem hipu težko najti primerno mesto, saj je po eni strani nekakšen neprijeten zastoj pri rekonstrukciji v Prvi meditaciji razbitega sveta, po drugi strani pa nujen člen v verigi, saj obljublja odgovor na problem resnice in laži, s katerim so se *Meditacije* pravzaprav začele. Zaradi njene navidezne okornosti in odvečnosti je večina izmed prej omenjenih komentatorjev ravno v Četrti meditaciji videla bistveno manjši izziv kakor v preostalih petih, marsikdo pa jo je zaradi njene navidezne puščobnosti in mamljivega blišča Pete in še posebno zadnje, Šeste meditacije celo popolnoma obšel. Njihov zgled se mi ne zdi vreden posnemanja.

1.

Podobno kakor predhodnici se tudi Četrta meditacija začne s povzetkom prehojene poti, kar v tem primeru pomeni predvsem ponosno razglasitev sijajnih epistemoloških dosežkov. Brezdanje morje dvoma s svojimi smrtonosnimi vrtinci, grozljivi triki Varljivca in brezupna osamljenost cogita so samo še grd spomin. Ne samo, da se je Descartes dokopal do povsem nedvomnih spoznanj o Bogu in lastnem duhu, temveč se je tudi izmojstril v spoznavnem postopku za doseganje slednjih, saj samozavestno zagotavlja, da nima več nobenih težav, ko odvrača svoje misli od imaginabilnih stvari domišljije in jih očiščene vsakršne materije uperja zgolj k intelegibilnim. Zdi se, da sta mu slednje omogočila ključna uvida zadnjih dveh meditacij. Čeprav še ni (in tudi še lep čas ne bo) dokazal obstoja lastnega telesa, kaj šele njegove popolne različnosti od duha, pa je pridobil nadvse razločno idejo *'človeškega duha, kolikor je misleča stvar, ki ni razsežna po dolžini, širini in globini in nima nobene druge telesne lastnosti kakor idejo kakršne koli telesne stvari'*. Prav zavedanje sebe kot nepopolne in odvisne stvari ga je pripeljalo k jasni in razločni ideji neodvisnega in popolnega bitja, od te pa naravnost k neodvisnemu in popolnemu bitju samemu, katerega blišč je sežgal še poslednje ostanke izkustva ali jih vsaj pokazal kot smešno nepomembne. Jasni pogled duha se je zlahka obrnil v drugo smer, kjer bo v taistem blišču skušal poiskati pot k resničnemu spoznanju.

2.

Ker od Boga ni v vsakem trenutku odvisno samo moje bivanje, ampak tudi spoznanje, mora postati Božja verodostojnost, ki je bila bežno omenjena na koncu Tretje meditacije, glavna tema Četrte: Bog ne sme in ne more biti prevarant, saj bi se v njegovi zmožnosti varanja še lahko kazala ostroumje in moč, v dejanskem varanju pa samo zloba oziroma šibkost. Povedano v besedah XXIX. odstavka Principov filozofije: *'Četudi se morda pri nas ljudeh možnost varanja zdi nekakšen dokaz razuma, pa lahko želja po prevari izhaja samo iz hudobnosti, strahu ali slabosti in zatorej ne more spadati k Bogu'*.

Čeprav bi me Bog lahko varal, ker je to v skladu z njegovo vsemogočnostjo, tega ne počne – vsaj ne na način, kakor je bilo to opisano v devetem in dvanajstem odstavku Prve ali drugem odstavku Druge meditacije – ker bi bilo to v nasprotju z njegovo popolnostjo. Toda ali je to tudi že zadostno jamstvo za mojo nezmotljivost? Ali ni največ, kar smem na tej točki reči, le to, da če sem po naravi zmožen doseči resnico, me Bog pri tem zagotovo ne bo oviral?

3.

'Poleg tega imam izkušnjo, da je v meni neka zmožnost presoje, ki sem jo, kakor tudi vse drugo, kar je v meni, prejel od Boga, in ker me ta noče varati, mi zagotovo ni dal take zmožnosti, da bi se mogel motiti, če jo pravilno uporabljam'.

Kakor hitro je Descartes izključil možnost goljufanja in manipulacije s strani Boga, je usmeril svoj pogled k zasnovi in verodostojnosti lastnih zmožnosti – najprej seveda k zmožnosti presoje. Če bi mu Bog, ki ga kot popolno in nevarljivo bitje ne more neposredno varati, dal zmožnost, ki sama po sebi vodi v zmoto, bi bil zanjo tudi odgovoren, saj je on njegov stvarnik, a Descartes samozavestno izključi tudi to možnost.

Tudi v tem odstavku (ki je pravzaprav en sam stavek) najprej zmoti Descartesova nepripravljenost za dajanje kakršnih koli pojasnil, a formulacija *zmožnost presoje* kljub temu zveni nekam domače. In res, uporabljena je bila že na koncu Druge meditacije, ko je prikazal zmožnost svojega duha, da na podlagi barve, oblike, vonja okusa in drugih lastnosti sodi, da zaznava vosek, pa tudi, da premikajoče se stvari pod njegovim oknom niso s klobuki in plašči zakrinkani avtomati, ampak ljudje.

Problematičnost te zmožnosti je Descartes izpostavil že v prvem stavku svojih *Principov filozofije*, ko je pokazal, kako nas mnogi predsodki ovirajo, da bi spoznali resnico, *'ker pridemo na svet kot otroci in ker dajemo o čutnih stvareh različne sodbe, še preden se dokopljemo do tega, da bi uporabljali naš razum v celoti'*, v prvem delu Tretje meditacije pa je ravno v sodbah našel edino vrsto idej, ki so lahko zmotne. Pravzaprav je celoten projekt Meditacij pognalo v gibanje ravno Descartesovo spoznanje, da je nekoč priznaval za zelo gotovo in očitno marsikaj, kar je kasneje spregledal kot lažno ali pa vsaj dvomljivo. Že v Tretji meditaciji je zaslutil morebitni izvor zmot v prehitrem pritrjevanju spoznanjem, ki se samo zdijo jasna in razločna, vendar je moral svojo pozornost v celoti usmeriti na dokazovanje Boga kot edinega jamstva kakršne koli verodostojnosti. V Četrti meditaciji bo moral zato ta dolg poravnati in omenjeno slutnjo metodično razviti.

Redkobesedni Descartes je najprej pokazal na zmožnost presoje, ki je – tako kakor tudi vse drugo – Božja stvaritev in bi kot taka morala biti verodostojna, a hkrati namignil, da bi zmote lahko izvirale iz napačne uporabe te zmožnosti. Je razlikovanje med spoznavno zmožnostjo in zmožnostjo uporabe le-te sploh smiselna? In če je – mar ni zmožnost uporabe te zmožnosti tudi sama (od nevarljivega Boga dana) zmožnost in bi kot taka ne smela dopuščati nikakršne zmote?

4.

Popolni Bog, pa tudi vse od njega dane spoznavne zmožnosti nikakor ne morejo voditi v zmoto – in vendar sem podvržen neštetim zmotam, kar dokazuje, da je v meni neka nepopolnost. Kako je to mogoče in za kakšno nepopolnost gre? Je sploh mogoče uskladiti to za zdaj še neznano nepopolnost mojega duha, s popolnostjo zmožnosti, ki sem jih prejel od svojega stvarnika? Čeprav v zgoraj omenjenem 'Pregledu' ob obljubi dokaza verodostojnosti načela jasnosti in razločnosti Descartes hiti zatrjevati, da ga nikakor ne bosta zanimala greh ali zmota, zagrešena ob prizadevanju za dobrim in zlim, temveč le zmota ob presoji o resničnem in lažnem, in zagotavlja, da bo svoje raziskovanje zadrževal znotraj čiste epistemologije, onstran vprašanj vere ali življenjskega načina, se ni mogoče ubraniti občutka, da bo šlo tudi v njegovem primeru za svojevrstno obliko teodiceje: Če so vse stvari od Boga in je Bog dober, kako potemtakem razložiti zlo? Če imam prav vse, kar je v meni, od Boga in če mi Bog ni dal nobene zmožnosti, da bi se motil, od kod potem pridejo zmote? Zakaj me moj popolni stvarnik ni naredil nezmotljivega?

Problem je toliko hujši, ker gre za dve plati iste zadeve, ki ju kot taki ni mogoče trgati narazen, saj je ena in ista pot pripeljala Descartesa do spoznanja lastne nepopolnosti, pa tudi Božje popolnosti, ko je v Tretji meditaciji prvo lahko uzrl samo v luči druge, in je svoje dvome razumel kot znamenje nepopolnosti, samo zaradi obstoja ideje popolnega bitja v lastnem duhu,

na kar je opozoril tudi v uvodnem odstavku Četrte.

Descartesov odgovor diši po Platonu, saj tudi v klasični, na Platonu zasnovani teodiceji zlo ni nič dejanskega, temveč zgolj odsotnost dobrega – ni dejanska bitnost, temveč odsotnost oziroma pomanjkanje nečesa. Bog ne proizvaja zla, da pa bi lahko kar koli ustvaril, mora nujno ustvarjati stvari, ki so pomanjkljive, take pa so vse nepopolne stvari, se pravi vse, kar ni Bog. Samo on poseduje vse popolnosti, vse kar ustvari, mora biti potemtakem nujno prikrajšano na mnoge načine. Tudi za Descartesa zmota kot taka ne more biti realna bit, izvirajoča iz Boga, temveč zgolj pomanjkljivost. Njegove zmote potemtakem ne zahtevajo neke posebne, od Boga dane zmožnosti, ampak so naravna posledica dejstva, da zmožnost resnične presoje v njem ni neskončna.

5.

Zmoto je potemtakem na tem mestu opredelil kot napako, kjer je ne bi smelo biti, saj s tem, da zmote ne vidi kot čisto negacijo, temveč kot privacijo ali pomanjkanje nekega spoznanja, ki bi nekako moralo biti v njem, najbrž hoče reči, da motiti se ne pomeni zgolj ne imeti prav, temveč narediti napako takrat, ko bi se ji lahko izognil. Tako pojmovana zmota pravzaprav ni identična z napačno sodbo, saj je ta le njen sicer nujni, ne pa tudi edini element. Strogo vzeto – napačna sodba, ki se ji ni mogoče izogniti, ne more biti zmotna – tako kakor smem imenovati slepo samo tisto bitje, ki bi po svoji naravi moralo videti, pa dejansko ne vidi.

Popolnost umetnine je v premem sorazmerju s popolnostjo umetnika, ki jo je ustvaril, zato morajo biti tudi stvaritve najvišjega povzročitelja vseh stvari same v sebi nujno popolne. Descartes prizna, da bi Bog, ki je vsemogočen, lahko rešil težavo tako, da bi ga naredil nezmotljivega. Zakaj torej kljub vsemu dopušča, da se moti?



6.

Odgovor na to vprašanje je spet (novo)platonski in je slišati kot poziv k skromnosti, ki jo je bilo zaznati že na sicer evforičnem koncu Tretje meditacije: Božjih popolnosti kot omejeno bitje nikakor ne morem v celoti zapopasti, v najboljšem primeru se jih morem dotakniti z mislijo, *'saj je v naravi neskončnega, da je mi, končni kot smo, ne moremo doumeti' (Principi filozofije*, 1, XIX), zato se tudi ne smem čuditi, če Bog kdaj stori kaj takega, čemur ne razumem razloga. Ker lahko edino zaradi šibkosti svoje lastne narave zaslutim njegovo neizmernost, nedoumljivost in neskončnost, mi je ravno zaradi nje tudi dano razumeti, da zmore nešteto stvari, ki jim ne poznam vzrokov. Skrivnostna so pota Gospodova, in ker v naravi ni omejenega in končnega uma, da bi lahko razumel smotre tistega, ki je neomejen in neskončen, bi bilo takšno raziskovanje samo znamenje nadvse predrzne lahkomišljenosti, nevredne pravega filozofa. *'Zatorej bomo povsem opustili razpravljanje o tem, kakšen namen je imel Bog, oziroma narava, ko je ustvarjal naravne stvari, da si ne bi predrzno domišljali, da morda poznamo njegovo snovanje'. (Principi*, 1, XXVIII)

7.

Moja omejena perspektiva me vnaprej diskva-

lificira kot kompetentnega raziskovalca popolnosti oziroma nepopolnosti Božjih del tudi zato, ker stvari prav videti pomeni videti jih kot dele vesoljstva stvari, za ta pogled pa sem kot omejeno bitje po svoji naravi nujno prikrajšan. Prefinjena dialektika odnosa celote in njenih delov je tisto, kar stvari naredi za to, kar so, in jim določa njihovo stopnjo popolnosti, zato je tisto, kar se mi zdi nepopolno pri drugih stvareh ali pa pri meni samem, morebiti bolj karakteristika mojega ozkega pogleda kakor pa opazovanih 'stvari'.

Na Boga je treba gledati kot na učinkujoči vzrok vseh stvari in ugotoviti, *'kakšen sklep o njegovih učinkih, ki se kažejo našim čutilom, nam naravna luč, ki jo je vsadil v nas, svetuje potegniti iz tistih njegovih atributov, ki imamo po božji volji o njih nekakšno vednost'*. To je rešitev, ki jo je Descartes predlagal v nadaljevanju prej navedenega odstavka svojih *Principov*, in tudi pot, po kateri bo krenil v nadaljevanju Četrte meditacije.

8.

'Toda čeprav Bog ni prevarant, se vendar čestokrat zgodi, da se motimo; da bi raziskali izvor in vzrok naših zmot ter se naučili zavarovati pred njimi, se moramo zavedati, da zmote niso tolikanj odvisne od razuma, kolikor predvsem od volje. Prav tako niso stvari, za katerih nastajanje je potrebna realna pomoč Boga: z ozirom nanj so zmote namreč negacije, z ozirom na nas pa privacije'. (Principi, 1, XXXI)

Dosedanji razmislek je Descartesu jasno pokazal, da mora biti zaradi Božje popolnosti in dobrote tudi vsaka od Boga dana zmožnost kot taka popolna, vse te zmožnosti, oziroma modus se mišljenja (modi cogitandi), pa je mogoče zvesti na dva splošna: *'eden je dojemanje (perceptio) oziroma dejavnost razuma (intellectus), drugi pa je hotenje oziroma dejavnost volje. Čutiti, predstavljati si in čisto umevati so tako le različni modusi dojemanja, medtem ko so želeti, odkloniti, trditi, zanikati, dvomiti različni modusi hotenja'. (Principi*, 1, XXXII)

Um kot tak se zdi Descartesu tako dober, kolikor sploh more biti – zanj, ki je končno bitje. Ideje, ki se kažejo v njem, sicer ne morejo biti ideje vseh stvari, za to pa ni krivo Božje skopuštvo, ampak nujna omejenost ustvarjenega uma, ki je predvsem v tem, da njegovo dojemanje sega samo do tistih maloštevilnih stvari, ki se mu ponudijo same (*Principi*, 1, XXXV). A to še ne pomeni, da je um kot tak podvržen zmotam. To, da je končen, še ne pomeni, da je kot tak tudi neverodostojen.

Popolnost volje se kaže na prav poseben način, saj je tako velike, kolikor je sploh lahko, nič je ne omejuje in v primerjavi z njo se zazdijo zmožnosti uma (spomin, predstavljanje, umevanje ...) prav neznatne. Pravzaprav je človeška največja popolnost prav v tem, da deluje po lastni volji, se pravi svobodno, s tem pa nekako postane povzročitelj svojega delovanja (*Principi*, 1, XXXVII), kar pomeni, da Descartes vidi sebe kot popolnoma svobodnega: *'Edinole volja ali svoboda odločitve je po moji izkušnji v meni tolikšna, da ne morem zapopasti ideje nobene večje volje, tako da je zlasti ta ideja tisto, po čemer umem, da sem podoba Boga in Bogu sličen'*, njeno bistvo pa obstaja v tem, *'da moremo isto delati ali ne delati (se pravi zatrjevati ali zanikovati, težiti za čim ali se česa ogibati), ali pravzaprav zgolj v tem, da si to, kar postavlja um pred nas, prizadevamo*



zatrjevati ali zanikovati, za njim težiti ali se mu ogibati, tako da se ne čutimo od nobene zunanje sile za to determinirani'.

Svoboden sem, če me ne ovira nikakršna zunanja sila! Zdi se, da bi moralo biti bistvo svobodne volje v tem, da bi v vsakem trenutku lahko ravnal drugače, kakor dejansko sem, a moje presoje in dejanja so odvisni od moje svobodne volje in s tem samo od mene, kar pomeni, da so determinirani z mojo naravo. Da Descartes ne vidi nikakršnega protislovja v združljivosti svobodne volje z njeno notranjo določenostjo, je najlepše razvidno v nadaljevanju tega fascinantnega odstavka:

'Da bi bil svoboden, namreč ni treba, da bi se mogel nagibati na obe plati, temveč nasprotno, kolikor bolj se nagibam na eno stran, bodisi ker tam očitno vidim znamenje resničnega in dobrega, bodisi ker je Bog tako uredil moje najgloblje misli, toliko svobodnejša je moja izbira. Božja milost in naravno spoznanje pač nikdar ne manjšata svobode, temveč jo večata in krepita. Tista neodločnost, ki jo skusim, kadar me noben razlog ne vleče na eno plat bolj kakor na drugo, je najnižja stopnja svobode in ne priča o njeni popolnosti, marveč le o neki pomanjkljivosti ali negaciji v spoznanju. Ko bi namreč zmeraj jasno sprevidel, kaj je resnično in dobro, bi nikoli ne premišljal o tem, kaj bi bilo treba soditi ali si izbrati, in tako bi nikoli ne mogel biti neodločen, dasi bi bil popolnoma svoboden.'

Volja se udejanja svobodno (ravno to je njeno bistvo), a nič manj nujno, proti jasno določenemu dobremu. To pomeni, da lahko izberem samo tako, kakor pač izberem. Na ta način sem klub določenosti svoboden, kolikor me določa notranja narava moje volje. Potemtakem sem svoboden, ko delujem po lastni izbiri, čeprav to izbiro popolnoma določajo jasne in razločne percepcije resničnega in dobrega. Svobodno je delovanje v skladu z lastno voljo, ki jo je strukturiral (programiral) Bog, ki je uredil vse, celo moje najgloblje misli in potemtakem ne morem storiti ničesar, kar ne bi bilo vnaprej določeno od Boga (*Principi*, 1, XL). Volja tako po svoji naravi ne more težiti k ničemur drugemu kakor k resničnemu in dobremu, in oprime se ju toliko bolj voljno in potemtakem tudi svobodno, kolikor jasneje ju vidi. Iz tega izhaja, da sem po naravi nagnjen k sprejemanju resnice, ki ji pravzaprav ne morem ubežati. Ali rečeno sodobnejše: Zdi se, da sem obsojen na svobodo!

Descartes po drugi strani dopušča tudi svobodo v neodločnosti med različnimi možnostmi, ki je rezultat neke pomanjkljivosti v spoznanju, zato jo tudi označi za 'najnižjo stopnjo svobode'. V pismu jezuitu Meslandu iz leta 1645 celo razlikuje med dvema vrstama slednje: v prvem primeru gre za neodločnost, ko nobena možnost dovolj ne pritegne volje, da bi se nagnila na eno ali na drugo stran, čeprav ni čisto jasno, zakaj naj bi se v takšnem 'brezvetrju' volja sploh kam nagibala. Mogoče zato, ker je po svoji naravi lačna resnice in se zato nagiba k najprivlačnejši možnosti, kakor se pač kaže umu, čeprav pri tem tvega zmoto. Nekatere ideje – zlasti tiste, ki pridejo prek čutil – so že same po sebi zmedene in nejasne. Že v prejšnji meditaciji so bile nekatere razkrinkane kot materialno lažne, kar pomeni, da ponujajo snov za napačne sodbe, ko sklepam po načelu podobnosti – da so ideje kot modusi mišljenja podobne ali enake stvarem, ki naj bi obstajale v zunajduhovni stvarnosti – da imajo torej materialni predmeti lastnosti, ki ustrezajo mojim zaznavam barve, zvoka ... Napačne sodbe bi bile v takih primerih lahko posledica varljive jasnosti čutnih zaznav, ki izhaja iz skrivnostne povezanosti duha in telesa. Najbrž v pomanjkanju razvidnih percepcij uma tudi toliko močneje spregovorijo navade, predsodki, splošno uveljavljena mnenja: *'Tisoč je takih predsodkov, s katerimi je naš duh že iz otroštva prerešetan: kajti pozneje se ne spominja, da jih je sprejel brez zadostnega preizkusa in jih zato – kot da bi jih bil spoznal s čuti ali dobil od narave – privzel kot nekaj najbolj resničnega in jasnega'. (Principi,* 1, LXXI)

Precej drugačna od zgoraj opisane pa naj bi bila neodločnost kot pozitivna zmožnost odločanja za eno izmed možnosti v posebnih okoliščinah, ko volja brez posredovanja razuma usmerja samo sebe k eni izmed možnosti. To naj bi se zgodilo takrat, ko volja zaobide celo jasne in razločne percepcije samo zato, da bi manifestirala svojo svobodo.

Dvojnost v Descartesovem pojmovanju svobodne volje je torej samo navidezna: v primerih neodločnosti lahko izberem tako, da se prepustim najmočnejšemu impulzu, pa četudi je to predsodek, stara navada ali uveljavljeno mnenje in me kot tak lahko vodi v zmoto. V primerih jasnih in razločnih percepcij pa izbere notranja nujnost same volje, a v obeh primerih je svoboda tista sila, ki me usmerja (determinira)! V prej omenjenem pismu je Descartes opredelil svobodo kot resnično in pozitivno silo, ki nekoga usmerja, pri čemer se mu ne zdi bistveno, ali jo spremlja brezbrižnost, ki je nujno znamenje nepopolnosti, ali ne. Descartesu se tudi ne zdi bistveno, ali se ta notranja nagnjenost volje poraja iz velike jasnosti v njegovem umu ali pa iz njene usmerjenosti k popolnoma spontani izbiri v primeru prej opisane neodločnosti – saj gre le za dve plati iste zadeve.

Drugače povedano: Descartesu je svobodna volja realna moč oziroma nagnjenost k eni izmed možnosti, ne pa nekakšen metafizični vakuum, iz katerega skrivnostno prihajajo impulzi za taka ali drugačna dejanja in v katerem bi se lahko odločil tudi drugače. Ali bi res moral imeti možnost storiti tudi nasprotno od tistega, kar dejansko sem, da bi bil zares svoboden? Prav zabavno je, kako tisti kritiki, ki Descartesovi 'svobodni nujnosti' očitajo protislovnost, ne vidijo še veliko hujših protislovij, ki se skrivajo v mistificiranju svobodne volje in 'spontanosti' njenega 'samodelovanja'. Ta je lepo vidna že v frazi, ki naj bi izrazila samo bistvo svobodne volje: 'To, da imam svobodno voljo, pomeni, da lahko izberem, kar hočem'; kar seveda ne pomeni, da lahko izberem kar koli in kakor koli, ampak nasprotno – da sem zmožen izbrati le tisto, kar dejansko hočem, ker me moja narava determinira, da hočem natanko to in ne nečesa drugega.

Dejstvo je, da tako imenovana svobodna volja vodi k dejanjem – takim ali drugačnim – in je potemtakem vzrok zanje, kar Descartes nedvomno priznava, ko v tem odstavku govori o umu in volji kot dveh hkrati učinkujočih vzrokih svojih zmot. Poudarek je na tem, da mi nič ne brani izbrati tistega, kar hočem, čeprav je volja narejena tako, da hoče čisto določene stvari – se pravi tiste, ki so resnične in dobre. Po Descartesu je bistvo svobodne volje preprosto v tem, da mi nobena zunanja sila ne brani hoteti tistega, za kar sem po sami naravi te volje determiniran hoteti, in je potemtakem samo drugo ime za tako notranjo nagnjenost.

9.

Zmote, ki Descartesa tako zelo skrbijo, so torej otroci dveh staršev oziroma rezultat dveh hkrati učinkujočih vzrokov: uma oziroma spoznavne zmožnosti in volje oziroma zmožnosti izbiranja ali svobodne odločitve. Pravzaprav se je ta dvojnost nakazala že v razmišljanju o resničnosti in lažnosti na začetku Tretje meditacije, ko je Descartes opazil, da lahko svoje misli razdeli na določene vrste in da pravzaprav pritiče ime ideja samo tistim, ki so nekakšne podobe stvari. Pri nekaterih drugih pa je v teh podobah (človeka, himere, neba, angela, Boga ...) zaznati še neko posebno vzdušje oziroma naravnanost (kadar na primer hočem, se bojim, zatrjujem ali zanikujem), tako da nastopajo kot hotenja, afekti ali sodbe. Prav to vzdušje, ta drža, ta nagnjenost duha pa je način, kako se kaže volja, in to pomembno razlikovanje med objektivno realnostjo (vsebino) idej in njihovo morebitno naravnanostjo bo zdaj treba nadgraditi v razlikovanje dveh zmožnosti duha – uma in volje, ki na specifičen način sodelujeta v sodbah.

Ker sta oba, um in volja, sama zase brezhibna, mora biti nekaj narobe z njuno interakcijo. Privacija, iz katere se bohotijo zmote, je v

dajanju sodb, ko jih ne bi smel, in potemtakem rezultat kratkega stika med neomejenostjo svobodne volje in omejenostjo razuma. Mati je premočna in oče prešibak! Motim se takrat, kadar uveljavljam svojo voljo tako, da sodim glede stvari, ki jih ne umem, kriva je torej moja neodgovorna, muhasta, prenagljena uporaba slednje.



In kako se to dogaja v praksi? Um percepira ideje, ki so predmet potencialnih sodb – dosegljiva mu je njihova objektivna realnost oziroma vsebina. Vloga volje je, da potrdi, zanika ali se vzdrži sodbe, ko naleti na te vsebine. Ko je soočena z idejo trikotnika in idejo dveh pravih kotov, lahko potrdi ali zanika, da je vsota notranjih kotov trikotnika enaka dvema pravima. Ko je soočena z idejo gore in doline, lahko potrdi ali zanika njuno komplementarnost. Ko je soočena z idejo koze, lahko potrdi ali zavrne dejanski obstoj takih bitij. Ko je soočena z zaporedjem idej, ki vodijo k sodbi, da Bog ni varljiv, lahko slednjo sprejme ali zavrne. Reči, da je volja soočena s temi idejami, kot da pomeni, da sama volja dojema njihovo vsebino, ki jo potem sprejme ali zavrne – to pa kot da pomeni volji pripisovati perceptivne zmožnosti, ki jih je tradicionalno imel edino um.

Na tej točki se zdi Descartesovo stališče v radikalnem razkoraku s tradicijo, saj je bil s stališča sholastike um tisti, ki je sodil – se pravi potrjeval ali zanikoval svoje lastne vsebine in logične povezave med njimi, a tudi ta navidezni razkorak je samo še en korak na njegovi poti. Descartes je raziskoval ideje s perspektive resničnosti in lažnosti že v petem in šestem odstavku Tretje meditacije ter že tam spoznal, da dokler jih opazuje v njih samih, ne da bi jih vezal na kaj drugega, pravzaprav ne morejo biti lažne. Natanko to opazovanje oziroma percepcija pa je ena od osnovnih dejavnosti uma. Volja je tista zmožnost duha, ki 'obarva' oziroma usmeri te percepcije in sama na sebi ne more tvoriti sodb, ampak to lahko stori samo v sodelovanju z umom. Descartes je v odgovorih kritikom večkrat poudaril, da ne moremo ničesar hoteti, ne da bi to hkrati tudi razumeli. Ker se zmota lahko pojavi samo v sodbi, torej takrat, ko volja sprejme kot resnično neko vsebino uma, se um pravzaprav sploh ne more motiti, ker ničemur ne more pritrditi in ničesar zanikati.

10.

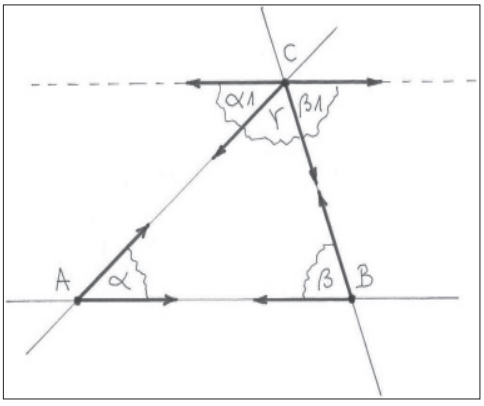
Božja odgovornost in morebitna krivda za moje zmote v primeru, da jasne in razločne percepcije niso resnične, izhaja iz še ene značilnosti razmerja med umom in voljo: tako kakor svobodna volja omogoča vzdržati se sodbe, ko percepcije uma niso jasne in razločne, po drugi strani sili v sprejemanje sodb v primeru jasnih in razločnih percepcij. Če si prikličem v spomin Descartesu tako ljube matematične aksiome (npr. prve tri aksiome lege in povezave):

1. Dve točki določata natanko eno premico.
2. Na vsaki premici sta vsaj dve točki. Vsaj tri točke so, ki ne leže na isti premici.
3. Tri nekolinearne točke določajo natanko eno ravnino;

vidim, da sem njihovi resničnosti primoran pritrditi, *'pa ne zato, ker bi me bila k temu prisilila kaka vnanja sila, temveč ker se je iz velike jasnosti v mojem umu porodila velika nagnjenost v moji volji, in zato sem to toliko rajši in bolj svobodno verjel, kolikor manj sem bil do prav tega ravnodušen'.*

Če resničnost teh izjav prešine um kot nenadni uvid, pa se je mogoče do večine drugih spoznanj prikopati po včasih naporni, a nadvse varni poti čiste dedukcije. Vsota notranjih kotov trikotnika ni nekaj na prvi pogled razvidnega – kako torej vem, da znaša natanko dva prava kota? Čeprav gre tudi v tem primeru za elementarno matematiko, pa ta resnica na prvi pogled ni razvidna in jo je treba dokazati. Seveda ne induktivno, da s svinčnikom na papir rišem trikotnike (oziroma modele, Platon bi rekel sence trikotnikov) in s kotomerom merim njihove kote, ampak deduktivno:

1. Dve točki (A in B) določata natanko eno premico.
2. Tri nekolinearne točke (A, B in C) določajo natanko eno ravnino (in ta najpreprostejša ravnina je tristranični premi geometrijski lik, imenovan trikotnik, s koti α, β, in γ.
3. V točki C lahko premici, ki jo definirata točki A in B, načrtam natanko eno vzporednico.
4. Kot $\alpha 1$ je enak kotu α in kot $\beta 1$ je enak kotu β.
5. Torej je vsota notranjih kotov (katerega koli) trikotnika enaka dvema pravima kotoma oziroma 180 °.



Kljub temu da Descartesa v tem odstavku ne mučijo matematični, ampak metafizični problemi, je situacija podobna: ker je iz dejstva, da raziskuje, ali na svetu biva kar koli, očitno sledilo (ne kot silogistični sklep, ampak kot intuitivni uvid!), da biva on sam, se ni mogel vzdržati sodbe, da je to, kar ume, tako jasno, tudi resnično. Z resničnostjo intuitivnih uvidov pač ne more biti nobenih težav – še najmanj v primeru 'filozofskega aksioma' *Jaz sem, jaz bivam*, ki je pravzaprav še verodostojnejši od matematičnih. Težava pa je v tem, da se pred očmi Descartesa kot misleče stvari kaže tudi neka ideja telesne narave, zato dvomi, ali je on kot misleča stvar drugačen od tiste telesne narave ali identičen z njo. Ker njegov um doslej še ni naletel na noben razlog, ki bi ga bolj prepričal o enem ali o drugem, je neodločen, čemu naj pritrdi, ali pa se sodbe sploh vzdrži, a to, da nanje doslej še ni naletel, seveda ne pomeni, da takih razlogov ni. Pravzaprav jih bo zagotovo našel, če bo le dosledno sledil naravni luči oziroma od Boga dani sposobnosti spoznanja, ki *'ne more nikoli zajeti kakega predmeta, ki – če ga zares zajame, tj. če ga dojame jasno in razločno – ne bi bil resničen. Po pravici bi namreč Boga označili za prevaranta, če bi nam bil dal tako izkrivljeno sposobnost spoznavanja, da bi lažno imeli za resnično'.* (*Principi*, 1, XXX)

Če povzamem: Bog me je očitno ustvaril takega, da sem v nekem smislu primoran pritrditi jasnim in razločnim percepcijam, zato me ta inherentna nujnost moje svobodne volje opere vsakršne odgovornosti v primeru morebitne zmote, ki je potemtakem spet na strani Boga. Ker sta um in volja skupaj s svojimi interakcijami Božja stvaritev, bi šlo, če bi bile jasne in razločne percepcije uma (katerih resničnost volja ne more drugače kakor potrditi) v resnici lažne, za zlobo ali pa vsaj za resno konstrukcijsko napako. Zato je Božja popolnost in z njo povezana nevarljivost tako pomembno jamstvo za verodostojnost jasnosti in razločnosti kot edinega – in potemtakem neprecenljivega vodila – ki mi pomaga najti pot v včasih navidez brezizhodni goščavi lastnega duha.

11.

Descartes kot primere neopredeljenosti vidi vse tiste situacije, kjer volje ne usmerjajo jasne in razločne percepcije uma – tako tiste, kjer um ne spoznava sploh ničesar in potemtakem ni nobenega razloga za nagnjenost volje v eno ali drugo stran, pa tudi one, v katerih um ne more najti prave razvidnosti. Verjetne domneve sicer lahko vlečejo voljo na eno stran, a že zgolj spoznanje, da gre le za domneve in ne za trdne in nedvomne razloge, zadošča, da so one same, pa tudi z njimi povezane morebitne sodbe po logiki metodičnega dvoma zavrnjene kot zmotne.

12.

Zdaj lahko razumem, kaj je Descartes v četrtem in petem odstavku mislil s privacijo, ki naj bi porajala zmoto. Očitno je, da ne gre za pomanjkanje vednosti v vsebinskem smislu, kakor se razkriva skozi zmotne sodbe, ampak za neupoštevanje načela, da smejo biti zgolj razvidne percepcije potrjene kot resnične. Naj mi bo dovoljeno navesti ta izjemno zanimivi odstavek v celoti:

'Kadar torej ne dojemam dovolj jasno in razločno, kaj je resnično, je očitno, da storim prav in se ne motim, če se vzdržim sodbe, in da napak uporabljam svobodno odločitev, če kaj trdim ali zanikam. Če bi se odločil za tisto stran, ki je lažna, bi bila moja zmota popolna, če za nasprotno stran, bi sicer po naključju zadel resnico, toda ne bi bil brez krivde, ker je po naravni luči očitno, da mora biti umsko spoznanje zmeraj pred odločitvijo volje. In v tej napačni rabi svobodne odločitve je tista pomanjkljivost (privation!), ki tvori pojem zmote; tista pomanjkljivost, pravim, je v dejavnosti sami, kolikor izhaja iz mene, ne pa v zmožnosti, ki sem jo dobil od Boga, in tudi ne v dejavnosti, kolikor je odvisna od njega'.

Moje zmote so posledica pomanjkljivosti v uporabi svobodne odločitve, ne pa pomanjkljivosti moje narave kot take, saj je ta enaka, če sodim prav, ali ne. Bog ni švicarski urar in jaz nisem ura, katere popolnost je v tem, da njen neznansko zapleteni mehanizem dela ene in iste gibe. Zakaj je to tako pomembno, Descartes razloži v XXXVII. odstavku prvega dela *Principov: 'Kajti avtomatov pač ne hvalimo, da natančno izvajajo vse gibe, na katere so naravnani, ker jih tako izvajajo po nujnosti. Hvalo pa si zasluži njihov tvorec, ker jih je bil tako natančno izdelal, in to ne po nujnosti, temveč svobodno. Iz istega razloga je to, da sledimo resnici, kadar ji pač sledimo, prav gotovo v večji meri naša lastna zasluga, ker to počnemo prostovoljno, kakor če bi ji ne mogli slediti.'*



Božja popolnost mi jamči, da so mi bile dane zmožnosti, ki pravilno uporabljene omogočajo izogibanje zmotam. Svoboda volje pa je tako velika, da včasih prestopa meje jasnih in razločnih percepcij duha, da sodim o idejah, ki jih ne dojemam dovolj jasno in razločno. To pa me dela odgovornega, saj gre za mojo lastno zmoto, ki bi se ji lahko izognil tako, da bi se vzdržal sodbe tam, kjer take jasnosti in razločnosti ni. In v tem smislu je zmota več kakor samo napačna sodba: motiti se pomeni soditi v okoliščinah, za katere vem, da omogočajo zmoto, take pa so vse negotove okoliščine.

Tak odgovor opere Boga sleherne krivde, saj me je oskrbel z odličnim orodjem, ki ob pravilni uporabi nikoli ne bi moglo odpovedati, hkrati pa mi nalaga odgovornost za lastne zmote.

Zanje sem odgovoren, ker so rezultat moje svobodne odločitve. Kljub temu da je Bog stvarnik mojih zmožnosti, ne more biti odgovoren za moje uporabljanje le-teh.

13.

Zato Descartes izreka Bogu najglobljo zahvalo za vse dobro, s čimer ga je obdaroval, in odločno zavrača upravičenost pritožb nad njegovo morebitno krivičnostjo ali skopuštvom, še preden bi si jih kdo sploh drznil izreči. A neprijeten občutek ostaja: mar ne gre tudi pri napačni uporabi neke zmožnosti za nekakšno (napačno) zmožnost? Mar ni tudi napačna raba nekega programa tudi sama posledica nekega (napačnega) programa?

14.

A Descartes nima takih pomislekov. Pritoževanje zaradi prevelike moči lastne volje se mu zdi samo posledica nerazumevanja njene narave in potemtakem še ena prehitra in zmotna sodba. Volja ne vidi samo kot v sebi enotno in kot tako nedeljivo, ampak tudi v svojem bistvu neskončno, ker lahko seže do vsega, kar je lahko predmet kake druge volje ali pa tiste neizmerne volje, ki je v Bogu (*Principi*, 1, XXXV).

15.

Descartes je očitno prepričan, da svobodna volja ne bi bila sama v sebi popolna, če bi jo Bog nasilno omejil tako, da bi sprejemala le jasne in razločne percepcije. Potemtakem ne morem biti povsem svoboden, če se ne morem tudi svobodno motiti. Ko sem negotov, se moram vzdržati sodbe in ne slediti navadam, predsodkom in splošno sprejetim mnenjem, skratka temu, kar dojemam bolj nejasno in temno. A tudi to stališče ni čisto brez težav. Po drugi strani Descartes priznava, da bi mi vsemogočni Bog lahko dal svobodno voljo v kombinaciji z omejenim spoznanjem, a me kljub temu obvaroval zmote. Zlahka bi me ustvaril svobodnega in nezmotljivega hkrati, *'ko bi vsadil v moj razum jasno in razločno spoznanje vseh stvari, o katerih bom kdaj premišljeval, ali ko bi bil vsaj tako krepko vtisnil v moj spomin zapoved, naj nikdar ne sodim o nobeni stvari, ki je ne razumem jasno in razločno, da bi tega nikdar ne pozabil'*.

In zakaj vsemogočni, popolni stvarnik dopušča mojo zmotljivost? Descartesov odgovor je izredno zanimiv: vesoljstvo stvari, ki se razlikujejo glede stopnje popolnosti, se mu zdi boljše (popolnejše?) od vesoljstva, kjer manj popolnih bitij in stvari sploh ne bi bilo, saj naj bi bila *'... v vesoljstvu stvari nekakšna večja popolnost, ker so nekateri njegovi deli dostopni za zmoto in drugi ne, kakor če bi si bili vsi podobni ...'* (15, 91).

Descartesov pogled je naenkrat pogled esteta! Pestrost daje stvarstvu svojevrsten čar. Boljša (lepša?!) od enoličnosti je različnost bitij – tudi takih, ki se motijo! Če ta 'argument' pade, se lahko Descartes znova sklicuje na svojo nevednost glede Božjih smotrov (kot npr. v šestem odstavku) ali pa ponovi svoj pomislek glede svoje apriorne nezmožnosti razumevanja celote iz sedmega odstavka. Kakor koli že, Descartesova apologetska vnema, s katero skuša sebi naprtiti polno odgovornost za lastne zmote, je vredna vsega občudovanja.

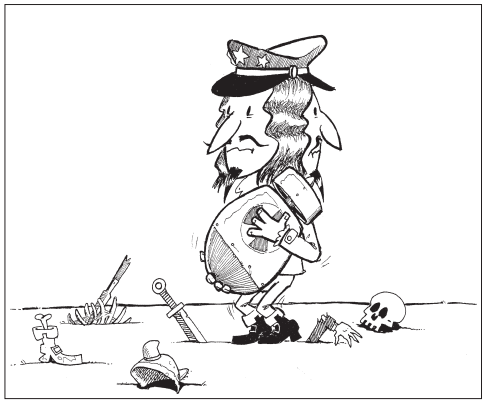
16.

Tako so vsi morebitni izgovori zavrženi kot brezpredmetni, saj se zmoti lahko izognem tako, da brzdam svojo voljo in se vzdržim sodbe, kadar mi resnica stvari ni jasna. Na ta način lahko z večkratnim premislekom premagam svojo šibkost in si pridobim navado, da se ne motim, ki pa jo moram – podobno kakor metodični dvom – *'omejiti samo na raziskovanje resnice; kolikokrat bi namreč v resničnem življenju zamudili priložnost za delovanje, še preden bi se lahko rešil svojih dvomov, in ne redko smo prisiljeni sprejeti tisto, kar je zgolj verjetno, včasih pa tudi izbrati eno od dveh*

stvari, četudi ni nobena nič bolj verjetna od druge'. (Principi, 1, III)

17.

Na koncu poti je Descartes popolnoma prepričan, da je razkril božansko poreklo jasnih in razločnih spoznanj: *'Vsako jasno in razločno spoznanje je namreč brez dvoma nekaj in zatorej ne more izvirati iz niča, temveč ima nujno za povzročitelja Boga, tistega nadvse popolnega Boga, s katerim je varljivost nezdružljiva – in zato je nedvomno resnična. Danes sem se tudi naučil ne le, da se moram varovati, da se ne bi nikdar zmotil, temveč tudi, kaj moram storiti, da bi prišel do resnice.'*



Razmišljanje četrtega dne torej ni samo opralo Boga sleherne odgovornosti glede človeških zmot, ampak ga je v popolnosti dojelo kot stvarnika človeškega razuma z njegovimi jasnimi in razločnimi spoznanji vred, in volje, ki po lastni nujnosti teži k njim. Pa vendar: ali res smem popolnoma izključiti možnost, da se mi moje percepcije samo zdijo jasne in razločne, a v resnici niso take? Ko je Gassendi v svojih Ugovorih k Četrti meditaciji spraševal po kriterijih jasnosti in razločnosti, mu je Descartes odgovoril, da je ta kriterij že priskrbel na primernem mestu, ko je svojega duha prvič skušal očistiti vseh predsodkov in razvrstil vse glavne ideje glede na to, ali so v resnici jasne in razločne. Seveda je ta kriterij metodični dvom, kar je samo drugo ime za 'veliko jasnost v mojem duhu' oziroma za popolno odsotnost ravnodušnosti, ki pripelje do 'velike nagnjenosti v moji volji', tako da neko stvar toliko raje sprejmem, kolikor manj sem do nje ravnodušen.

Tako kakor je po eni strani popolna odsotnost dvoma zanesljivo znamenje jasnega in razločnega spoznanja, pa po drugi strani neodločnost in negotovost, ki porajata dvom, zanesljivo kažeta, da tako spoznanje v dani situaciji ni dosegljivo. To je Descartesu edino, a neizpodbitno jamstvo za resničnost nekega spoznanja in stopnjo jasnosti, ki ne dopušča nikakršnega dvoma, je doslej dosegel v primeru ideje Boga in ideje samega sebe kot misleče stvari, ne pa tudi glede večine svojih prepričanj in mnenj, ki so v nevarnosti, da se bodo izkazale za zmotne, ker takšen dvom dopuščajo.

Pa vendar: zakaj se ne bi mogel motiti tudi v takih primerih in ali res smem popolnoma izključiti možnost, da se mi pod krinko jasnih in razločnih spoznanj ne vsiljujejo stare navade in okosteneli predsodki. Tega se je bal Gassendi, ko je opozarjal na ljudi, ki so se pripravljeni pobiti med seboj zaradi nasprotujočih si prepričanj, in ker oboji hkrati pač ne morejo imeti prav, to pomeni, da se je vsaj ena stran tragično motila, ko je bila prepričana, da umira za resnico. Mar ni ena največjih težav na tem svetu ravno ta, da je vsem 'vse jasno' tudi takrat, ko se nihče z nikomer ne strinja? Edini odgovor, ki ga je Descartes lahko ponudil, je bila lakonična pripomba, da v nobenem primeru ni mogoče dokazati, da so taka prepričanja v resnici jasna in razločna – in priporočilo previdnosti in tehtnega razmisleka kot edinih zdravil zoper tovrstne bolezni duha.

Bi se meditacija sploh lahko končala bolj zabavno?

Ivo Kerže

Vprašanje problemskega in zgodovinskega načina poučevanja filozofije na naših gimnazijah

Uvod

Filozofija najbrž ni le eden izmed mnogih gimnazijskih predmetov, temveč ravno tisti predmet, ki naj bi najgloblje zaznamoval življenjsko usmeritev gimnazijske mladine. Osnovno vprašanje, ki se zastavlja v tej razpravi, je, ali je zasnova filozofije na splošni gimnaziji taka, da omogoča izpolnitev poslanstva tega predmeta na naših gimnazijah.

Profesorji filozofije, ki učimo ta častitljivi predmet po programu slovenske splošne gimnazije, namreč iz veljavnega *Učnega načrta za filozofijo* (odslej UNF), objavljenega na spletnih straneh Ministrstva za šolstvo, lahko razberemo, da naj bi se naše poučevanje členilo v pet vsebinskih sklopov z ustreznim predvidenim številom ur. Te sklope navaja UNF na 3. strani:

1. Kaj je filozofija (5 ur).
2. Kaj lahko vem (15 ur).
3. Kaj naj storim (15 ur).
4. Izbirna tema (25 ur).

Že iz te členitve (še bolj pa iz predlogov njene izvedbe, ki jih najdemo v UNF) se vidi, da nam je sugeriran (s pohvalno mero filozofske obzirnosti!) način podajanja, ki ne poudarja zgodovinskega pregleda razvoja filozofije, pač pa pregled po problemskih ali tematskih sklopih. Glede na predlagano terminologijo v reviji *Filozofija na maturi* (odslej FNM) bom imenoval ta sugerirani način *problemski*, onega pa historični ali *zgodovinski*.[1]

Vprašanje, ki se zastavlja, je torej: ali je sugerirani način res ustreznejši od zgodovinskega pri doseganju *ciljev predmeta filozofija*, kakršni so določeni v UNF, glede na to, da je za splošno gimnazijo po istem učnem načrtu predvidenih le 70 učnih ur? Pri tem bo seveda treba že izhodiščno tematizirati vprašanje razumevanja filozofije, ki jih omenjeni učni cilji predvidevajo.

Učni cilji predmeta filozofija po veljavnem UNF

Kakor je bilo napovedano v uvodu: če hočemo obravnavati vprašanje, kateri način podajanja filozofije bolje dosega zastavljene učne cilje, si moramo najprej jasneje predočiti njihov pomen in razumevanje filozofije, ki jih utemeljuje in h kateremu vodijo.

Za začetek si oglejmo, kako so ti cilji opredeljeni. UNF jih deli v *splošne* in *posebne*. *Splošni cilj* je v bistvu en sam. Glasi se: "*Pouk filozofije uvaja dijake v filozofsko mišljenje*" (UNF, str. 2). Razdeljen pa je v naslednje podcilje:

a) "Usmerja jih v samostojno, ustvarjalno mišljenje in presojanje.

b) Spodbuja razmislek o temeljnih vprašanjih človeka in sveta, družbe in narave.

c) Spodbuja kritično refleksijo osnov izkustva, vednosti, vrednot in delovanja.

1 Prim. Marjan Šimenc, *Dodatek k pouku filozofije v Italiji*, v: FNM, 2–3 (1995), str. 41.

d) Omogoča zavedanje subjektivnosti in ideoloških pristranosti.

e) Vodi k strpnemu dialogu na podlagi racionalnih argumentov.

f) Omogoča razumeti, kako so temeljni filozofski pojmi vključeni v osnove humanistike, družboslovja, naravoslovja, religije in umetnosti.

g) Pomaga jim pri orientaciji v življenju." (UNF, str. 2)

Jasno je, da ti cilji izraščajo iz nekega razumevanja filozofije. UNF na tej točki že izhodiščno navede: "*Vprašanje Kaj je filozofija? je že samo filozofsko vprašanje. Nanj je možnih več odgovorov, ki izhajajo iz različnih filozofskih tradicij in so vsi upravičeni in veljavni (...)*" (UNF, str. 2) Skratka, razumevanja filozofije, na katerem temeljijo omenjeni cilji, naj bi ne bilo, saj je takih razumevanj več in bi bilo za demokratične razmere (znotraj nekega razumevanja demokracije vsaj) nedopustno, da bi eno razumevanje, pogled ene filozofske tradicije na filozofijo, privilegirali glede na druge poglede. Tako si je najverjetneje mogoče razlagati izhodiščni stavek UNF, ki ga bomo imenovali *1. stavek* ali S1.

Vendar takoj po njem najdemo njegovo zanikanje: "*Vendar cilji gimnazijskega izobraževanja in mesto filozofije v gimnazijskem kurikulu narekujejo poudarek nekaterih njenih značilnosti.*" (UNF, str. 2) Narekujejo skratka prav določeno razumevanje filozofije. Po tem razumevanju, naj bi bila filozofija »*kritična refleksija izkustva, vednosti in delovanja*«, ki »*poskuša opredeliti načela vednosti in vrednote, ki usmerjajo delovanje, a hkrati dopušča, da so ta načela in vrednote ter njihove upravičitve omejeni*« (UNF, str. 2). To opredelitev bomo imenovali *2. stavek* ali S2.

Poudarjena protislovnost prvih vrstic UNF ni predmet zanimanja te razprave. Med drugim tudi zato ne, ker je vsem jasno, da so dokumenti, kakršen je UNF, politični dokumenti, ki nastanejo znotraj demokratičnih postopkov usklajevanja nasprotujočih si interesov. So, skratka, kompromisi in torej po svojem bistvu več ali manj protislovni. Ne glede na to je pa res, da formulacija S2 predstavi neko razumevanje filozofije. Iz nje lahko povzamemo, da je mogoče filozofijo v glavnem skrčiti na *spoznavoslovje* in *etiko*. *Ontološka* vprašanja naj bi po S2 ne spadala v bistvo filozofije. Iz tega je že dovolj razvidno, da je S2 zavezan tisti usmeritvi sodobne filozofije, ki jo navadno imenujemo *analitična filozofija* in se umešča v anglosaško miselno tradicijo, za katero je obče znano, da ontologija ne spada med njene primarne interese.[2]

Upoštevajoč to razlago se protislovnost med S1 in S2 izkaže za še bolj kričečo, saj S2 predpiše prav razlago filozofije točno določene filozofske tradicije: tj. anglosaške. Vendar, kakor rečeno, nas tu ne zanimajo logični problemi uvodnih stavkov UNF, ampak predpostavljeno razumevanje filozofije v njem. Zdi se, da je analitično razumevanje filozofije v njem zelo močno. To ni očitno le iz S2, ampak že iz same predlagane členitve pouka filozofije, ki smo jo omenili v S1: nosilna stebra tega predmeta sta ravno spoznavoslovje in etika, sledeč preferencam analitične usmeritve.

Vprašanje, ki se zdaj postavlja, je, ali se tudi v učnih ciljih UNF predvideva analitično razumevanje filozofije ali pa je mogoče zaznati (še) kakšen drug interpretativni horizont. Odgovor bomo poenostavili tako, da se bomo vprašali, ali je v omenjenih učnih ciljih zaznati razumevanje filozofije kot ontologije in ne le kot spoznavoslovja in etike.

Če si ogledamo *splošne cilje*, bi lahko rekli, da je zlasti cilj b ontološko naglašen. Tudi cilj f, ki napotuje h genealogiji filozofskih pojmov in na njihov zgodovinski vpliv, nekako presega

2 Prim. o tem lucidni članek Branka Kluna, *Poskus primerjave anglosaškega in kontinentalnega filozofskega sloga*, v: FNM 1–2 (1999). Glede odpora analitične filozofije do ontologije prim. zlasti str. 71.

obzorje analitične misli, za katero je prav tako značilno, da se ne ukvarja rada z vprašanjem zgodovinske posredovanosti, s čimer se ukvarja pretežno ("kontinentalna") hermenevtika.[3]

Iz tega kratkega pregleda izhaja, da so učni cilji v neskladju s sicer prevladujočo analitično zasnovo predmeta, izraženo v S2. Ker pa so ravno učni cilji tisti, ki nas profesorje najbolj zavezujejo v našem delovanju, se moramo vprašati, ali obstaja neko razumevanje filozofije, ki bi jih povezovalo v smiselno celoto.

Kaj povezuje spoznavoslovno, etiško in ontološko problematiko? Verjetno nič drugega kakor tisto vprašanje, s katerim se filozofija nesporno začne in kar je razpoznavno znamenje ter jedro filozofije kot take: kaj je *arché*. To vprašanje, ki vse od Talesa obvladuje filozofijo in jo v osnovi tudi utemeljuje, je vprašanje po Izvoru in Cilju vsega, kar je.[4] Ciljnost Izvora razpira etiško problematiko. Izvornost Cilja pa razpira ontološko problematiko Temelja vsega bivajočega ter spoznavoslovno problematiko u-Temelj-enosti naših spoznanj. Filozofija je vse od svojega grškega začetka vpraševanje po Temelju in vidimo, da tega tudi učni cilji UNF, kljub formulacijam v S2, ne morejo prikriti. Saj bi bilo tudi sicer razumevanje filozofije, ki bi se ne sklicevalo na njen izvorni grški kontekst, pravzaprav nesporazum.

Splošni učni cilj UNF, ki pravi, da predmet filozofije "*uvaja dijake v filozofsko mišljenje*", bi torej lahko preoblikovali v formulacijo, da "*uvaja dijake v vpraševanje po arché*".

Vprašanje problemskega in zgodovinskega načina

Izkazalo se je torej, da zastavljeni učni cilji napotujejo k izvornemu, grškemu dojemanju filozofije, ki je v zadnji posledici tudi edino mogoče, saj je *filozofija* stvaritev grškega duha. Vodilni cilj UNF, tj. "*uvajanje dijakov v filozofsko mišljenje*", predvideva torej vključitev dijakov na tisto mišljenjsko polje, ki nam ga razpira grško razumevanje filozofije.

Takšna vključitev, če noče biti zgolj zunanja, ampak taka, da dijaka *dejansko motivira k razumevanju* (brez česar uspešno učenje ni mogoče), predvideva dijakovo *vživetje* v grško razumevanje filozofije. Šele tedaj, torej ko uzre globoko *povezavo med svojim življenjem in filozofijo* v izvornem smislu, se bo lahko dejansko uvedel vanjo, jo razumel.[5]

Takšno povezavo pa je mogoče vzpostaviti samo, če pokažemo, kako ga *filosofija* dejansko zadeva, kako oblikuje njegov (naš) sedanji bivanjski/zgodovinski položaj. Dejansko ga zadeva samo in izključno po zgodovinskem posredovanju. Kakršno koli drugo zadevanje je virtualno, nerealno, navidezno. Posledično je genetični prikaz zgodovinskega razvoja filozofije od Talesa do danes edini možni način, kako lahko dejansko uvedemo dijaka v filozofsko mišljenje.[6]

Vsi drugi načini uvajanja, ki se ne naslanjajo na realno zgodovinsko prizadetost dijaka od filozofije, v svojem izvirnem grškem pomenu torej ne morejo zadeti zastavljenega cilja.

Veljavni UNF pa, kakor že rečeno, v nasprotju z izkazanimi podmenami svojih učnih ciljev za poučevanje filozofije ne predlaga zgodovinskega prijema, temveč problemskega. Problemsko lotevanje filozofije je mogoče lepo povezati z

3 Prim. tudi B. Klun, n. d., str. 71 sl.

4 O izvornem filozofskem pomenu *arché* prim. Giovanni Reale, *Zgodovina antične filozofije*, I. zv., Ljubljana 2002, str. 46 sl.

5 Prim. tehtno Gadamerjevo izpeljavo tega, da je zares razumljeno le, kar je v polnosti vpotegnjeno v našo interesno situacijo, tj. v našo vzgibanost v razdelku II, II, 2 – *Ponovni prevzem temeljnega hermenevtičnega problema*, v: H. G. Gadamer, *Warheit und Methode*, v slov. prev. T. Virk: *Resnica in metoda*, Ljubljana 2001, str. 255–282.

6 Tudi če to uvajanje razumemo bolj v smislu »*doing philosophy*« kakor pa »*learning philosophy*« (prim. B. Klun, n. d., str. 73 – 74). Udejstvovanje v filozofiji predpostavlja prav takšno (če še ne večjo) vživetje v izvorno filozofskost kakor le dojemanje filozofije.

že naznačenim analitičnim v UNF, saj ustreza tistemu, kar Branko Klun v svojem članku o otoškem in kontinentalnem načinu označi kot "horizontalnost" anglosaške filozofije.[7] Empiristična pozornost na neposredno dana "dejstva" namreč sili analitično misel v difuzno, horizontalno, sektorsko obravnavo, drugače od kontinentalne, ki je zasnovana hierarhično, usmerjena v "*Grundlagenreflexion*", v naznačeno refleksijo Temelja.[8]

Kljub kritiki, ki jo tu naslavljamo na problemsko uvajanje v filozofijo, moramo temu načinu priznati nekatere prednosti, ki jih povzema Klun: "*Za poučevanje v srednjih šolah, kjer se učenci običajno prvič srečajo s filozofijo, je očitno primernejši anglosaški slog*,"[9] saj je "*prednost anglosaškega [sloga] v lažjem vstopu v filozofijo, ker so izhodišča obče sprejeta in dosti bolj samoumevna*".[10] Za ta filozofski način je namreč značilno, da se utemeljuje na "*dejstvih*", ki so neposredno empirično dojemljiva, in na "*obče sprejetem kriteriju filozofije in mišljenja nasploh*"[11]. Ta prednost temelji torej na ekstrapoliranju filozofskih problemov iz njihovega zgodovinskega konteksta v našega (tj. na obzorje našega "common sense") in na njihovi obravnavi, kakor da bi tega ekstrapoliranja ne bilo.

Toda ozrimo se na konkreten primer in poglejmo, kakšne posledice ima taka operacija v enem izmed teh bolj kakovostnih poskusov uvajanja v filozofijo, kar Palmerjeva široko uporabljena knjiga *Ali središče drži?* zagotovo je.[12] Poglejmo na primer, kako Donald Palmer obravnava obče mesto iz pouka filozofije: *ontološki dokaz za božji obstoj*.

Palmer natančno prikaže logično sestavo dokaza, kakršno so zasnovali avtorji (zlasti sv. Anzelm in Descartes) in njihove zgodovinske kritike (Hume, Kant).[13] Vendar (in to je *1. očitek*) s tem, ko dokaza ne vpne v zgodovinski kontinuum celotne filozofije, ne more posredovati dijaku uvida v to, kako ta dokaz sooblikuje dijakov bivanjski/zgodovinski položaj. Zato se dijak ne more počutiti temeljito izzvan k razumevanju dokaza. Edina motivacija, ki se v njem lahko porodi, je nekakšna igriva radovednost o tem, kako neki logični algoritmi delujejo oziroma ne delujejo. V najboljšem se bo iz tega porodil v njem nekakšen logicistični ludizem, h kateremu se zdi, da napotujejo besede iz predgovora k slovenskemu prevodu Donalda Palmerja, namreč da je "'neresnobnost' filozofiji inherentna".[14]

Glede na naznačeno opredelitev filozofije kot vpraševanja po *arché* se lahko vprašamo (in to je *2. očitek*), koliko je taka motivacija sploh filozofska. *Arché* je namreč od vsega začetka razumljen tudi kot poslednji Cilj, kot tisto, za kar nam najbolj *zares* gre.

Pri tem pa se spoznavoslovni problem pojavi še izraziteje (in to je *3. očitek*). *Ali je na nakazani problemski* (npr. Palmerjev) *način sploh možno razumeti omenjeni dokaz*?

Kako naj npr. dijak razume ključno Descartesovo podmeno tega dokaza, da je bit realnost ali popolnost, kar je glavni predmet Kantove kritike?[15] Ali je sploh mogoče razumeti to Descartesovo tezo, ne upoštevajoč dediščino srednjeveškega aristotelizma, zlasti tomizma, pri katerem je bit razumljena kot *actus* in torej kot *perfectio* ali, kakor bi rekel Aristotel, kot *entelecheia*?

Skratka, vidimo, da osnovnih vsebin pouka filo-

7 Prim. B. Klun, n. d., str. 69 sl.

8 Prav tam, str. 68.

9 Prav tam, str. 74.

10 Prav tam, str. 73.

11 Prav tam, str. 72.

12 Donald Palmer, *Does the Center Hold?*, v slov. prev. M. Dačič et al.: *Ali središče drži?*, Ljubljana 2002.

13 D. Palmer, n. d., str. 181–194.

14 Marjan Šimenc, *Nekaj besed k slovenskemu prevodu*, v: D. Palmer, n. d., str. XIII.

15 Prim. René Descartes, Meditacije, Ljubljana 1988, str. 97; prim D. Palmer, n. d., str. 184–187.

zofije problemski način sploh ne more konsistentno razložiti, ne da bi stalno predpostavljal zgodovinske usvojitve. Brez nje se dijaku filozofija kaj hitro zazdi to, za kar jo (paradoksalno, ravno) "*common sense"* ima: za nezavezujoče govoričenje.

Zgoraj naznačena radikalna motivacija, ki jo zgodovinski način omogoča in problemski način onemogoča, je s tem dejstvom v tesni povezavi. Kakor je namreč mogoče neko misel konsistentno razumeti le na podlagi njene dediščine, tako je tudi res, da je to konsistentno razumevanje odvisno od želje po njem, od motiviranosti zanj. Ta medsebojna odvisnost nas ne sme presenečati, saj kakor je bilo rečeno, že od začetka filozofije vemo, da je Začetek (ki nam omogoča razumeti začeto) obenem Cilj (ki nas v globini motivira). Prilastitev dediščine se v tem smislu izkaže kot uresničitev naših temeljnih teženj.[16]

Sklep

Res je sicer, da časovni okviri pouka filozofije na sedanji slovenski splošni gimnaziji (drugače npr. od italijanske)[17] zelo otežujejo klasično ekstenzivno zgodovinsko obravnavo[18] – v teku razprave se je izkazala za edino, ki lahko ponudi dijaku ustrezno razumevanje filozofije (tudi glede na učne cilje UNF). Vendar to ne pomeni, da v obsegu predpisanih 70 ur z ustrezno izbiro gradiva ni mogoče dati dovolj konsistentnega zgodovinskega prikaza. Mislim, da smo profesorji filozofije, zlasti v luči uvidov sodobne hermenevtike v naravo razumevanja, kar najbolj omogočiti dijakom naznačeni pristen dostop do filozofskega mišljenja.

16 Prim. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), § 74, str. 383 sl., v slov. prev. T. Hribar et al.: *Bit in čas*, Ljubljana 1993, str. 518 sl.

17 Prim. več avtorjev, *Italija*, v slov. prev. J. Podlesnik, v: FNM, 2–3 (1995), str. 38 sl.

18 Kot sijajen primer takšne obravnave naj omenim delo italijanskega izvora v treh zvezkih, ki se že več let ponatiskuje v več različicah in več jezikih: Giovanni Reale, Dario Antiseri, *Il penisero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia 1997.

Marjan Šimenc

Kako dijaka uvesti v filozofsko mišljenje?

V FNM smo že objavljali članke, ki opozarjajo na prednosti poučevanja zgodovine filozofije, dodajamo pa jim članek Iva Keržeta. Njegovo jedro je poziv k vnovičnemu premisleku o temeljnih postavkah gimnazijskega pouka filozofije in zagovor ukvarjanja z grško filozofijo. Oba poziva sta dobrodošla. Kot filozofi, še zlasti kot učitelji filozofije, moramo vedno znova premišljevati, kaj je filozofija, in predvsem, ali je to, kar se dogaja pri pouku, res v skladu z našimi željami/cilji.

Zdi pa se mi, da linija Keržetove argumentacije marsikaj predpostavi, ne da bi podmene razvila in jih utemeljila. Vendar naj najprej razčistim začetni nesporazum. Poudarjanje tem vednosti in vrednot v učnem načrtu (ta opredelitev ni čisto točna, saj učni načrt predvidi največ časa za izbirno temo) ne sledi iz ozkega razumevanja filozofije, temveč ker ti dve temi poudarjajo splošni cilji gimnazije. Zato se za tem ne skriva teza, da je mogoče filozofijo »v glavnem skrčiti na spoznavoslovje in etiko«, kakor domneva Keržе, temveč prepričanje, da mora pouk filozofije upoštevati splošne okvire, v katere je umeščen. Poučevanje filozofije za osnovnošolce bo tako zasnovano drugače od filozofije na univerzi za tretje življenjsko obdobje, oboje pa se bo razlikovalo od dodiplomskega študija bodočih diplomiranih filozofov.

Naj začnem s ključnim mestom: »Vodilni cilj UNF, t. j. '*uvajanje dijakov v filozofsko mišljenje*', predpostavlja torej vključitev dijakov v tisto mišljenjsko polje, katerega nam razpira grško razumevanje filozofije. Takšna vključitev,[1] če noče biti zgolj zunanja, pač pa taka, da dijaka ***dejansko motivira k razumevanju*** (brez česar uspešno učenje ni mogoče), pred-

1 Namreč »vključitev dijakov v tisto mišljenjsko polje, katerega nam razpira grško razumevanje filozofije.«

postavlja *vživetje* dijaka v grško razumevanje filozofije. Šele tedaj, torej, ko dijak uzre globoko *povezavo med svojim življenjem in filozofijo* v izvornem smislu, se bo lahko dejansko uvedel vanjo, jo razumel. Takšno povezavo pa je možno vzpostaviti samo, če pokažemo, na kakšen način ga filozofija dejansko zadeva, kako konstituira njegov (naš) sedanji bivanjski/zgodovinski položaj. Dejansko pa ga zadeva samo in izključno po zgodovinskem posredovanju. Kakršnokoli drugo zadevanje je virtualno, nerealno, navidezno. Posledično je genetični prikaz zgodovinskega razvoja filozofije od Talesa do današnje situacije edini možni način, kako lahko dejansko uvedemo dijaka v filozofsko mišljenje. Vsi drugi načini uvajanja, ki se ne naslanjajo na realno zgodovinsko prizadetost dijaka od filozofije v svojem izvirnem grškem pomenu, torej ne morejo zadeti zastavljenega cilja.«

Razdelek vsebuje več tez:

- uvod v filozofsko mišljenje mora nujno potekati kot vključitev v tisto miselno polje, ki ga razpira grško razumevanje filozofije;
- vključitev v miselno polje grškega razumevanja filozofije predvideva vživetje dijaka vanj;
- dijak bo razumel filozofijo le, če bo uzrl globoko povezavo med svojim življenjem in filozofijo v izvornem smislu;
- genetični prikaz zgodovinskega razvoja filozofije od Talesa do danes je edini način, kako lahko dijaka uvedemo v filozofsko mišljenje.

Prva teza se zdi očitno resnična. Lahko se je strinjati, da je današnja filozofija bistveno zaznamovana s svojimi grškimi začetki. In tudi s tem, da je vsak uvod v filozofijo posredno uvod v miselno polje, ki ga je odprla grška filozofija. Druga teza je nejasna. Ni povsem gotovo, kaj naj bi pomenilo *vživljanje* v grški pojem filozofije. Če gre za vživljanje v grške filozofe, je to nemogoča naloga. Grke dijaki sicer lahko poskušajo razumeti, niso pa sami Grki. Če bi bilo to vživljanje uspešno, ne bi bili več dijaki tu in zdaj, temveč možje iz preteklosti. Tretja teza se zdi zelo resnična. Dijaki res razumejo filozofijo le, če uvidijo povezavo med njo in svojim življenjem. Govor o filozofiji v »izvornem smislu« je odveč – ali gre za filozofijo ali pa ne gre zanjo. Ključna težava te teze je neopredeljenost pojma *življenja*, ki naj bi ga dijak povezal s filozofijo. Niti ni jasno, kakšno obliko naj bi ta uvid imel. Obe nejasnosti, vživljanje v neko pojmovanje filozofije in povezovanje filozofije z lastnim življenjem, se dotikata ključnih vprašanj poučevanja filozofije. Raziskati ju pomeni premisliti bistvo vsakega posredovanja filozofije. Vendar ju Kerže zgolj omenja, zato bomo, tako kakor on, posvetili bistveno pozornost četrti tezi.[2] Ta se zdi enigmatična, saj ni razvidno, kako razumeti »genetični prikaz zgodovinskega razvoja filozofije«.

Genetični prikaz naj bi uvedel dijake v filozofijo. Govor je torej o »prikazu«, a ni jasno, kako naj ta privede do razumevanja. Prikaz bo prikazoval in **lahko** privedel do marsičesa, morda tudi do razumevanja, nikakor pa razumevanje ne bo proizvod zgolj tega, da se bo nekaj prikazovalo. Če genetični prikaz zgodovinskega razvoja filozofije razumemo kot prikaz življenja in dela tistih filozofov, ki se nam danes zdijo najpomembnejši, ter kratek povzetek nekaterih trditev, razvrščenih po kronološkem zaporedju, je teza absurdna. Ta prikaz navaja podatke in njegov rezultat je v najboljšem sposobnost reprodukcije.

Če pa ga razumemo kot prikaz tega, kako so v

2 Ob strani puščam drugo stran članka, namreč izključevalno »samo tako«, ki se ji pri pouku poskušamo izogniti. Pravzaprav je del poučevanja filozofije zavzemanje za svobodo in odprtost duha, ter proti izključevalnemu »samo tako je mogoče« in abstraktnim formulacijam, ki lepo zvenijo, naslovniku pa ne dopuščajo, da bi res mislil, za kaj gre. A ko skušamo nekaj novega misliti, je včasih naravno, da nastopamo nekoliko dogmatsko. Tako sogovorcem omogočimo, da lažje reagirajo na naše teze. Njihov odgovor nam včasih tudi pomaga, da se bolj jasno zavedamo, da tisto, kar se nam v besedilu zdi kristalno jasno, morda to niti ni.

zgodovini filozofi mislili svet in kako jih je ta svet zadeval, je teza premočna, saj ne potrebujem celotne zgodovine, da bi lahko začel misliti, kako me svet zadeva danes. Na začetku zadošča odprtost duha. Razumevanje celote moje razumevanje zagotovo obogati, mu da globino itn. Ni pa nujni pogoj zanj. Seveda pregled nad celoto da vrednost delu, a del ima avtonomijo in neki smisel tudi, če ni vpet v celoto ali pa če je celota samo nakazana in ne podrobno razdelana.

Toda recimo, da ne gre za pouk, ki temelji na navajanju dejstev in mnenj, temveč se resno loti celotne zgodovine filozofije. Potem moramo ugotoviti, da v Sloveniji kaj takega ne obstaja niti pri univerzitetnem študiju filozofije. Namreč, resen študij vseh preteklih filozofij vključuje, če gre za resen študij, študiozno branje izvirnih besedil, morda celo v izvirnem jeziku. Študenti filozofije do diplome ne »dajo skozi« resnega vživljanja v vse pretekle filozofije. Resno poglabljanje v miselni svet posameznega filozofa zahteva čas, časa za vse pa ni dovolj niti v štirih letih, namenjenih samo filozofiji. Veseli smo lahko, če študenti dobro poznajo enega ali dva.

Povedano se morda zdi pretiravanje, a v resnici le resno jemljem pojem zgodovine filozofije. Naj vanj spadajo vsi pretekli filozofi in vsa njihova dela ali pa samo pomembni pretekli filozofi in samo najpomembnejša dela – zgodovina filozofije je kljub temu neizmerna zakladnica avtorjev, idej, tez, konceptov, problemov. V prvem pomenu je ni mogoče izčrpati v toku enega življenja, v drugem pomenu ne zadošča štiriletni študij filozofije. Da bi bilo poznavanje zgodovine filozofije pogoj za gimnazijski vstop v filozofijo, o tem torej ne more biti govora.

Tudi zato, ker vodnik po tej celoti ne more biti združen v eni osebi, učitelj filozofije v gimnaziji pa je ena oseba. Naj dodam, da so odveč pritožbe, kako dijaki nimajo več stika s filozofsko tradicijo. Resnica je pač ta, da so študenti filozofije, bodoči učitelji, ta stik že davno zgubili. Ne samo, da ne znajo (in ne znamo) več grščine in latinščine, doma niso več niti v bogati literarni zapuščini antike in ne znajdejo se več v antičnih delih. Ne gibljejo se več svobodno po Platonu in Aristotelu, večino del niso niti prebrali, kaj šele, da bi se resno ukvarjali z njimi. Ta tradicija je že dolgo izgubljena. Domačnosti v njej več ni, ker ni dolgoletnega ukvarjanja z njo, ki edino lahko da neko obliko domačnosti in svobode v drugem.

Vse to je treba poudariti, da se zgodovina filozofije, o kateri je govor, pokaže za tisto, kar v resnici je. Izbor najpomembnejših filozofov, življenje in delo, vplivi, kratka obnova nekaterih njegovih najpomembnejših del. Učitelj večino teorij, ki jih povzema, sam morda niti ne pozna iz prve roke, temveč se opira na sekundarne vire. Učinek je izrazito nefilozofski: nizanje mnenj brez temeljitega razumevanja. In seveda poudarjanje povezav in vplivov ter nenehno hitenje, ker je še toliko vsega, kar je treba vsaj omeniti, če ne tudi na hitro razložiti. Tako postane zgodovina filozofije drugo ime za površnost (nujno površnost, saj se mudi) in za odlaganje mišljenja – »vse to je treba vedeti, preden boste razumeli«.

Dijak in njegovo življenje iz tega izpadeta. Ni časa. Izpade tudi sedanjost, v kateri se dijak giblje, ker bomo do nje prišli šele, ko bomo pokazali, kako je sedanja filozofska misel posredovana po preteklosti. Problem je prav v tem, da če ne bom razumel, kako nas svet zadeva zdaj in tu, ne bom razumel, kako je svet zadeval filozofe v preteklosti. Odnos do filozofije je pogoj za razumevanje pretekle filozofije ravno toliko, kolikor je pretekla filozofija potrebna za razumevanje naše sedanjosti. Daleč od tega, da dijakom šele Talesovo razumevanje filozofije pove kaj o filozofiji – vsak poskus razumeti začetke grškega mišljenja pomeni filozofijo na delu, če naj ima kako vrednost. In v tem procesu so dijaki v vsakem trenutku postavljeni pred zahtevo, da skupaj z drugim premislijo lastno življenje. Filozofski razmislek, ki naj bi nastopil šele na koncu dolge poti po zgodovini, je potre-

ben na vsakem njenem koraku.

Metafora hiše

Pri poučevanju filozofije gre torej za proces in za dinamiko dela in celote, ne pa za absolutni primat izvora, še zlasti če je izvor v strogem pomenu besed tako ali tako dostopen samo prek izjav drugih. Skratka, ena pot, kako dijake kaj zadeva, je dopustiti jim, da jih kaj zadeva, ne pa, da jim to dopovedujemo mi. Govorimo jim seveda o zgodovini filozofije, da pa jih to zadeva, morajo spoznati sami. Da bi to spoznali, morajo imeti na voljo primerno mesto. Ena od lastnosti prikazov zgodovinskih razvojev pa je, kakor smo že razvili, ravno to, da nikdar ni dovolj časa. Učitelj, ki se loteva nemogoče naloge, kako v vsako uro strpati čim več informacij o neznansko bogati tradiciji, pa ni tisti, ki bi imel potrpljenje za doživljanje dijakov – jim bo že on povedal, kako jih kaj zadeva.

Seveda je mogoče tudi to, namreč potrpežljiv erudit, ki okvir zgodovinskega razvoja uporabi, da odpre prostor za dijaško prepoznanje – saj ta zgodba pripoveduje o nas. Če ima le dovolj občutljivosti. A zgodovinski »prikaz« nikakor ni čarobna pot, ki neizogibno privede do tega. Ravno zato, ker ponuja tako obilico drugih, v vseh posebnostih in drugačnostih, in s tako bogato notranjo logiko, ki se ji je treba prepustiti, da bi se v njej lahko našli, da dijaki pogosto nimajo potrpežljivosti in energije za to. Dobre preglede zgodovine filozofije pišejo avtorji velike kulture in številnih podrobnih del. Pregled zahteva presodnost, se pravi globino uvida in pregled nad celoto, se pravi širino. Zato mora učitelj vedeti bistveno več, kakor pove. Zgodovina filozofije sama po sebi pa stopa pred dijake kot mnoštvo tujih tez, abstraktni besednjak, nerazumljiva logika. Zanje jo lahko oživi le nekdo, ki je sam v njej res doma. Danes so to specialisti, ki se osredotočijo na neko misel in jo znajo misliti. In teh ni v gimnaziji in, kakor ime pove, se ne spoznajo na vse.

Zgodovinski pregled domneva, da ima zgodovina filozofije obliko hiše: prvi filozofi so v temelju, naslednje obdobje je prispevalo pritličje, nato sledi prvo nadstropje ... Ta gradbeniška metafora podcenjuje bogastvo posameznih filozofij in specifičnost njihovih logik. Precenjuje povezanost in podcenjuje prelome. Ne vidi, kako napačno razumevanje in spodletelo branje lahko privede do novega v filozofiji.[3] Ne vidi, da je sedanjost posredovana po preteklosti in da je sedanjost tudi radikalno različna od preteklosti.[4]

Površinskost razumevanja

Avtor dobro ugotavlja, ob prednostih analitičnega problemskega prijema: »Ta prednost temelji torej na ekstrapoliranju filozofskih problemov iz njihovega zgodovinskega konteksta v našega (t. j. na obzorje našega 'common sense') ter njihovo obravnavo, kakor da bi tega ekstrapoliranja ne bilo.« Žal izrazito podcenjuje 'common sense', izrazito podcenjuje naš čas. Problemskost zanemari vso zgodovinsko posredovanost in ostaja na površini. Zdi se, da tak prijem nekaj odvzame. A v resnici je ta odvzetost del tega sveta. Tako se problemi danes kažejo in v tem svetu površinskega razumevanja dijaki že živijo. Seveda je njihov svet veliko bolj zapleten (ujeti so v številne diskurzivne univerzume, ki puščajo sledove v njih; ti sledovi se nalagajo in zdaj eden, zdaj drugi udari na dan), a to zdravorazumsko razumevanje je pomemben del tega, kako se je vzpostavil dijaški svet razumevanja. Poudarek na zgodovinskosti tako nekako odmišlja sedanjost. Misli, da je vse v preteklosti, in ne vidi, kako je sedanjost tisto, v čemer živimo. Do preteklosti v sedanjosti ne moremo priti tako, da skočimo iz sedanjosti – sedanjost, v vsej svoji heterogenosti, je horizont, ki mu ne moremo ubežati.

3 Hadot (2001, 120-123) razvija, kako so nerazumevanja v zgodovini filozofije pogosto spodbudile razvoj in prispevala k nastanku novih pojmov.

4 Gadamer (1985, 3-9) opozarja na bistvene razlike med grško in sodobno mislijo.

Seveda, govor o preteklosti je lahko smiseln za učitelja, še tako kratki povzetki so smiselni za tistega, ki jih naredi. Ona ima na voljo vse ozadje, na katero se povzetek opira, zato se v njegovem duhu dogaja nenehno napotovanje od izrečenega k vsemu tistemu, kar ni bilo povedano. Da pa bi razumeli tudi dijaki, je treba zagotoviti, da se tako napotovanje dogaja tudi v njihovem duhu. To pa pomeni, da je v pouk treba vključiti njihovo ozadje. Kar je mogoče edino tako, da v pouk vključimo dijake, ki sami artikulirajo svoje ozadje. Pouk zgodovine filozofije tako postane dialog dijakov s filozofom iz preteklosti, postane dogajanje filozofije. Kakor pravi Valentin Kalan ob obravnavi aktualnosti grške filozofije: »Evropska filozofija je stalno pojavljajoč se dialog z grško.« (2004, 82)

S tem pouku zgodovine filozofije ne mislimo samo dati drugo ime. Če je pouk dialog s preteklimi filozofijami, potem dinamiko pouka narekuje razmerje dveh, ne pa preprosto časovno zaporedje avtorjev. Oba vključena v dialog – notranja logika misli filozofa ter interesi in implicitne teorije dijakov – se morata v tem dialogu artikulirati. Če Reale v *Zgodovini antične filozofije*[5] pravi, da physis »ne pomeni narave v sodobnem pomenu besede« (2002, 46), predpostavlja, da dijaki poznajo sodobni pomen besede narava. In če rojstvo filozofije opredeli kot prehod od mita k logosu, predpostavi, da so dijaki premislili pomen besede mit. Prav to je problem zgodovine filozofije kot delno razložene zgodbe o filozofih. Vpeljejo kulturo predpostavljenega: sklicujejo se na vrsto elementov bralčevega kulturnega sveta, ne da bi jih premislili. In premisliti jih niti ne morejo, saj se morajo osredotočiti na svoj lastni cilj, namreč predstavitev vsebine, povezane s posameznim filozofom. S stališča dijaka pa je tako ravnanje nefilozofsko, ker ne premisli bistvenih pomenov, ki so potrebni za filozofsko tematizacijo filozofove misli, pri Talesu tako narave, mita in sodobnega naravoslovja. Če naj dijaki res razumejo, za kaj gre, morajo vzpostaviti dialog s Talesom. Vživljanje v njegov položaj ne zadošča (in v resnici to sploh ni mogoče), med premislekom o njem se morajo vživeti predvsem v svoj položaj in ga premisliti. Kaj danes pomeni mit, kaj danes pomeni narava, kaj danes pomeni naravoslovna znanost? V tem smislu je filozofija razglabljanje o lastnem svetu – kot razglabljanje o svetu, v katerega smo vselej že vpeti. Ta svet nas prežema tako, da je razmišljanje o njem razmišljanje o nas samih.

Če srečanje s Talesom razumemo na ta način, se nam ne more muditi naprej h kronološko naslednjemu predsokratiku, temveč k preskoku v naš čas, recimo v sodobno teorijo znanosti. Ali pa k sodobni fiziki, ki prav tako postavlja neko enotno načelo, ali bolje enotna načela, osnovne delce, kot tisto, iz česar vse izhaja. Če hočemo razumeti, kaj je avtor mislil, moramo sami misliti. In misel bo najmočnejša, če bo navezana na naše življenje, se pravi, če bo tematizirala

5 Velika prednost zgodovinskega pristopa se zdi občutek za umeščenost misli v njen tu in zdaj, za dejstvo, da misel vselej nastaja v določenem zgodovinskem in miselnem prostoru. Presenetljivo zgodovinarji filozofije ne kažejo vselej občutka za historičnost. Kmalu na začetku Realove knjige tako najdemo polemiko z marksistično mislijo, ki poudarja spreminjanje realnosti: » ... spreminjanje resničnosti more dejansko biti samo korak, ki sledi resnično raziskanemu in najdenemu: ni filozofija, ampak v najboljšem primeru to, kar sledi iz filozofiranja.« (Reale 2002, 28) S to polemiko, ki se navezuje na Aristotelovo misel, se bodo dijaki seveda lahko strinjali, težava je le v tem, da je Marx mislil v prostoru, ki se je odprl s Kantom, kjer je razmerje med teoretičnim in praktičnim precej drugače zastavljeno. Reale nato poda svoj zadnji udarec: »Torej so bili Grki tudi v tem učitelji, in to tudi ostajajo; filozofi moremo biti samo (in samo tako dolgo), dokler smo popolnoma svobodni, to je, samo če – in dokler – a absolutni svobodi zremo in iščemo resnično kot takšno, ne da bi nas določali kakšni poprejšni nagibi.« (Reale 2002, 28) To je lep primer performativnega protislovja: hkrati, ko na ravni izjave zatrjujem, da je filozofija čista in brezinteresna misel, na ravni izjavljanja sredi razprave o grški filozofiji mimogrede obračuna z marksizmom. V čisto obravnavo filozofije 6. stoletja pred Kristusom se vmeša praktična intervencija v italijansko filozofsko sceno dvajsetega stoletja. Kar samo potrjuje splošno poanto: če se zelo aktualna sedanjost vsiljuje celo zgodovinarju, ki skuša z vso metodološko strogostjo predstaviti preteklost, se ji ne morejo izogniti bralci, ki si morajo to preteklost osmisliti na osnovi tiste skromne selekcije, ki jo je iz svojega širokega poznavanja zanje izbral specialist.

našega Drugega, v katerega smo vpeti. Če bo raziskovanje preteklosti raziskovanje našega lastnega življenja.

Seveda, pri pouku bi bilo zelo koristno, če bi dijaki že poznali pretekle avtorje in njihove teorije, premislek bi tako takoj dobil bogatejši referenčni okvir. A pri spoznavanju preteklih filozofskih tez je nujno potrebno, če naj jih res spoznamo, da že poznamo filozofsko problematiko, s katero se posamezni filozof ukvarja. Rosenthal govori o »filozofsko sterilnih zgodovinah filozofije« (1989, 170). Uspešna eksegeza pretekle filozofije zahteva filozofsko dejavnost. Študij zgodovine filozofije zato za Rosenthala pomeni »making philosophical sense of a text« (171). Razumevanje je glavni cilj, toda pogled drugih razumemo šele, ko se dokopljemo do zadostnega razumevanja vprašanja, o katerem govorijo. Zgodovina filozofije že predpostavlja filozofsko mišljenje, že predpostavlja filozofsko spraševanje in poskus odgovarjanja. Zato predstavitev zgodovine filozofije, če naj meri na razumevanje, sama po sebi ne more biti prvi korak v filozofijo. Tako bi lahko še enkrat uporabili nekoliko prilagojeno Kantovo misel: podatki o stališčih preteklih filozofov so brez filozofskega dialoga slepi, filozofski dialog je brez referenčnega okvira filozofske tradicije presiromašen.

Skratka, vprašanje ni, koliko bomo pouk oprli na zgodovino filozofije – nanjo se bomo vsekakor opirali in iz nje črpali. Ključno vprašanje je, kako se bomo oprli nanjo. Torej dilema ni za ali proti zgodovini filozofije, ključna odločitev je, kakšna naj bo njena vloga pri poučevanju. Zgolj splošno poudarjanje pomena zgodovine filozofije pusti ključne stvari odprte.[6] Zdi pa se, da ne moremo hkrati dajati osrednjega pomena povezovanju filozofije z življenjem dijakov in kronološki predstavitvi zgodovine filozofije. Prva logika zahteva, da premislimo življenje dijakov, druga, da sledimo logiki kronologije in (če smo gimnazijski učitelj z omejenim številom ur in ravnjo poznavanja zgodovine filozofije, ki jo da sodobni študij filozofije) ustaljenim učbeniškim načrtom o pomenu, vplivu, povezavah ... Prva logika je na ravni dogajanja pri pouku dialoška, druga monološka.

Če hočemo res ostati zvesti antični filozofiji, ji ne moremo ostati zvesti na ravni vsebine, se pravi po tem, da se podatki, ki jih morajo dijaki usvojiti, nanašajo na antično zgodovino. Ostati ji moramo zvesti na ravni forme – pouk sam mora biti filozofičen, še več, biti bi moral dialoški. Obstaja torej temeljna in nezvedljiva napetost med 3. in 4. tezo Keržetove izpeljave. Tudi sicer je pri govoru o povezavi med življenjem in filozofijo treba biti previden. Te povezave učitelj ne more preprosto vzpostaviti, lahko le prispeva k vzpostavitvi prostora, v katerem bo ta povezava mogoča. Tovrstni uvidi sodijo v vrsto dogodka, ki se zgodi, ni ga mogoče narediti. Seveda se lahko zgodi le na ozadju vednosti in izkušenj, vendar našteto ne privede do njega samodejno. Zato je zelo pomembno, kaj je bistveni cilj filozofije. Če se postavlja kot zgodovinski pregled, sredstvo postane cilj. Rešitev je nemara v tem, da se pouk filozofije misli kot zgradba različnih elementov, ki jih strukturira enoten cilj.

Več ravni poučevanja filozofije

Reči, da je filozofijo mogoče poučevati samo na en način, ni produktivno. S tem zapremo prostor razmisleka in brez resne analize razvrednotimo druge načine, to pa ni filozofska poteza. Bolje je odpreti prostor razmisleka in začeti s tem, da so mogoči različni načini. Kateri je boljši, pa je odvisno od cilja poučevanja filozofije in pojma filozofije, iz katerega izhajamo.

Kritika zgodovinskega načina je pred leti izhajala iz obstoječe prakse. Ta je imel velikokrat,

6 Učni načrt s tem, ko za posamezne teme samo predlaga 3 različne načine izvedbe (pojme, avtorje - v kronološkem zaporedju, kar učitelju omogoča, da se pri pouku eksplicitno opre na zgodovine filozofije - in problemske sklope), pristop k poučevanju prepušča učitelju, predpiše pa, da mora biti cilj pouka filozofsko mišljenje, ne pa niz informacij o preteklih filozofih.

naj se je učitelj tega zavedal ali ne, v razredu za učenca obliko: pretekli filozofi, njihovo življenje in dela ter kratek povzetek nekaterih idej. Ni pa bilo prave razlage teh misli in poskusa, da bi jih dijaki v resnici razumeli.

Takoj je treba dodati, da se razumevanje lahko dogaja ne različnih ravneh. Če si sposodimo primer Roger-Pola Droita, o Japonski lahko nekaj izvemo že iz podatka, da je to država, pri čemer se seveda domneva, da vemo, kaj je država. Za triletnega otroka to morda ne bo zadoščalo, za osnovnošolce pa že. Lahko se doda, da je Japonska azijska država, in se pri tem domneva, da poznamo členitev na celine. Seveda nam o Japonski lahko povedo še marsikaj in o njej bomo vedeli vedno več. Lahko pa tudi sami kaj preberemo o njej, gledamo razstave, japonske filme in literaturo in nazadnje tja lahko celo odpotujemo. Tako na neki ravni nekaj o Japonski vemo že, če vemo, da gre za državo, kar pa ni skoraj nič, kljub temu da je to podmena za vso nadaljnjo vednost.

Za filozofijo lahko tako rečemo: da bi jo poznali, moramo tja odpotovati. In s tem zagovarjamo njen močnejši pojem, čeprav gre le za to, da jo spoznamo. Podobno je z matematiko: da bi jo poznali, ne zadoščajo informacije, da se ukvarja s števili. Potrebna je neka minimalna matematična praksa. S tem seveda še ne postanemo profesionalni matematiki, dobimo pa neko izkustvo tega, kaj matematika je. Pravzaprav bi bilo zelo nespametno, če bi nekomu poskušali samo opisovati, kaj matematiki delajo, če mu področje lahko približamo tako, da sam za hip stopi vanj in se ukvarja z njim. S tem še ni postal matematik, je pa opazil, da se vsi ljudje kdaj pa kdaj ukvarjajo z neko obliko matematike. In tudi, da matematika izhaja iz vsakdanjih potreb ljudi.

Podobno je s filozofijo. Najlaže dobimo občutek zanjo, če vidimo, kako je vpeta v vsakdanje življenje ljudi, in če smo sami vključeni v filozofsko prakso. Tako se izognemo nevarnosti, da bomo na filozofijo gledali kakor na oddaljeno specialistično početje učenjakov, ki je preveč zapleteno, da bi bilo dostopno nam, navadnim smrtnikom. Ta filozofija, pisana z malo, kakor ji pravi Dominique Janicaud, je za neprofesionalce pomembnejša od Filozofije, pisane z veliko, »impresivna, poenotena celota, bistvena referenčna točka naše Zahodne kulture« (Janicaud 2005, 14). Strah pred filozofijo in paraliza, to poznajo študenti filozofije, filozofija, rezervirana za genije, velike ustvarjalce. Ti so imeli vsak svojo vizijo filozofije, so jo po svoje zaznamovali in znova opredelili. A tudi drugi način je nevaren: če vsi filozofiramo, če se filozofiji ves čas predajamo, postane banalna in nezanimiva. Zato ni vsako filozofiranje tudi filozofija. Bistveno je zato priznati, da je mogoče filozofijo, tako kakor šport, prakticirati na različnih ravneh. Na konceptualni ravni to pomeni misliti filozofijo v njeni enotnosti, pa tudi v njeni raznovrstnosti.

Za filozofijo v gimnaziji, se pravi filozofijo, ki je obvezna za vse gimnazijce, obenem pa ti še nimajo druge izkušnje z njo kakor omenjanje imen in trditev pri zgodovini in morda slovenščini, je bistvena navezava na doživeto: »Filozofija, preden je spoznanje ali vednost, sodi v red izkustva. Gre nedvomno za racionalno podjetje, vendar – in po tem se razlikuje od znanosti – nikdar ne pretrga z doživetim. Filozofija izvira v izkustvu življenja in ga skuša misliti.« (Raffin 1998, 5)

Misliti svoje izkustvo in svoje doživljanje sveta in sebe, to je izhodišče filozofije v gimnaziji. Njeno osišče je tako samorefleksija, ki se navezuje na vse oblike izkustva sveta na eni strani in na Filozofijo na drugi. Filozofija se tako dogaja na presečišču osebnega sveta dijaka, medosebnega dialoga razreda in pogovora z Drugim Filozofije.

Samorefleksija se nanaša na vprašanja, ki si jih vsi zastavljamo (kaj je pravično, kaj je lepo ...) in ki so hkrati vprašanja, »ki jih navadno ne postavljamo« (Magee 2002, 6) – »že že, a kaj pravzaprav mislimo s svobodo«. Filozofija se

tako navezuje na spraševanje, ki je del našega življenja. A to spraševanje ima lahko dve obliki: vprašanja, ki si jih sami zastavljamo, in vprašanja, ki si jih ne zastavljamo, pa jih živimo – vprašanja, ki bi si jih morali zastavljati. Filozofiji je tu lastno radikaliziranje spraševanja. In gimnazijska učilnica je pravi prostor za to radikalizacijo.

Literatura

Droit, Roger-Pol: *La philosophie expliquee a ma fille*, Seuil, Pariz 2004.

Gadamer, Hans Georg: *Griechische Philosophie II*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1985.

Hadot, Piere: *La Philosophie comme maniere de vivre*, Albin Michel, Pariz 2001.

Janicaud, Dominique: *Philosophy in 30 Days*, Ganta Books, London 2005.

Kalan, Valentin: »Odkrivanje grške filozofije: Aristotelova Fizika in mera filozofije«, v Sunčič, Maja, Senegačnik, Brane: *Antika za tretje tisočletje*, ZRC, Ljubljana 2004.

Magee, Bryan: *Poti filozofije*, MK, Ljubljana 2002.

Raffin, Francoise: *Introduction a la philosophie*, Armand Colin, Pariz 1998.

Reale, Giovanni: *Zgodovina antične filozofije I*, Studia humanitatis, Ljubljana 2002.

Rosenthal, David M.: »Philosophy and its History«, v: Dascal, Marcelo, Cohen, Avner: *The Institution of Philosophy*, Open Court, La Salle 1991.

Janez Vodičar

Motivacija pri pouku filozofije

Pisati o motiviranju dijakov za filozofijo, bolje rečeno za pouk filozofije, je skoraj isto kakor to storiti v vsakdanji stvarnosti današnjih gimnazij. Lahko je prepisati nekaj iz knjig, ki o tem govorijo v tehnično dovršenih vzorcih, še laže iz didaktičnih priporočil, ki jih sam trosim študentom; težje pa je najti tisto, kar bi mi bilo v korist tudi pred več kakor desetimi leti, ko sem prvič stopil v razred in začel učiti, bolje rečeno, se učiti. Ne gre prezirati nujnosti dobrih teoretičnih osnov specialne didaktike, le da ravno pri motivaciji v praksi zelo hitro odpovejo. Ko poskušam na papirju razmišljati o lastnem prijemu v konkretnem položaju zelo konkretnega razreda in zadovoljiti kakšnega nadebudnega začetnika pri poučevanju filozofije ali ga vsaj spodbuditi k iskanju svoje poti, pisanje postaja zelo podobno vsakemu novemu začetku šolskega leta.

Vsi, ki že nekaj časa učimo, verjetno poznamo dobre sklepe iz poznih majskih ali začetnih junijskih dni o tem, kako bomo drugo šolsko leto začeli na novo. Dobri sklepi in čisto konkretne zamisli nam kar same ponujajo rešitve za probleme, ki smo si jih pridelali v minulem šolskem letu. Pred očmi se nam odvija film, ki teče od pozitivne izkušnje o ogromno nerešenih vprašanj, ki bi jih dijaki v minulem šolskem letu sami radi še in še premlevali, do negativnih v obnebju problemov z disciplino; od izzivalnih pogledov številnih 'kimovcev' v zadnji klopi do ne nazadnje slabe vesti, da vsega iz učnega načrta niso strpali pod maturantske pričeske. Vse to se nam mota v pregledih, ki jih moramo oddajati 'tečnim' ravnateljem in še bolj sami sebi, svojemu pedagoškemu erosu. S pogledom na počitnice in kup formalnosti, ki jih moramo še izpolniti, je ukvarjanje s tem nekakšen regres odhajajoče generacije. Na vsak tak pomislek in problem smo vendarle dovolj teoretično podkovani in v varni razdalji, ko srečujemo nekdanje filozofske sobojevnike le še kot nadzorniki za maturo, se nam zdi vse rešljivo in na novo porojene ideje zlata vredne. Le da generacije, ki bo jeseni poskušala vzljubiti modrost, še ne poznamo. Kdo bi se pred počitnicami obremenjeval s tem, česar še ni. Še posebno, če zmorejo odhajajoči s svojim počitniškim javljanjem vedno znova spodbuditi prijeten občutek o opravljenem delu.

Vedeti, s kom

Če kje v šoli, potem je pri pouku filozofije nujno, da vsaj delno poznamo potrebe in mišljenje ljudi, s katerimi naj bi delali. Na obeh šolah, kjer sem zadnje desetletje redno poučeval, sem vsaj obraze bolj ali manj poznal. Srečevali smo se na potovanjih, raznih prireditvah, redno na hodnikih in končno posredno v zbornici, ko so drugi prihajali in govorili o stvareh iz nižjih razredov. Do četrtega letnika si ob vseh mogočih konferencah ustvariš neko podobo o skupini, ki prevladuje v razredu. Pisanje letnih delovnih načrtov je morda res postalo rutina, a jo v glavi predelujem kar nekaj časa. Rezultatov tega premlevanja niti ne zapišem, ker se lahko zgodi, da bi preveč obremenjeval lastno ustvarjalnost in odprtost izobraževalnega procesa. Če bi namreč zapisal vse, kar se mi je porodilo od maja do konca avgusta, bi bolj izhajal iz obremenitev generacije, ki je že opravila svoje. Zato se mi zdi nujno, vsaj za predmet filozofija, da ostajam odprt, se prepuščam izzi-

vom z druge strani. Učni načrt res ni podoben kakšnemu dodelanemu didaktično-pedagoškemu bojnemu planu, je pa nujnost, namreč da si začrtam predvsem kognitivne cilje, ki so tako in tako predpisani. Prvo uro poskušam pripraviti na način, da bi se zdela zunanjemu opazovalcu kakor nekakšno preiskovanje terena. Prva leta sem namreč stopal v razred bistveno bolj gotovo, kakor stopam zadnja. Takrat sem imel jasno izdelano uvodno uro, z vsemi pomembnimi informacijami o delu pri filozofiji v konkretnem šolskem letu, načinu sodelovanja, preverjanja, sodelovanja in ocenjevanja. Zadnje čase pa mi prvi pogled po novem razredu porodi predvsem misel: kakšna vprašanja se skrivajo za očmi, ki pogledujejo bolj proti dnevniku kakor proti meni? Še bolj se sprašujem, ali se bomo našli na skupni točki, ki jo prinašam v razred, in to je seveda filozofija z vsem, kar predpisuje učni načrt.

Najprej odložim dnevnik, dobesedno in v prenesenem pomenu. Jasno povem, da se bomo držali pravil, ki jih predvideva šola, toliko, kolikor nam ustreza za delo in spoštovanje dela drugih razredov in predmetov. Pravila nam morajo služiti, sam kot učitelj sem za to dolžan poskrbeti. Druga stvar, ki jo razumem z »odložiti dnevnik«, je vprašanje pomembnosti. Jasno jim dam vedeti, da to ni najpomembnejši predmet, ki naj bi jim obremenjeval maturantsko leto, in da bomo skupaj poskušali skrčiti delo na minimalni čas, potreben za dosego zastavljenih ciljev. Ker ne bo velikih dodatnih obremenitev in pritiskov z ocenami, pričakujem in zahtevam, da bodo sodelovali vsaj pri tem, k čemur so prisiljeni: pri dveh šolskih urah na teden. S takim načinom olajšam predvsem sebe. T. i. zunanja motivacija, ki je mnogim učiteljem žal ponavadi edina, skoraj odpade. Zdi se mi nesmiselno izgubljati čas z grožnjami o sankcijah in nezadostnih ocenah pri filozofiji, ker bi dosegel dvojni upor. Maturantje so glede tega že izkušeni, tako ali drugače znajo pridobiti ocene za pozitivno; za to so se povečini dobro usposobili pri 12-letnem izobraževanju. Verjetno imajo tako debelo kožo, da bi taka motivacija (bolje grožnja) bila le smešna in daleč od učinkovitosti. Zaprla bi zgolj mlade oči, ki od mene vendarle nekaj pričakujejo, čeprav učitelj nima vedno tega občutka in mu to dijaki bolj malo pokažejo – kje se pa spodobi, da bi devetnajstletniki od 'zahojenega' učitelja še kaj dobili ... Te oči so že od tretjega letnika bolj ali manj usmerjena, vsaj tako jih učijo od staršev do ravnateljev, na »pomembnejše« za njihovo življenje. V mentaliteti, ki danes vlada, so drugi maturitetni predmeti pomembnejši od neke filozofije.

Čisto upravičeno bi z druge strani dobil podoben odziv v zbornici in pri starših. »Zdaj naj se ukvarjamo še s to filozofijo, ko imamo že tako dovolj sitnosti z drugimi pomembnejšimi predmeti,« bi poslušal iz dneva v dan od svojih kolegov in zaskrbljenih staršev. Ko pred očmi dijakov zavestno odložim zunanjo motivacijo, se moram najprej sam zavedati, da nimam čarobne palice, ki bi jo lahko potegnil iz žepa, ko bi vse drugo odpovedalo. Na silo morda lahko koga naučite integrale in še tako zapleteno interpretacijo Dostojevskega, ne morete pa ga naučiti samostojno misliti. S tem, da sem odložil dnevnik (beri grožnje take in drugačne narave), sem, kakor sem že povedal, razbremenil predvsem sebe in razelektril šolsko ozračje. Zdi se mi, da sem tako bližje svobodi atenskih ulic in predmetu, ki v svojem korenu skriva ljubezen in ne vedenje. Po drugi strani sem s tem prepuščen sebi in razredu. In ta zavest osvobaja, lahko rečem iz izkušnje, mene in dijake, ki tudi samo znanje sprejemajo veliko bolje v sproščenem okolju kakor tam, kjer je vse stalno pod napetostjo 'konca sveta'.

S tem ne odložimo splošnih pravil vedenja in ocenjevanja. Npr. na začetku ne opustim 'nesmotrnega' vstajanja in pozdrava. Gre za 'nepremišljeno' dejanje, ki da vsakemu v razredu možnost premisliti o uri, ki jo začenja ali končuje. Velikokrat jih moram še vedno opozarjati, da npr. pospravijo to ali ono s pulta. Najboljša rešitev za to se mi zdi takrat, kadar

konkretno na mizi lahko vključim v pouk. Npr. Sartra in njegova *Zaprta vrata,* ko z lahkoto pokažem, da ura filozofije tudi za te, ki bi radi za vsako ceno pridobili v zadnjem letu nekaj točk pri maturi, ni proč vrženi čas. Tu naj omenim, da se mi za učitelja filozofije zdi nujno že med počitnicami prebrati literaturo, ki jo ima naslednja generacija za obvezno branje pri slovenskem jeziku – področje, na katerem najlaže najdeš skupni jezik. Vsi naj bi to poznali in slavisti so veseli, da dijake še kdo navaja k temu, saj ti za svojo maturo zbirajo vse, pa naj bo kaj vredno ali ne.

Včasih mi ne uspe prekiniti zasebne debate v spodbudnem tonu, čeprav slutim, da gre za vprašanje, ki se tiče pouka. Pravila so nujna, da lahko delamo skupaj. Včasih premišljujem, ali morda tega učenja poslušanja in pravilnega vključevanja v pogovor ne potrebujejo še bolj kakor same filozofije. Svojih misli ne znajo niti priklicati, ker nikoli niso res prisluhnili drugemu. Razloge za vztrajanje pri jasnih disciplinskih zahtevah in sankcijah za neupoštevanje le-teh povem v razredu in jasno poudarim, da s tem še nismo nujno kaj naredili za pouk filozofije, je pa pogoj za uspešno delo. Zdi se mi pomembno, da jih prehitevam v mislih, saj se je v kom gotovo porodilo, da jim s tem grozim (če se je, je to zelo dober začetek izmenjave mnenj, pri čemer jim lahko pokažemo, da v filozofiji ni 'prav in narobe', ampak predvsem 'argumentirano in neargumentirano'). Pravila niso motivacija, so le nujni okvir, nad katerim moram bedeti predvsem sam, saj vem, da nenamerno pogosto pozabijo nanja. S poudarkom, da imajo pravico pozabiti na pravila, ki veljajo v razredu, in da sem kot učitelj dolžan opozarjati jih na to, pri dijakih odpravim občutek, ki ga pogosto imajo, da 'težim' zgolj 'njemu' ali samo zaradi svojih kapric. Verjamem, da bi se od polnoletnega dijaka pričakovala zavest, kako so pravila dela nujna za uspešnost, vendar je šolsko pogojevanje doseglo svoje.

Hkrati pripomore k temu splošno prepričanje mladih, ki velja v šoli, da namreč pravila niso ravno spodbudna za skupno delo. Zato se mi zdi nujno skoraj redno opozarjati jih na to. Naj navedem primer. Ko se samodejno zgodi v razredu zaseben pogovorni kotiček, namesto da bi se celoten razred ukvarjal recimo z metodičnim dvomom, me ne zanima, o čem se pogovarjajo. Preprosto rečem: »Če klepetate, drugi ne moremo delati. Če je povezano s problemom dvoma, se mi zdi prav, da to ne zadržite zase in svojo skupino, ampak z njim obogatite tudi druge ...« Ponavadi priznajo, da je nekaj čisto tretjega, in utihnejo ter vsaj navidezno sodelujejo. Toda če nekdo veselo razlaga svoje naprej, ga prekinem in rečem, da nima pravice krasti časa sebi in drugim. Včasih pa gre res za zanimive pripombe k snovi, ki jim je vredno najti neko pomembnost za ves razred, tako da začutijo tudi potrebo po 'javnosti' svojega razmišljanja. V vsej dosedanji praksi na treh šolah v izrazito različnih okoljih je tak moj nastop zalegel. Spet se izogibam, da bi disciplino in filozofijo povezoval kaj bolj kakor čevelj in človeka. Še zdaleč pa ne uporabljam discipliniranja za neko motivacijo pri delu. Ta je še vedno prepuščena t. i. notranji, ki izhaja iz potrebe konkretnih dijakov.

Notranja motivacija

Slovo zunanji motivaciji nam res pobere enostaven in včasih učinkovit element dela v razredu, nas pa hkrati prisili, da začnemo iskati kaj drugega, kar bi iz množice šole naveličanih ustvarilo vprašujoče in razmišljajoče posameznike. Temu cilju so mnogokrat nasprotne pri drugih predmetih pridobljene predstave o izobraževalnih ciljih. Zavestno jim rečem, da poleg nekaj imen, pojmov, ki se jih povprečen 'piflar' nauči za odlično v enem slabem popoldnevu, od filozofije ne bodo imeli drugega kakor kopico novih vprašanj in problemov. Zavedam se razočaranih pogledov pridnih v prvi prsti, ki s pisalom v roki čakajo, kaj bo treba vse znati. Zato je treba še bolj učinkovito začeti. Ene je treba izluščiti iz lupine pridnosti, druge prebuditi iz oklepa 'brezzveznosti'. Vse pa bi rad

odprl čudenju nad tem, kaj se skriva v njihovih mislih, čeprav se tega doslej niso zavedali, in kako vredno je to predstaviti drugim.

Pogosto začnem prve ure z različnimi področji filozofije. Ne grem jim npr. razlagat, kaj je etika, ampak jim dam nekaj konkretnih primerov, pri katerih je potrebno etično razmišljanje. Zelo dobri se mi zdijo primeri iz filmov, ker jih večina pozna in so jim veliko bolj živo v spominu kakor tisti iz domačega branja, hkrati pa so mnogokrat ponujene poenostavljene rešitve, ki jih niso pripravljeni kar tako prevzeti v svoje življenje. Nesmiselno se mi zdi začeti z vprašanjem, kaj je spoznavoslovje ali ontologija. Dam jim konkretne primere in morajo jih rešiti. Blizu morajo biti njihovi problematiki, spet pa ne preveč njihovi, da ne bi že na začetku zašli v nelogično in nepovezano 'prostospisovsko' izlivanje. Da se tega sploh lotijo v pravi smeri, jih za začetek vodim z vprašanji. Puščam jim svobodo, kateri problem, katero področje, besedilo ali fotografijo bodo izbrali.

Cilj zasnovane ure je paleta izbranih najrazličnejših vprašanj. Pri takih začetnih urah zahtevam, da svoje odgovore napišejo, in dosledno vztrajam, da jih preberejo, in sicer brez dodatnega komentarja. To pa iz povsem praktičnih razlogov, saj imajo mnogi pomisleke, da ne znajo 'filozofirati' in še manj to tako povedati, da bi jim drugi prisluhnili. Spet so eni prepričani, da je vse, kar povejo, suho zlato. Za ene je tak prijem dokaz, da zmorejo, za druge, da vidijo nujnost treznega premisleka. Pri prvih poskušam ojačati ta občutek tako, da še okrepim njihovo argumentacijo. Pri drugih zahtevam pojasnila in povezave. Sam skiciram na tabli odgovore, ki jih dajejo na konkreten problem. Kot razred se potem odločimo za enega izmed izbranih, pogledamo ponujene rešitve. Sami se morajo odločiti za eno rešitev zastavljenega problema. V razredu spodbudim konfrontacijo, ki hitro preraste v neargumentirani spor. Ponudim nekakšno mediacijo. Ne gre za to, da kažem svojo moč, ampak za jasno predstavitev filozofije kot žeje po resnici, ki kljub različnosti vodi k razumevanju. Povedanemu pri tem posredniškem delu nič ne dodajam, le z argumenti podkrepim neko stališče skupine. Če je ena v argumentih močnejša, poskušam voditi drugo z vprašanji, da prav tako poišče svoje argumente. Bolj ko argumentiramo, bolj se razumemo in hkrati vztrajamo vsak pri svojem. Iz besednega spopada na način, kdo bo koga, preidemo v razpravo, pri kateri je vsako argumentirano stališče dobrodošlo in dopolni lastni pogled. Ko zahtevam, da se odločimo za eno izmed rešitev, je ponavadi znamenje, da smo dobro delali, vprašanje dijakov v trenutku negotovosti: »Kaj pa vi pravite k temu?«

Za tem vprašanjem se skriva dvoje. Prvič, prebudil sem njihovo radovednost, stvar jih zanima in ni jim vseeno, čeprav rešitev ni ravno osebni problem. Notranja motivacija po vedeti in znati, radovednost, kakor bi rekel Aristotel, se je prebudila. V vsakem človeku je vsaj kanček te radovednosti in kako dobro mi dene, ko vidim, da se ujamemo vsaj z večino razreda (en majhen dokaz za to med drugim je, da so mi letos prinesli film Otok in zabičali, da ga moram pogledati – v njem naj bi bilo znamenje človeškosti, ki se ne da ubiti, ravno radovednost). Pri mnogih kolegih se namreč vedno bolj ponavlja refren, ki me izredno moti: »Teh pa ne zanima čisto nič!«

Letos imam opravka z dvema različnima razredoma. V enega gredo učitelji radi in je pravi balzam za dušo. Skoraj vsi učenci so redno navzoči, ne le fizično (s tem hvala Bogu nimam težav) – razumejo in poslušno naredijo, kar jim rečem, hkrati pa želijo povedati svoje stališče. Drugi razred je pravo nasprotje in, odkar je na šoli, je glavna tema konferenc. Vedno znova so dijaki tega razreda poleg nemogoče discipline tudi 'mrtvo-hladni'. Tudi meni so bili na začetku kakor sfinga sredi puščave. Bil sem že v skušnjavi, da bi se zatekel nazaj k dobri stari zgodovini filozofije. Toda bolj ko stopamo v votlino, Platonovo namreč, kjer se lotevamo predvsem spoznanja, mi ravno v tem razredu zmanjkuje časa. Trud nekaj mesecev se mi obre-

stuje in v šolo se vrača zanimanje, ki je zamrlo iz neznanih razlogov. Sam jim to pogosto tudi povem. Če hočemo vzgajati mislece, jih mora voditi vsaj malo radovednosti. Predvsem pa morajo verjeti sami vase. To je drugi in morda temeljni prispevek filozofije h gimnazijskemu izobraževanju. Z leti uspehov in neuspehov se slednji vedno globlje zarezujejo vanje in so vse močnejši pri srečevanju z novimi izzivi. V strahu pred maturitetnimi točkami, ki ga eni kažejo s prezirom, drugi s paničnim delom, trpi ravno samozavest, ki je nujna za zdravo miselno delo. Pri filozofiji, kjer ne gre toliko za vedeti, ampak bolj za razmišljati in imeti utemeljeno stališče, se jim ta samozavest počasi vrača. Vprašanje, s katerim hočejo moje mnenje, izhaja iz navade, da sami niso sposobni reševati problemov. Hkrati pa kaže, da jih hočejo reševati z neko gotovostjo in spoštovanjem različnih mnenj. Po dolgem času se jim je v šoli zgodilo, da so si zaželeli odgovora od učitelja, ne da bi bili potisnjeni v kot nemoči in strahu.

Če bi jim dal odgovor, bi zanemaril drug vir notranje motivacije: spoznavanje samega sebe. Zato jim odgovora sam ne dam. Le pokažem, kako je dober ta ali oni njihov odgovor, za katerega so se odločili, in da je še boljše, da so sposobni razumeti odgovore drugih. S tem ne pridobimo le pri strpnosti, ampak predvsem pri lastni previdnosti in ustvarjalnosti. Nehote sprejemajo sporočilo, da pri filozofiji lahko dajo popolnoma relevanten odgovor, le če se potrudijo misliti, in da je končno negotovost, nejasnost nekaj dobrega, če hočemo in znamo z njo shajati. S tem ne mislim, da dopuščam logične preskoke, miselno posilstvo in nedoslednosti pri navajanju. Še zdaleč ne. Vendar je moj odziv v trenutku, ko zaznam, da nekdo 'blefira' s podatki, ki jih navaja kot argument, tak, da pozovem k premisleku celoten razred: »Mu res verjamete?« Po platonsko je treba luščiti mnenja od trdnih stališč in pametnih izhodišč, saj naivnost učitelja ne pripomore k verodostojnosti filozofije. Nezavedno sta namreč v šoli predmet in njegov učitelj povezana. Ugled in, zdi se mi, tudi odločitev za maturo sta dokaj povezana z odnosom, ki ga kdo ustvarja pri pouku. Čeprav od prejšnjih generacij vedo, da je pri skupini za pripravo na maturo iz filozofije treba veliko pisati in še več misliti, je zanjo kljub majhnosti šole veliko zanimanje. Zato je nujno vedno zavedati se, da z vsakim nefilozofskim 'izpadom' jemljem mladim predvsem možnost, da bi svoje življenje živeli premišljeno. S tem, da hitro ugotovim, kdo hoče za vsako ceno imeti besedo in jo uporabiti za lastno dokazovanje, se le okrepi ugled predmeta, ne pa mene osebno. Zato v zvezi z vztrajanjem pri doslednosti podatkov in logičnosti ne gre za zatiranje ustvarjalnosti in svobode misli, ampak za vzgojo k jasnosti in poštenosti ter hkrati za opogumljanje teh, ki so raje 'pametno' tiho zaradi 'poklicnih' govorcev v razredu. To molčečo skupino spodbujam tudi s stalnim govorjenjem, da imajo enkratno priložnost slišati svojo misel, ker misliti in to izreči ni isto. Svojo misel lahko preverim šele, ko me kdo posluša in mi tako nastavi ogledalo razumevanja.

Kje je tukaj sama filozofija? Poleg filozofskega problema, ki ga poskušamo premisliti, je moja naloga, da predstavim misel in ponujene rešitve določenih filozofov. To iz dveh razlogov. Prvi je, da jim ponudim res izvirno in dobro misel, ki jo zmorejo npr. Platon, Aristotel, Descartes, Kant ... Vedno začnem s problemom, še bolje je, da to začnejo sami. Čeprav smo po učnem načrtu omejeni na spoznavoslovje in etiko, je dobro prisluhniti želji razreda. Vem, da sem moral pred leti zaradi enega samega razreda preštudirati ogromno kvantne fizike. Bila je skupina navdušenih fizikov, ki so najprej bolj za provokacijo kakor iz kakšne filozofske radovednosti dokazovali svoje znanje. Sam sem se jim pustil v fiziki najprej voditi, le da sem preveril njihove podatke in trditve, kar se tiče objektivnosti. Pri tem pa sem si pripravil strategijo, kako iz tega priti k vprašanju spoznanja in etike. Ob zaključku leta smo predelali ravno tako temeljne smeri spoznavoslovja in etike kakor v drugih razredih, le da smo začenjali s

Heisenbergom, Einsteinom ali Andersom in ne Platonom ali Aristotelom.

Ko pridemo do vprašanja, ki ga premlevajo s te ali one strani, jim sam le dodam, da je podobno razmišljal že npr. Rousseau. Ko jim v debati o konkretnem problemu razložim, kako je to rešil omenjeni filozof, jim vedno pokažem tudi posledice takega mišljenja. Zdi se mi nujno, da zmorejo videti usodnost take ali drugačne miselne odločitve. Rousseaujeva odločitev za človeka, ki je po naravi svoboden, je potegnila za sabo marsikaj, kar poznajo že od drugod. S tem opravičim svoje trmasto vztrajanje pri nujnosti, da izpeljejo svojo misel do konca. Ravno pred kratkim smo imeli zanimivo debato pri politični filozofiji, ki so jo izbrali za pripravo na maturo, kdo je odgovoren za stanje v neki družbi. Prvi odgovor, ki ga je večina zmogla, je bil seveda oblast. Zahteval sem, da to izpeljejo do konca. Namreč, če je stanje slabo, je treba zamenjati oblast. Zmogli so preprosto ugotovitev, da se s spremembo oblasti res lahko kaj naredi, vendar se bo hitro vse vrnilo k staremu. Treba je iskati odgovor na zastavljeno vprašanje še kje drugje, je bil zaključek. Ker jim nisem pustil, da ostajajo pri splošnih ugotovitvah, ampak izpeljejo posledice svoje ugotovitve, je bilo veliko laže razumeti stališče iz šeste knjige Države, v kateri so sofisti le produkt družbe. Hkrati so zmogli takoj ugovarjati Platonu, da je samo eno knjigo prej trdil, kako je vse odvisno od vladarjev, ki morajo postati filozofi. Tako je problem, ki se porodi iz izkušnje in razumevanja nekega besedila, omogočil stvarno razpravo o čisto konkretnih stvareh. Pri lastnem razmišljanju se jim s tem ponujajo nove rešitve, ki jih laže prebudijo, če jih povežejo z nekim filozofom, hkrati pa se učijo doslednosti in izvirnosti.

Naj pri tem omenim svojo učiteljsko nalogo, da jim na koncu pomagam sestaviti skupaj prehojeno miselno pot. Ne gre le za pomoč tem, ki morajo nujno nekaj zapisati v zvezek, ampak daje to tudi občutek, da nekaj novega obvladajo in si s tem lahko pomagajo. Če bi ostajali zgolj pri debati in bi morda celo implicitno uporabljali nekatere mislece, bi imeli marsikdaj občutek, da nismo ničesar naredili. Ko pa zmorejo ponoviti Platonovo pripoved o votlini in prehoditi daljico pri spoznanju še tako nepomembne stvari, je občutek suverenosti posameznika plačilo za trud, ki so ga v nekaj vložili. Vem, da je za ugled in mesto filozofije najbolj učinkovit trenutek, ko vzdihnejo: »Ko bi to že prej vedeli!« ali pa »Zakaj nam pa tega že kdo prej ni razložil!« Še posebno je mogoče doseči tak učinek pri literarnih delih, v katerih se vedno najde tudi filozofski premislek, ki omogoči bistveno bolj poglobljeno branje že znanega besedila.

Drugi razlog, zakaj se mi zdi nujno uporabljati filozofe, je priprava na srečanje s težkimi besedili. Zato izbiram malo besedil, in to take, ki veliko povedo na zahteven način. Prvi odziv je, da gre le za prazno premetavanje besed. Moja naloga je, da jih naučim biti, kakor pravi Nietzsche, krava prežvekovalka. Kako dobro dene, ko jih vidiš, kako se hvalijo pred nevednimi in 'neposvečenimi' v filozofijo, da zmorejo razumeti še tako zagonetno besedilo. To je spet motivacija za delo, saj so med šolanjem prevečkrat doživeli stres ob nerazumljivem besedilu. Ponavadi se jim dopoveduje, kaj bi morali razumeti v besedilu, ki ga niti pošteno ne preberejo, saj že tako vedo, o čem govori. Ko se zdaj spoprimejo z navidez zapletenim besedilom, ki pa vključuje problem, o katerem smo na dolgo in široko premlevali, zmorejo znova najti vsaj delček pripravljenosti za tako delo. Pri tem pa odprtost za misel, ki njihovo lastno lahko omaje. Ravno pri branju gre za oddaljitev, ko lastni problemi dobijo manj boleč izraz in jih zato laže premislim.

Presenečenja

Morda je ena najtežjih stvari, ki pa ima veliko težo pri motivaciji, zmožnost, da utrjeno prepričanje, miselno pot, ki smo jo tako težko sestavili, postavimo na glavo. Če kje, je to mogoče pri filozofiji. Pri spoznavoslovju začnem s Platonom. Npr. prinesem jim čokolado in

ugotavljajo njene pomanjkljivosti: je minljiva, ne najboljša, premajhna. Rešitev so platonske ideje. Ko jih končno uvedem v Platonov miselni svet, ni nič bolj spodbudnega za filozofijo, kakor pokazati svobodo filozofskega razmišljanja. Npr. spet prinesem čokolado in zdaj ni treba ne vem kako velike razprave, da pridemo do originalne – idejne čokolade. Vsi pravijo, da je tista boljša kakor ta konkretna. Mirno in hladno pospravim konkretno in jim zaželim, da bi se najedli in nasitili z idejami, ter sem jim hvaležen, da mi prepustijo užitek ob tej konkretni slabi in neidealni čokoladi. Nekaj časa me gledajo, potem pa se začne debata o bistvih, ki nas počasi pripelje k Aristotelu. Takih miselnih nasprotij, ki vodijo od enega pogleda k drugemu, je v filozofiji veliko. Če jih znamo spretno uporabljati, so lahko zelo dobra spodbuda za sodelovanje. Mladi se srečujejo z različnostjo, z lastnim razmišljanjem, ki je mnogokrat v konfliktu z okolico. Potrebujejo prostor, v katerem bodo začutili, da ni problem v različnosti, ampak v argumentaciji, ki si jo dajemo za tako ali drugačno stališče. Hkrati pa jih s tem, ko jim kažemo razloge za tak ali drugačen prijem, pomagamo, da bolje razumejo sebe in lastne vrednostne sodbe.

Nujno se mi zdi, da v pouk filozofije vključujemo nekatere konkretne odzive njih samih. Če bomo razlagali Kanta samo s primeri iz njega samega, bomo pristali pri zgodovini filozofije. Kakor hitro prebujamo v dijakih temeljno potrebo po biti obravnavan vedno kot cilj in ne kot sredstvo, se druge maksime ne bodo le naučili, ampak jim bo pomagala razumeti samega sebe. Zato je tu spet primerno presenečenje, ki vključuje vsakdanjo izkušnjo. Ob 'hladnem' imperativu Kantove morale je skrita globoka človekova potreba po biti oseba. Hkrati je pri tem tudi veličina posameznika, da zmore presojati v imenu vseh, kot vesoljni zakonodajalec. Vse to preseneča in prebuja notranje vzgibe, ki mladim odpira svet, vreden, da bi v njem živeli. Utopija ni potrebna samo neki suhoparni družbeni stvarnosti, ampak tudi šolskemu okolju. Mladi danes ne sanjajo veliko, če že, so to umetne sanje, ki z njimi samimi nimajo veliko. Ko prebujamo v njih želje po npr. biti oseba in hkrati dajemo logične možnosti za uresničitev te potrebe, se jim znova in znova prebuja tudi hotenje po kaj storiti. Filozofija postaja prostor 'pravega vedenja' v Sokratovem smislu in platonski osvobojenec spet hoče v votlino, da bi jo razsvetlil še drugim.

Ko zmorejo odkrivati lastno sposobnost razumevanja nekega miselnega sistema, se čudijo sami sebi. Preseneti jih lastna narava. Hkrati jih še bolj prevzame nedoslednost njihovega ravnanja in mišljenja. Ko presenečeni ugotovijo, kako malo gre svet po poti, ki bi se jim zdela vredna, da bi jo živeli, se prebudi najboljša motivacija, vprašanje: Kaj storiti? To vprašanje je še posebno močno navzoče pri etiki. Sledi najhujše presenečenje. Prepričani so, da sem jih vodil do zastavljenih vprašanj namenoma, samo zato, da bi jim lahko ponudil lastne rešitve. Sam se odzovem tako, kakor so že navajeni: ne dajem jim odgovora, ampak to pričakujem od njih. Kar jih najbolj preseneti, je moje trmasto iskanje protiargumentov njihovim stališčem. Najprej se jim zdi, da jih 'zabijam'. Vendar jih hočem z zelo življenjskimi ugovori voditi do tega, da pri mnogih rešitvah, kjer so nepremišljeno sledili le eni poti, uvidijo, kako se lahko slabo končajo. Počasi jim pomagam k razumevanju, da gre le za pomoč pri njihovem iskanju. Da ne omagajo sredi poti, vsaj tisti najbolj boječi, jim sem ter tja pomagam z argumentacijo. Vendar le, dokler miselno ne 'shodijo'. Nujno se mi zdi, da pridobijo zaupanje v lastno misel in pripravljenost na spopad z različnimi pogledi. Vedno znova so presenečeni, koliko ugovorov se da najti k še tako utemeljenemu stališču. Še huje je, kadar jim ne dovolim, da prehitro zapustijo neko stališče, ampak od njih zahtevam novih argumentov tudi tam, kjer bi se najraje vdali. Če jih ne zmorejo kot posamezniki, povabim k utemeljevanju izrečenega stališča ves razred.

Zaključek tega je ponavadi znova pretres.

Skupaj iščemo v svetu okrog sebe primere, pri katerih podobno vztrajanje pri le eni poti zapira možnosti za boljše rešitve, za lepše in primernejše življenje vseh. S tem jih presenetim pri predstavi o filozofiji, ki naj ne bi imela nobenih praktičnih povezav z življenjem. Vedno znova pa se kažejo posledice slabega ali dobrega filozofskega premisleka za življenje. S tem prestopamo šolski prag in stopamo v konkretno življenje posameznika in družbe. Morda smo ravno pri filozofiji, čeprav nimamo nobenega laboratorija ali delavnice, še najbolj vključeni v življenje zunaj šole. Če nam to uspe doseči pri pouku, se mi zdi, da se ni treba bati za sodelovanje in prihajanje k pouku. Vedno znova sem presenečen maja, ko vse vpisovanje v dnevnik odpade in je edina zapoved v šoli le še matura. Kljub temu da je ta čas odsotnost nekaj disciplinsko dopustnega, so klopi pri filozofiji, pa čeprav smo ocene zaključili in jih za maturo ne potrebujejo, zasedene. Ne gre le za presenečenja, ki jih jaz pripravljam dijakom, ampak me pogosto pozitivno presenetijo tudi oni. Če jim to znamo pokazati in povedati, je to spet spodbuda za njihovo samostojno razmišljanje – pot v filozofijo.

Pri tej zavzetosti, ki s šolskim letom ne mine, je treba omeniti trud, ki ga vlagam v motivacijo za družbena vprašanja. Danes se mi mladi zdijo mnogokrat zaprti v lastni svet, v katerem ne vedo niti za osnovne probleme okrog sebe. Temeljna naloga, ki jo čutim kot učitelj, je, da jih naredim občutljive za svet okrog njih. Izhajamo iz problemov, ki jih imajo. Vprašanja šole, zabave, dolžnosti, odnosov do staršev, vpisa na fakulteto morajo vedno voditi v širši okvir. Šele ko zmorejo odkriti, kako pomembno je njihovo stališče, ravnanje za širšo skupnost, začutijo pravo pomembnost razpravljanja. Ne gre le za reševanje sebe in lastnih problemov, gre za družbeno odgovornost. Ko v lastni vznemirjenosti ob krivični oceni zmorejo videti širše družbeno vprašanje, začutijo vrednost premisleka, ki jih je pripeljal do tega. Zavzetost za svet in prihodnost je najboljša motivacija za trajnost filozofskega diskurza. Z odprtostjo za vključitev v odnose bo njihova misel postala komu koristna, potrebna in celo odrešujoča. Tako se zavedajo, da pri filozofiranju ne gre za mlatenje prazne slame, ampak veliko bolj za oranje in rahljanje zemlje, na kateri mislimo posejati svet svojega pričakovanja.

Biti človek

Končno je v šoli najpomembnejše, da lahko srečajo človeka tudi za katedrom. Nočem reči, da drugi učitelji to niso. Vendar jih urnik in ocenjevanje pri maturi sili k vedno večji storilnosti, pri kateri posameznik pomeni samo toliko, kolikor mu uspe priti prek zastavljenih meril. Pri filozofiji imamo to prednost, da večino znanja že imajo, če se le potrudijo k treznemu premisleku in jasni argumentaciji. Nekaj podatkov, ki so potrebni, so sposobni usvojiti hitro in zato si lahko privoščimo, da smo človeški, kar pomeni: odprti za dijaška vprašanja. Ko pri tem še prepoznajo, da je bistvo filozofije ravno svoboda, je vzporednica med biti oseba in filozofirati nekaj, kar se ponuja samo od sebe.

Pred kratkim so pisali esej na temo krivde in krvnika. Pri razpravljanju o osebni svobodi in odgovornosti smo pri filozofiji prišli tudi do družbene komponente. Primer Antigone in Kreona v konfliktu med osebno dolžnostjo in skrbjo za skupnost je odprl novo razsežnost razmišljanja. Človek mora včasih opravljati dolžnosti do skupnosti, kakor je storil Kreon, čeprav je to v nasprotju z osebnimi interesi. Seveda se je razvnela debata, v kateri je bila večina na strani Antigone, le nekaj jih je vztrajalo pri Kreonu in njegovi državotvornosti. Ko so bili argumenti za eno in drugo v ravnovesju, je spet sledilo tisto vprašanje: Kaj pa zdaj? Tragičnost odločitve in dostojanstvo osebe, ki mora nekaj znajti, kakor bi rekel Sartre, je prebudilo občutje vzvišenosti vsakega posameznika. Preprosta debata o svobodi in družbeni nujnosti je pripeljala do želje, da bi smeli tudi pri literarni obravnavi vztrajati pri svojem. Sam

sem lahko le okrepil njihovo željo po filozofiji, saj je ta vendar temeljni odsev človeškosti.

Če bi me kdo opazoval v razredu, bi upravičeno pripomnil, da puščam prosto pot vprašanjem dijakov. Bi pa gotovo pripomnil, da so umetno prebujena in usmerjena. Res je, sam sem mnogokrat pred dilemo, kako naj bolj pustim razred do izvirne besede. Vendar mi dolgoletni odziv da prav. Mnogi mi zmorejo po dolgem času reči, da so šele pri filozofiji prepoznali svoja vprašanja. Če se vrnem na prejšnji primer tragičnosti pri Antigoni in Kreonu, lahko pokažem, da vprašanje ni vsiljeno, je le na novo postavljeno. Sami so že neštetokrat čutili konflikt med osebnimi željami in predpisano dolžnostjo. Ko se ta konflikt obleče v razmerje iz prebrane tragedije, le prebudi in objektivizira osebno izhodišče. Vprašanje jim torej ni vsiljeno, je le okrepljeno. Še zdaleč se jim ne ponuja rešitev, saj bi to zgolj kazalo na njihovo nedoraslost in nesposobnost. Tako in tako še iščejo odgovore, vendar so s tem našli svojo življenjsko nalogo. Ta naloga pa je v poglabljanju vere vase in svoje zmožnosti.

Pri tej človeškosti se mi zdi tudi nujno, da zmorem in hočem razumeti trenutke, ko ti rečejo, da danes ne bi odgovarjali za oceno ali pa jim ni uspelo napisati vsega, kar sem jim naročil. Ocena mora služiti osebi, človeku. Če hočem, da mladi verjamejo, kako mi je do znanja, ljubezni do modrosti, potem je prav, da jim dam možnost pridobiti tako, ki ga bom lahko po vseh merilih ocenil z odlično. Morda se res najdejo dijaki, ki bi na vsak način radi izsiljevali dobro oceno. Le da je večina takih, ki me dobesedno tolažijo, naj se ne vznemirjam, saj tako in tako ne zaslužijo več kakor toliko, kolikor bi jim po utečenih merilih moral dati. V tem poštenem ozračju sem redko izpostavljen težavi, da bi sploh moral razmišljati o merilih za nms. Motivacija sodelovanja je tako močna, da vsakdo zmore dovolj vedenja in logičnih izpeljav za vsaj minimalno oceno. Če tega ne doseže, sem pripravljen trmasto in na najrazličnejše načine vztrajati, dokler ga že vsi v razredu ne spodbujajo k izboljšavi ali dokončanju naloge, ki je še ni oddal.

Pri vsem tem se mi zdi nujno, da si zapišem, če si ne morem zapomniti, dobre argumentacije, rešitve in vprašanja posameznikov. Namesto da se ukvarjam z minimalnimi standardi, poskušam vključevati v svojo razlago, debato dobre rešitve dijakov, ki so jih morda oni sami že pozabili. In to navajam z imenom. Biti nagovorjen po imenu, je temeljno načelo filozofije. Misliti samostojno ne morem, če se ne cenim in me k temu ne vodi tudi neka izkušnja iz okolice. Zato je moja prva domača naloga, da se naučim imena vseh dijakov. S sedežnim redom počasi začutim tudi razred, s katerim bom preživel leto. Motivacija zame je, ko se doma ob pripravljanju na pouk sprehajam po namišljenem razredu in si ob pričaranih obrazih ponavljam imena. Pri tem si postavljam predvsem vprašanje, kako bom nagovoril vsakega posameznika in hkrati vso skupino. Navado imam, da začetek ure vedno uporabim za ocenjevanje in ponavljanje. Ocenjevanje izkoristim za odpiranje problema začete ure. Vprašani mi pomaga pri razgrinjanju problematike. Ker ponavadi vem, kdo je na vrsti, je pot odpiranja lahko obarvana zelo osebno. Tudi izbira metode je lahko pisana na njegovo kožo. Pač eni raje posežejo po besedilu, drugi po debati, tretji spet po slikah. Izberem tako, da bo vsak zmogel začutiti, da je tu res doma in lahko sodeluje. Tako je tudi ocenjevanje pričakovano in včasih zaželeno, saj jih zanima, kako sem jih razumel in kakšno pot sem jim izbral za reševanje problema.

Ko vse leto spoznavam zemljevid mišljenja vsakega posameznika in celotnega razreda, se mi poraja vedno več filozofskih idej, kaj bi bilo še dobro razmisliti skupaj. Leto za letom odkrivam, kako kratko je šolsko leto. Če so se mi v prvih letih poučevanja meseci od marca vlekli, zdaj minejo, kakor bi mignil. Pričakovanje razreda me vedno bolj vleče. Moram reči, da bi težko našel uro, h kateri ne grem motiviran, in včasih, čisto dobesedno, odhajam iz razreda s požvižgavanjem. Nič zamorjenosti in slabe volje ne nosim v zbornico. Le vprašanje, ali so razu-

meli večino tega, kar smo govorili, delali, brali. Torej si že zastavljam nalogo za naslednjo uro.

Motivacija učitelja za pouk pa je hkrati najboljša motivacija učencev za delo. Gre za krog, če hočete tudi hermenevtičen, ki se je vzpostavil na šolah, na katerih sem delal, in govori, da je filozofija pač nekaj čisto posebnega in s tem omogoča pozitivni pristop vsaki novi generaciji. Ta vloženi kapital prinaša rodovitno polje za vse, ki smo udeleženi v procesu, v katerem raste prava ljubezen do modrosti.

Antonija Verovnik

Delo v dvojicah

Med delom v razredu nemalokrat opazimo, da tu in tam dijaki staknejo glave, si kaj pošepečejo, pokažejo zapiske ali celo prav vneto razpravljajo. Kot začetnica sem se na take pogovore odzvala s pripombami, naj odnehajo, poslušajo, sodelujejo, in s tem marsikoga prizadela, ker se je večinoma izkazalo, da počnejo ravno to in da so prav zaradi sodelovanja pri sosedu preverili neko informacijo, želeli kakšno pojasnilo ali z njim vzporejali svoje mnenje oziroma razumevanje nekega vprašanja. Z rastjo mojih izkušenj in pedagoške samozavesti me takšno spontano sodelovanje dijakov ni več motilo, nasprotno, začela sem ga spodbujati in vpeljevati kot obliko dela v kombinaciji s frontalnim, skupinskim ali individualnim delom, in to v različnih fazah pouka in ob različnih metodah dela. O tem pozneje, poglejmo najprej, kaj o tej obliki govori didaktika.

Tandem, delo v parih oziroma delo v dvojicah, je najstarejša didaktična oblika, vendar je v primeru z drugimi oblikami v ozadju v teoriji in praksi, čeprav ima pred njimi vrsto prednosti: *je organizacijsko preprosta, člani dvojic imajo več možnosti za aktivnost kot v frontalni in skupinski obliki in niso sami kot v individualni obliki* (Blažič, 386). S to obliko je mogoče prilagoditi izobraževalni proces dijakom in spodbuditi neposredno medsebojno komunikacijo. V dvojicah si pomagajo tudi med seboj, odpravljajo morebitne napake, se spodbujajo in preverjajo.

Delo v dvojicah se lahko vpelje za popestritev frontalnega pouka, lahko je v pomoč pri individualnem ali skupinskem delu, po takšnih krajših didaktičnih situacijah pa se pouk nadaljuje v prejšnji obliki. Delo v dvojicah je primerno za različne didaktične dejavnosti*: pridobivanje znanja, ponavljanje, utrjevanje, za izdelavo različnih izdelkov, za skupno učenje in medsebojno pomoč* (Blažič, 386). Pari se navadno oblikujejo spontano med dijaki, ki sedijo sku-

paj, lahko jih oblikujejo po lastni izbiri, dvojice za obsežnejše naloge pa lahko izbere tudi učitelj. Pri tem mora biti pozoren na individualne značilnosti posameznikov, da ni nasilnega združevanja dvojic. Izbira mora sloneti na skupnem interesu, načinu dela, dobrih medsebojnih odnosih, želji po druženju in sodelovanju. Če se učenci odbijajo, so v konfliktnem položaju ali so med njimi velike razlike v delovnih metodah in navadah, ne morejo uspešno sodelovati. Pri tem gre tudi za medsebojno pomoč, in če med učenci ni empatičnega odnosa oziroma možnosti, da se razvije, le težko sodelujejo. V dvojicah je odnos med njimi intenzivnejši kakor v skupinah, zato je treba upoštevati širše psihosocialne razmere.

Na vseh stopnjah in področjih izobraževanja, pa tudi pri pouku filozofije prevladuje frontalna oblika dela. *To je kolektivni neposredni pouk, ko učitelj izvaja izobraževalni proces s celim oddelkom ali večjo skupino. Sam uravnava njegov potek, tempo dogajanja, neposredno vpliva na aktivnost učencev in jih vodi od začetka do konca procesa*. (Blažič, 380) Prav zato se nam ta oblika zdi smotrna, saj laže izpeljemo zastavljene naloge, vendar natančnejši premislek pokaže tudi na njene pomanjkljivosti. Najočitnejša je pasivna in podrejena vloga učencev (poslušanje, gledanje, zapisovanje), komunikacija pa je večinoma enosmerna, saj se ta oblika najpogosteje povezuje z metodami razlage, predavanja, prikazovanja, redkeje pogovora. Delo je podrejeno nekemu povprečju, težko ga je prilagajati individualnim značilnostim in potrebam učencev. Te pomanjkljivosti lahko blažimo s smiselnim kombiniranjem z drugimi oblikami, tudi z delom dvojic.

Pri pouku filozofije lahko vpeljemo delo v parih v kateri koli fazi. Učitelj ga bodisi načrtuje (naloge, vprašanja pripravi doma) bodisi se odloča sproti glede na situacijo, ki nastane pri delu. Pri dijakih pogosto pogrešamo sprotno delo, in če so med urami daljši premori, pozabljanje naredi svoje. Zgodi se, da povsem izgubijo stik z obravnavanimi vsebinami in da se nekaterim niti ne sanja, kaj smo počeli v preteklih urah. Po takem premoru ali po neki zaključeni temi damo na začetku ure dijakom nalogo, naj sošolca v klopi (oziroma soseda, če sedijo v krogu) brez uporabe zapiskov ali knjig poskušata obnoviti glavne probleme, vprašanja, pojme, imena iz snovi zadnjih. Če enemu nikakor ne gre, mu sošolec pomaga; če ne gre nobenemu, pač posežeta po zapiskih oziroma knjigah. Lahko tekmujeta, kateri se spomni več. Vsak zase si na kratko beležita, česa se spomnita, potem pa primerjata in skupaj preverita v zapiskih. V vsakem primeru je cilj dosežen: vsebine se osvežijo, vzbudi se zanimanje za delo in ustvarijo se danosti za razumevanje novega. Ponavljanje je lahko organizirano tudi tako, da eden spraševuje, drugi odgovarja, dvojica lahko dobi nalogo, da iz obravnavanih vsebin zastavi kakšno vprašanje oziroma preveri razumevanje. Najprej si pomagata medsebojno, šele nato se obrneta na drugo dvojico ali na učitelja. Če smo prejšnjo uro dijakom dali domačo nalogo, jo lahko zdaj v parih preverijo, primerjajo, si kaj razložijo ali oblikujejo vprašanja za druge sošolce oziroma učitelja.

Med pridobivanjem novega znanja prevladujeta metoda predavanja in razlage. To je le navidez zgolj enosmerna komunikacija, saj učitelj usmerja učenčevo miselno dejavnost. Skozi njegovo nebesedno komunikacijo (dijaki pozorno sledijo, izražajo radovednost, premišljujejo, pritrjujejo, kaj vprašajo ...) učitelj zaznava sprejemanje, razumevanje, odobravanje itd. svojih podanih misli. Če tega odziva ni (dijaki zgolj pišejo, zazrti v klopi, zbegano gledajo, so nejevoljni ali jih čisto nič ne zanima ...), učitelj pa v svojem delu vztraja, je to delo nično. Učiteljeva pozornost na odzive dijakov ga sili k spreminjanju oblik in metod dela. Metodo razlage dopolni z metodo dialoga, toda če je to frontalni razgovor, ko se učitelj "pogovarja z vsemi učenci", se pogovor ne izboljša bistveno. Večsmerni razgovor med učiteljem in učenci ter med učenci samimi je veliko boljši, a tudi zahtevnejši, primernejši za manjše skupine. Včasih pa neka vsebina tako vzburka ves razred, da bi vsi radi govorili naenkrat. Takrat je smiselno

naložiti dvojicam v klopeh, da razpravljajo o aktualnem vprašanju, oblikujejo stališče, ga utemeljijo in primerjajo z drugo dvojico, in šele potem učitelj organizira razpravo. Dijaki zdaj jasneje vedo, kaj in zakaj tako mislijo, tisti, ki mislijo drugače, pa jim lahko oporekajo tudi z že utemeljeno mislijo. Tisti dijaki, ki v tej razpravi ne sodelujejo neposredno, pa se bodo zaradi predhodnega pogovora s sošolci počutili vključene.

Kadar nove vsebine pridobivamo iz besedil, je delo dvojic skoraj nujno. Prvo branje seveda opravijo dijaki posamično, drugo pa že lahko delajo v parih, primerjajo, kaj so si označili, kaj se jim je zdelo pomembno, kaj so razumeli in česa ne. (Vodopivec, 128, 129) Tudi med vrednotenjem besedila laže izrazijo svoje dojemanje sošolcu kakor vsemu razredu oziroma učitelju. Ob filozofskih besedilih nas skoraj vedno navdaja nelagodje, ker ne vemo, ali smo sploh dojeli avtorja, ali si ga pravilno razlagamo, zato nam je tudi neprijetno govoriti o lastnem razumevanju. Če dijak more preveriti svoje razumevanje najprej pri sošolcu, z drugimi potem laže razpravlja. Ob pogovoru s sošolcem ima namreč možnost in nalogo, da svoje pojmovanje ubesedi, misel jasno izrazi. (Iz prakse vemo, kako je to težko. Dijaki se včasih priglasijo k besedi, potem pa po besedi, dveh nehajo z "eh, nič". Misel so imeli, niso pa je še ubesedili.)

Ne glede na metode in oblike dela, skozi katere smo obravnavali nove vsebine, je smotrno končati uro z neko obliko povzetka in utrditve. Psihološke zakonitosti pomnjenja in pozabljanja nas uče, da je treba ponavljati takoj po zapomnitvi oziroma ko so vsebine usvojene z razumevanjem. Ponavljanje je lahko mehanično ali reproduktivno in ustvarjalno ali produktivno. (Tomić, 113) Prva oblika pri pouku filozofije ni primerna, produktivno ponavljanje pa je zaradi miselne dejavnosti (primerjanje, analogije, sistemiziranje, spreminjanje, reševanje hipotez, konkretiziranje, reševanje praktičnih problemov) smiselno in potrebno. Če ta dejavnost ni sestavina vsake učne ure, jo moramo izvajati vsaj po obravnavi učne teme.

Ponavljanje mora biti stvar učencev, učitelj pa lahko izbere obliko, določi obseg, oblikuje naloge, vodi in usmerja. Če ponavlja učitelj, učenci pa zgolj poslušajo, vsebin niso utrdili in si jih ne bodo bolj zapomnili. Pomembna je torej dejavna vključenost učencev. V frontalni obliki lahko učitelj zastavlja vprašanja vsem hkrati, vendar z odgovori lahko sodeluje le nekaj posameznikov. Vsem lahko da naloge in navodila za ponavljanje, ki ga učenci izvajajo individualno, vendar težko preveri, ali vsi zares ponavljajo in kako intenzivno. Kar ponuja se oblika dela v parih, ki omogoča sodelovanje, medsebojno pomoč in hkrati preverja, kako so bile vsebine razumljene. Sodelovanje je mogoče le, če sta oba v dvojici dejavna, pri čemer dejavnost enega spodbuja dejavnost drugega.

Pri pouku dajemo dijakom mnoga ustna (o organizaciji dela pri pouku, naloge, domače naloge ...) in pisna navodila (o pisanju esejev, seminarskih nalog, sezname vprašanj in nalog za individualno ali skupinsko delo). Skoraj vedno nekateri nečesa ne razumejo. Navajajmo jih na to, da se za pomoč najprej obrnejo na sošolca, šele nato na učitelja. S tem v njih budimo medsebojno odgovornost, čut za pomoč in potrpežljivost ter razvijamo sposobnost razlage. Pozorno delo v dvojicah je pogosto učinkovitejše od učiteljevega vnovičnega pojasnjevanja.

Literatura

Marjan Blažič, Milena Ivanuš Grmek, Martin Kramar, France Strmčnik: *Didaktika*, Visokošolsko središče Novo mesto, Inštitut za raziskovalno in razvojno delo, Novo mesto 2003.

Ana Tomić, *Izbrana poglavja iz didaktike*, Center za pedagoško izobraževanje Filozofske fakultete, Ljubljana 2000.

Špela Vodopivec, »Kako brati filozofska besedila«, v *FNM* 1/2 2005, Državni izpitni center, Ljubljana.

Špela Vodopivec

Uvodna vaja v filozofsko mišljenje[1]

Uvodne ure pouka filozofije so namenjene predstavitvi, kaj je filozofija, in predvsem, kako se filozofira. Na koncu šolskega leta pa lahko upamo, da so dijaki usvojili ne le, s katerimi vprašanji se ukvarjajo filozofi, temveč tudi, kako se lotevamo teh vprašanj oziroma kako se rešujejo. K pouku prihajajo z dokaj stereotipnim odnosom, namreč da je filozofija neko »nalaganje«, nenaravno razpravljanje, spet drugi pa jo zaskrbljeno vidijo kot nekaj pretirano tehničnega, rigoroznega in ezoteričnega. Zato jih je pametno že prvo uro seznaniti z orodjem filozofije, kakršne so pojmovne analize, argumenti, miselni poskusi, nasprotni primeri, saj tako hitro dojamejo, da je filozofiranje več kakor samo izmenjevanje mnenj. Predvsem pa je treba poudariti naravno nagnjenje h kritičnemu mišljenju, ki ga dijaki tako ali tako že imajo, in pokazati, da je filozofija nekaj, kar nam je blizu.

Če smo postavljeni pred te izzive in upoštevamo načelo, da če želimo sodelovanje dijakov skozi vse leto, jih moramo pripraviti k temu že prvi dan, je dobro uporabiti vajo, ki jih na samem začetku vpelje v filozofsko mišljenje kot tako. Taka oblika dela je dobrodošla že pri uvodni uri v pouk filozofije, pa tudi pri uvodu v vsako posamezno temo filozofije.

Vaja

Učni cilji: vaja spodbuja dijake, da začnejo razmišljati o svojem lastnem prepričanju, in zahteva, da spregovorijo o njih s svojimi sošolci, obenem pa zagotovi možnost sodelovati v razredni diskusiji. Spodbuja k uporabi pomagal, ki jih filozofi uporabljajo pri svojem iskanju razumevanja, namreč postavljanje vprašanj, razlaganje izrazov, opozarjanje na razlike, navajanje argumentov in ugovarjanje.

Prvi korak: Dijakom razdelimo učni list z vprašanji (od 5 do 15 vprašanj) in navodilom, da nanja odgovarjajo samo z da ali ne. Povemo jim, da odgovori ne bodo ocenjeni in da naj se ne poglabljajo preveč v vprašanja. Odgovoriti pa morajo na vsa, četudi o nekaterih odgovorih niso prepričani. Pri tistih, ki jim delajo težave, naj ob rob zapišejo, zakaj se jim zdijo problematični. Temu delu vaje ne namenimo več kakor pet minut.

Učni list

Navodilo: na vsako vprašanje odgovori z da ali ne.

1. Ali je mogoče imeti bolečino, ne da bi se tega zavedali?
2. Ali je mogoče misliti, da nas nekaj boli, čeprav v resnici nimamo bolečine?
3. Ali je mogoče kar koli vedeti o prihodnosti?
4. Ali smo moralno dolžni pomagati pomoči potrebnim?
5. Ali je morala odvisna od obstoja Boga?
6. Ali je pustiti otroka izstradati do smrti za starše kdaj moralno opravičljivo?
7. Ko s prijateljem pijete limonado, ali ima zanj enak okus kakor za vas?
8. Ali si lahko zamišljate, da bodo nekoč obstajali stroji, ki bodo mislili, si predstavljali, gledali itn.?
9. Ali je trditev »Kvadrat je lik s tremi stranicami« kdaj pravilna?

Drugi korak: Dijaki naj se zdaj razdelijo v skupine po dva ali tri ter se pogovorijo o vprašanjih, na katera so odgovorili različno. Usmerjajte jih, da razmislijo o naravi svojega nestrinjanja in si zabeležijo, zakaj so na vpra-

1 Povzeto po Renée Smith, Dennis Earl, *»Getting Started: A First-Day Activity in Philosophical Thinking« v Teaching Philosophy,* 28:3, september 2005, str. 249–259.

šanja odgovarjali različno. Ta del vaje lahko vzame od pet do deset minut.

Tretji korak: Pozornost dijakov preusmerimo nazaj v središče razreda in jim povemo, da bodo imeli zdaj možnost za izmenjavo svojih ugotovitev. Prosimo jih, da se predstavijo in razložijo razredu, na katera vprašanja so odgovorili različno in zakaj. Morda najprej povabimo skupino, ki se je najbolj razgrela med skupinskim delom, ali pa gremo kar po vrsti po razredu. To je tudi dobra priložnost, da povežemo imena dijakov in njihove obraze z lokacijo v razredu.

Medtem ko spodbujamo, da se podobnim odgovorom, komentarjem in alternativnim razlagam pridružijo še drugi, je dobro ponuditi filozofsko relevantne komentarje, imena in teme, ki si bodo sledile med letom. Vsaki skupini naj ne pripada več kakor pet minut, seveda pa je vse odvisno od števila dijakov in števila vprašanj, o katerih so razpravljali.

Primer diskusije

Sledi primer tipične diskusije, ki jo ta vaja spodbuja, obenem pa prikazuje samo metodologijo filozofije in potrjuje, da imajo dijaki naravno nagnjenje za filozofsko razmišljanje.

Janez: »Sem Janez. Midva z Ano se ne strinjava glede vprašanja (3). Ana meni, da ne moremo ničesar vedeti o prihodnosti ter da so astrologija in podobne reči čista neumnost. No, strinjam se, da astrologi ne morejo napovedati prihodnosti, vendar menim, da lahko vemo nekatere stvari, ki se bodo zgodile v prihodnosti. Če bi bil zdaj na mizi kozarec z vodo, bi vedel, da bo padel na tla, če ga porinem z mize. Vedel bi, da bo padel, še preden bi se to zares zgodilo.«

Učitelj: »Prav, naj najprej vprašam Ano: zakaj misliš, da astrologi ne poznajo prihodnosti?«

Ana: »Ja, zato ker kjer ležijo zvezde in planeti, nima nobene veze s tem, kaj se dogaja z našimi življenji. Se pa strinjam z Janezom, da lahko vemo, kaj se bo zgodilo v najbližji prihodnosti, četudi ne vemo ničesar o daljni.«

Jure: »Jaz sem Jure. Astrologi in bralci tarota si samo izmišljujejo stvari.«

Učitelj: »Ali bi rekel, da astrologi in bralci kart tarot nimajo pravih dokazov za napovedovanje prihodnosti? Kakšen dokaz pa ima Janez, da bo kozarec padel?«

Jure: »Vsi smo že videli pasti stvari z mize, to vemo iz izkušenj. Vemo, kaj se bo zgodilo.«

Alenka: »Ne vem, ali lahko rečemo, da *vemo,* da bo kozarec padel na tla. Kaj pa, če pade na nas komet in naš planet eksplodira? Tega ne bi vedeli, ali ne?«

Janez: »Ampak za to je zelo malo verjetnosti. Veliko večja verjetnost je, da bo padel kozarec. Naj samo še dodam – mislim, da lahko vemo tudi nekaj o daljni prihodnosti. Recimo, vem, da Bush ne bo predsednik leta 2050, ker bo mrtev.«

Učitelj: »Ali bi rekli, da vprašanje (3) od vas zahteva, da si postavite še več vprašanj?«

Ana: »Seveda, imam še veliko vprašanj. Želim vedeti, kaj naj si mislim pod besedo prihodnost: ali je to naslednjih nekaj minut, kakor v primeru s kozarcem, ali je to oddaljena prihodnost, torej petdeset ali petsto let naprej.«

Simon: »Točno, in jaz se ne strinjam z Janezom, ki pravi, da se bo nekaj zgodilo samo

zaradi velike verjetnosti, da se bo. Če bi bilo to res, bi bil jaz zdaj nekje drugje. Saj res, jaz sem Simon.«

Učitelj: »Torej vas zanima, ali sploh lahko kaj spoznamo oziroma kaj je vednost. Na to vprašanje poskušajo odgovoriti tudi filozofi. Obstaja celo veja filozofije, ki se ukvarja s tem vprašanjem, namreč z razumevanjem, kaj je pravzaprav vednost oziroma spoznanje – imenuje se *epistemologija* (gnoseologija). Nekaj tednov bomo vsekakor namenili temu vprašanju, zdaj pa se preselimo k naslednji skupini. Ali se lahko predstavite in razložite razredu, kje oziroma v čem se vi niste strinjali.

Vzorec učnih ciljev

Na kratko bodo predstavljeni tipični odgovori dijakov in vrste učnih ciljev, ki jih vprašanja izvabijo.

1. *Ali je mogoče imeti bolečine, ne da bi se tega zavedali?*
2. *Ali je mogoče misliti, da nas nekaj boli, čeprav v resnici nimamo bolečine?*

To sta smešni vprašanji, ki ponavadi razdelita razred. Prvo nestrinjanje se vrti okrog tega, kaj mislimo z besedo bolečina, ki je dvoumna, saj jo lahko razumemo kot fizično (čutno) ali pa kot psihično (čustveno) bolečino. Nestrinjanje na tej ravni ponudi priložnost, da poudarimo, kako pomembno je biti jasen, nedvoumen, kako pomembno je opažanje razlik, in da pokažemo, kako nerodno izražanje lahko pripelje do napačnega sklepa. Včasih se dijaki strinjajo, da ni mogoče imeti bolečine, ne da bi se je ne zavedali. Vendar, ponavadi vsaj eden med njimi ponudi nasproten primer tej tezi, recimo primer ranjenega vojaka, ki se še kar naprej bojuje, ali poškodovanega nogometaša, ki odigra tekmo do konca. Diskusija lahko poudari potrebo po razjasnitvi pomenov »vedeti«, »verjeti« in »bolečina« ter včasih pripelje do same teorije, kaj bolečina je. Z vprašanjem dijakom, kakšna je razlika med tema vprašanjema, lahko nakažemo razliko med resnico in prepričanjem. Včasih diskusija pripelje do problema relativizma v odnosu do resnice.

3. *Ali je mogoče kar koli vedeti o prihodnosti?* Kakor smo prikazali že pri diskusiji, dialog o tem vprašanju pripelje h ključnim epistemološkim vprašanjem (Kakšna je razlika med vedenjem in mnenjem? Kaj lahko upoštevamo kot dokaz ali opravičilo?), pa tudi v problem indukcije.
4. *Ali smo moralno dolžni pomagati pomoči potrebnim?* Tu bodo dijaki ponudili razliko med imeti moralno dolžnost in izpolniti jo – dolžnosti ni mogoče vedno izpolniti. Nekateri bodo trdili, da je pomagati pomoči potrebnim nekaj, kar naredimo, četudi to ni naša dolžnost, spet drugi pa, da s pomočjo včasih lahko povzročimo več škode kakor koristi.
5. *Ali je morala odvisna od obstoja Boga?* Dijaki pogosto povezujejo moralno obnašanje z religijo. Sklicujejo se na prepričanje, da je slabo ali dobro vedenje na koncu kaznovano oziroma nagrajeno v posmrtnem življenju in vse to motivira nekatere ljudi pri moralnem odločanju oziroma ravnanju. Spet drugi dijaki pa bodo podvomili o obstoju Boga, pokazali na različne religiozne poglede in izpostavili moralno obnašanje ateistov.
6. *Ali je pustiti otroka izstradati do smrti za starše kdaj moralno opravičljivo?* Dijaki so večinoma sklepčni pri tem odgovoru, včasih pa se kljub temu najde kak kreativen dijak, ki najde moralno opravičljiv zagovor staršev v utilitarizmu ali v moralnem relativizmu. Tu imamo obenem priložnost, da spregovorimo o utemeljevanju moralnih načel, o naravi moralne intuicije in o implikacijah raznih moralnih teorij.

7. *Ko s prijateljem pijete limonado, ali ima zanj enak okus kakor za vas?* Pri tem vprašanju dijaki takoj pomislijo na skeptični problem, ki izhaja iz tega, ali sploh lahko kaj vemo o doživljanju drugih, to pa potegne za sabo vprašanje, koliko lahko zares vemo, kaj se dogaja v duhu drugih. Nekateri dijaki izpostavijo različne vrste izkustva, spet drugi trdijo, da imata dve osebi lahko enako izkustvo, le da je prvi to izkustvo všeč, drugi pa ne.
8. *Ali si lahko zamišljate, da bodo nekoč obstajali stroji, ki bodo mislili, si predstavljali, gledali itn.?* Nekateri dijaki bodo trdili, da je »resnično« mišljenje omejeno le na ljudi. Spet drugi bodo to spodbijali z mišljenjem živali ali vesoljcev. Hkrati se bodo spraševali o uporabi domišljije kot zanesljivi zmožnosti za usvajanje znanja, ki je še mogoče. To pa omogoča diskusiji, da se razvije v spraševanje o razliki med naravnimi možnostmi in tistimi, ki jih daje znanost.
9. *Ali je trditev»Kvadrat je lik s tremi stranicami« kdaj pravilna?* Pri tem vprašanju lahko razpravljamo o razliki med samo besedo kot imenom in njenim pomenom oziroma o povezavi med imenom in stvarjo. Kateri od dijakov lahko predlaga: »Če nekdo misli, da ´tri´ pomeni, kar se navadno misli z besedo štiri, potem je ta stavek resničen.« Eden od dijakov je celo trdil, da je nekoč sanjal o kvadratu s tremi stranicami. Obenem se ponudi priložnost, ko lahko predstavimo pojme, kakršni so apriori/aposteriori, možen/nujen, sintetičen/analitičen.

Obstaja veliko veščin, ki si jih želimo, da bi jih dijaki usvojili do zaključka leta, sama uvodna vaja pa kar takoj ponudi njihovo uporabo: postavljanje vprašanj, razumevanje nestrinjanja, pojmovne analize, opozarjanje na razlike, navajanje argumentov in oblikovanje ugovorov.

Postavljanje vprašanj

Seveda v prvem koraku učitelj postavi dijakom vprašanja, skozi samo razpravo – korak dva in tri – pa dijaki postavljajo vprašanja drug drugemu in videli smo, da so ta »prave vrste«, recimo pri (7) (»Ko s prijateljem pijete limonado, ali ima zanj enak okus kakor za vas?«) lahko slišimo naslednja vprašanja:

> »No, kakšen je okus limonade? Kaj je okus?«
>
> »Ali je okus limonade *v* limonadi ali je okus *v nas?*«
>
> »Kaj pa, ko okušaš limonado po tem, ko si pojedel kaj kislega?«
>
> »Kako sploh lahko izveš, kaj okušajo drugi ljudje pri limonadi?«

Prvo in drugo vprašanje vsebujeta pojmovno analizo, tretje se nanaša na možen primer in četrto je epistemološko. Vsa vprašanja so zanimiva in vredna nadaljnje filozofske obravnave, predvsem pa je to veščina za spodbujanje postavljanja prave vrste vprašanj, torej takšnih, ki se tičejo kritičnega mišljenja.

Razumevanje nestrinjanja

Dijaki so včasih presenečeni, da se nekdo ne strinja z njimi (»Ampak, saj vsi verjamejo v Boga!« se včasih sliši.). Poleg tega da se nestrinjanje sploh prepozna, je v filozofiji zelo pomembno razumeti tudi samo naravo nestrinjanja. Recimo pri (5) (»Ali je morala odvisna od obstoja Boga?«) sta dva dijaka skozi diskusijo, zakaj se ne strinjata, spoznala, da se v bistvu strinjata (»Aja, mislil sem, da moraš na vprašanje (5) odgovoriti z ´da´, če verjameš v Boga«.). Po drugi strani pa tak razgovor lahko pripelje tudi do boljše presoje in razumevanja nekega spora (kakršno je prerekanje glede objektivnosti in subjektivnosti v etiki). Kakor koli, ta vaja je dobra praksa v razumevanju, kako so nesoglasja v filozofiji naravna in

pomembna, hkrati pa v sprejemanju drugačnih pogledov in razumevanju, zakaj in kako različni pogledi nastanejo.

Analiza pojmov

Večkrat se zalotimo, da na dijakov komentar odgovorimo z vprašanjem: »Kaj misliš s tem?« Seveda vemo, da je to sokratsko vprašanje jedro dobrega filozofiranja. Vprašanji »Kaj je pravičnost?« ali »Kaj je vednost?« ponavadi vpeljemo v raziskovanje nekje bolj na začetku leta, vendar samo pojmovno analizo lahko uvedemo že prvi dan. Recimo, vprašanji (1) in (2) (»Ali je mogoče imeti bolečine, ne da bi se tega zavedali?« in »Ali je mogoče misliti, da nas nekaj boli, čeprav v resnici nimamo bolečine?«) se vrtita okoli tega, kaj je bolečina, in odgovori so različni glede na to, kaj si dijaki predstavljajo pod tem pojmom. Tisti, ki menijo, da je bolečina izključno telesno stanje (rane, otekanje, pošiljanje elektromagnetnih signalov v možgane itn.), odgovarjajo z »ne« na vprašanje (1), drugi pa potem oporekajo: »Kaj pa, če ne čutiš bolečine, kaj je potem z njo?« Na tem mestu je pametno poudariti, da njihovo nesoglasje izvira ravno iz tega, da si niso edini glede samega pojma bolečina. V nadaljevanju z navajanjem primerov še poglabljajo razpravo. Recimo na trditev, da je bolečina telesno stanje, nekateri ugovarjajo z vprašanjem: »Kaj pa, če si paraliziran? Ali potem ne moreš imeti bolečin?« Na tem koraku je spet pametno poudariti, da je to dober zgled protiprimera, ki je bistveni korak pri pojmovnih analizah. Seveda tudi druga vprašanja ponujajo podobne didaktične priložnosti.

Opažati/delati/opozarjati na razlike

Že pri samem uvodu v filozofijo se privlečejo na dan pomembna razlikovanja med recimo:

resnico in prepričanjem, med prepričanjem in opravičenim prepričanjem, med duševnimi in neduševnimi stanji, med svobodnim in namerim dejanjem, med tem, kar naredimo, ker je to naša dolžnost, in tem, ko naredimo nekaj, kar je več kakor le naša dolžnost. Pomembno je, da se dijaki zavedajo teh razlik, še pomembnejše pa je, da razvijejo sposobnost za njihovo prepoznavanje. Ta sposobnost opažanja razlik se pogosto in zelo fino izrazi tudi pri naši vaji, ko recimo dijaki opozarjajo na razlikovanje med telesno in duševno bolečino pri vprašanju (1), saj je odgovor pritrdilen, če jo razumemo kot neko čustveno stanje, in negativen, če se nanaša na čutno/senzorično bolečino. To je vsekakor pomemben korak filozofskega mišljenja, kajti tudi če to razlikovanje ne pogojuje našega odgovora, je pomembno spoznanje, da obstaja več vrst bolečine, iz česar sledi, da je sama njena narava veliko bolj zagonetna in prav nič samoumevna, kakor se je morda zdelo na začetku. Ravno te komaj opazne razlike so voda na filozofski mlin in vaja ponuja dijakom možnost, da to spoznajo že na samem začetku.

Navajanje argumentov

Vaja omogoča dijakom, da se že prvi dan začno uriti tudi v argumentiranju. Seveda se večina še ni srečala s formalnim logičnim in filozofskim mišljenjem, a kljub temu skozi diskusijo nevede uporabljajo filozofsko argumentacijo, recimo ko upoštevajo posledice položaja (»Ampak počakaj, če je to resnično, potem ...«), ko se odzovejo s protiprimerom na sošolčevo analizo (»Če bi bila bolečina le telesno stanje, potem bi nekdo, ki je paraliziran, čutil bolečino, vendar je ne.«), ko prikazujejo argumente z analogijo itn.

Oblikovanje ugovorov

Končno ta vaja dijake tudi spodbuja, da ugovarjajo drug drugemu na nasprotne argumente. Ko jih enkrat prosimo, da se po skupinah pogovorijo o odgovorih, pri katerih se ne strinjajo, jih kar samo nese k temu, da začno dvomiti o razsodnem mišljenju drugih. Dijaki prav težijo k temu, da dvomijo o resničnosti utemeljitev (»Praviš, da stroji ne morejo misliti, ker nimajo

možganov, tako kakor mi. To pomeni, da če nekaj lahko misli, potem ima take možgane kakor mi. Vendar ni mogoče, da bi nekaj lahko mislilo z drugačno vrsto možganov, kakor so naši.«). Prav tako radi dvomijo o pravilnosti/veljavnosti razlag (»Iz tega, da smo mi sposobni razmišljanja, zato ker imamo take možgane, še ne izhaja, da druga bitja, ki imajo popolnoma drugačno fiziologijo, ne morejo misliti.«). Taka vprašanja tako priskrbijo ugovore v obliki dvoma o resničnosti premise argumenta ali pa o sami utemeljenosti argumenta.

Zaključne misli

Vaja je odlično orodje za dosego različnih ciljev, ki jih želimo usvojiti prvi dan. Dopušča, da dijaki uvidijo, kakšna je narava filozofije, o katerih temah bomo razglabljali in kako se bomo dela lotevali. Obenem jih že kar takoj uvede v spretnosti filozofskega in kritičnega mišljenja, ki jih dijaki že naravno imajo in za katere si želimo, da jih mladi misleci do konca leta le dopolnijo oziroma izpopolnijo. Najboljši način, kako spoznati, kaj je filozofija, je v bistvu filozofiranje samo in ravno ta vaja je uspešna in privlačna vpeljava v filozofsko prizadevanje, ki pripomore, da se naravna filozofska radovednost in sposobnost dijakov zbudi ter začne cveteti.

Špela Vodopivec

Uvodna vaja v filozofsko mišljenje

Priprava na učno uro

Šola: Gimnazija Jožeta Plečnika Ljubljana, Šubičeva 1, Ljubljana
Razred: 4. f
Predmet: filozofija
Učiteljica: Špela Vodopivec
Datum: 11. 9. 2002

Učna tema: Kaj je filozofija?
Učna enota: Filozofska vprašanja

Funkcionalni in izobraževalni cilji:

- Razumevanje posebnosti filozofske zastavitve vprašanj.
- Dijaki se seznanijo z izvorom filozofskih vprašanj.
- Dijake vpeljati v filozofsko mišljenje.
- Dijake opozoriti na strpen dialog.
- Opozoriti jih na pozorno poslušanje sogovornika, saj je to ključ do uspešne komunikacije; vadijo argumentirano podajati svoje mnenje oz. javno izjavo.
- Dijaki ponovijo filozofske discipline.

Didaktični prijemi:

a) Oblike dela: frontalno in delo v skupinah

b) Metode dela: razlaga in diskusija

Učna sredstva: listki s filozofskimi vprašanji, prosojnica (ilustraciji iz *DTV – atlas filozofije*, str. 10), tabla, pisalo

Medpredmetne povezave: vsakdanje izkušnje, vsi predmeti, predvsem družboslovni

Literatura in viri:

- Kunzmann, P. (*et al.*): *DTV – atlas filozofija*, DZS, Lj. 1997.
- Miščević, N. (*et al.*): *Filozofija za gimnazije*, CZ, Lj. 2002.
- Nagel, T.: *Za kaj sploh gre? (Zelo kratek uvod v filozofijo)*, RIC, Lj. 1995.
- Palmer, D.: *Ali središče drži? (Uvod v zahodno filozofijo)*, Obzorja, Mb. 1997.

Potek didaktične komunikacije:

Učiteljica	*Dijaki*
Dijakom se predstavim in jim razložim pomen nastopa, ki je praktični del strokovnega izpita.	(15 min)
Ker je to njihova četrta šolska ura filozofije, jih povprašam, ali so si že izoblikovali podobo, kaj je filozofija.	Dijaki podajajo svoje ideje, ki jih kot miselni vzorec zapišem na tablo.
Filo-zofija = rado-vednost, ljubezen do modrosti, čudenje nad svetom in stremljenje po novih odgovorih.	

Za kaj sploh gre? Filozofska snov izhaja neposredno iz sveta in našega odnosa do njega, ne pa iz spisov preteklosti. Filozofske probleme lahko razumemo samostojno, brez sklicevanja na zgodovino mišljenja. Najboljši način, kako se jih lotiti, je, da o njih razmišljamo neposredno. Ko to naredimo, laže presojamo delo drugih, ki so poskušali rešiti iste probleme. *Filozofira se preprosto z zastavljanjem vprašanj, izpeljevanjem, preskušanjem idej, izmišljanjem možnih argumentov proti njim in premišljevanjem, kako naši koncepti v resnici delujejo. Na vsako filozofsko vprašanje je več pogledov.* *Samo ljudje, ki razmišljajo, ki dvomijo, ki se sprašujejo o stvareh, se lahko izognejo manipulaciji medijev, avtoritet, ideologije; samo intelektualec se zna postaviti zase, ker ima utemeljene argumente.* Naš namen oz. namen pouka filozofije je nekoliko povečati naše razumevanje sveta in nas samih. Predvsem pa moramo k pouku filozofije, pa tudi v življenje vstopati radovedni – stvari nas morajo zanimati, odprti za razmislek ter z veseljem in naglas razmišljati o vprašanjih, ki nas vznemirjajo, a so preveč zdravorazumska in presplošna, da bi upali na enostaven odgovor, zato raje ne razmišljamo več. Vsi slavni ljudje, znanstveniki, filozofi, pesniki ..., so začeli svojo pot, ker so bili radovedni, ker so se spraševali ZAKAJ. *Ogledamo si prosojnico z ilustracijama iz DTV – atlas filozofije, str. 10:* a) vzgibi filozofiranja in b) osnovna vprašanja filozofije: *Platonova vprašanja o lepem, resničnem in dobrem na splošno ter Kantova štiri temeljna vprašanja*.	Dijaki komentirajo prosojnico: Vzgibi filozofiranja: · Zavest o smrti · Vprašanje o smislu

○ Platona ne zanima miss l. 415 pr. n. št., temveč lepota na splošno, niti najboljši paradižnik te srede, temveč dobro na splošno ... ○ Kant je v novem veku ta vprašanja oblikoval takole: 1. Kaj morem vedeti? 2. Kaj moram storiti? 3. Kaj smem upati? 4. Kaj je človek?	· Dvom · Posledice redukcije naravnih instinktov · Volja do pojasnitve · Čudenje Osnovna vprašanja filozofije: · Kaj je lepo, dobro, resnično? · Kaj je védenje, delovanje, upanje, človek?
Filozofska vprašanja zadevajo vsakega človeka, filozofiranje je izvorna dejavnost, ki pripada sebi odgovorni človeški biti. Vsaka filozofija je zatorej razsvetljenstvo v smislu znamenite **Kantove** definicije: »**Razsvetljenstvo je izhod človeka iz njegove nezrelosti, ki jo je sam zakrivil. Nedoraslost je nezmožnost, da uporabljamo svoj razum brez vodstva nekoga drugega.**« Nekaj ključnih filozofskih vprašanj: 1. Ali Bog obstaja in ali imamo dobre dokaze za njegov obstoj? 2. Zakaj je neki postopek dober in pravilen? Smemo nepravičen zakon kršiti? 3. Ali se duševno razlikuje od telesnega? 4. Lahko sploh kaj z gotovostjo vemo ali trdimo? Nam znanost lahko pove kaj resničnega o svetu? 5. Kaj je umetnost? *Razmislite o vprašanju. Kako bi nanj na kratko odgovorili? Ali mislite, da so za nas pomembna?*	Dijaki odgovarjajo, katero filozofsko disciplino zastopa vprašanje. Ad 1: spoznavna teorija (gnoseologija) Ad 2: etika Ad 3: filozofija religije Ad 4: (filozofska) antropologija (30 min) Dijaki se razdelijo v pet skupin, vsaka dobi eno (dve) vprašanje(-i), na katero(-i) poskuša odgovoriti. Po približno petih minutah vsaka skupina predstavi in argumentira svoj odgovor, o katerem, vprašanju in odgovoru, razpravlja celoten razred.

Na koncu jih opozorim, da so tako začeli – s takimi enostavnimi vprašanji – prav vsi filozofi, misleci in znanstveniki in da filozofiramo lahko prav vsi, torej razmišljamo in komentiramo prav vsako filozofsko oz. vsakdanje vprašanje, če se le potrudimo oz. če hočemo.	Vsakemu odgovoru namenimo približno 5 minut. Ko se ideje dijakov na vprašanje izčrpajo, dodam le še teoretični epilog in vprašanje umestimo v filozofsko disciplino oz. vejo (zapišemo na tablo v obliki preglednice).

Teoretični epilog k filozofskim vprašanjem

Ad 1: **Filozofija religije**

Ste kdaj razmišljali, ali Bog obstaja; če ste vernik, ste kdaj poskušali razumeti, kaj Bog je; ali nekdo, ki je prepričan, da v vesolju obstaja neka močna duhovna energija, zato veruje tudi v Boga; ali mora biti Bog takšen, kakor ga predstavlja recimo krščanska vera; če ste, potem ste se, ne da bi vedeli, ukvarjali s filozofsko teologijo.

Veliko filozofov v zgodovini je poskušalo dokazati obstoj oz. neobstoj Boga; danes se vedno več ljudi strinja, da je razumski dokaz za njegov obstoj nemogoč. Sodobni teologi poudarjajo, da ljudje verujejo v Boga bolj zaradi osebnih in čustvenih razlogov kakor zaradi razumskega uvida in dokaza.

Obstaja pa veliko poskusov dokazovanja Boga.

Ad 2: **Etika (filozofija morale)**

V vsakdanjem življenju se nenehno sprašujemo, ali je neko ravnanje »v redu«, »napačno« ali »nefer«, ali je odločitev nekega učitelja, direktorja pravična ali ne.

Primeri: ali je ločitev v redu ali ne; ali ima zarodek pravico do življenja; ali zdravnik lahko pomaga umreti neozdravljivemu bolniku, ki si to želi.

Dokler ljudje sprejemajo moralo ali avtoriteto religije ali Cerkve, avtoriteto politične stranke in podobno, tako dolgo ni potrebe po velikih razpravah.

Besedo »morala« pogosto razumemo v ozkem smislu vsakdanjih pravil, pa tudi tega, kar nam nekdo (starši, Cerkev, časopis) ponuja kot norme. Filozofsko raziskovanje moralnih vprašanj imenujemo etika.

Ad 3: **Filozofska antropologija in dualizem**

Kaj je človek, je temeljno vprašanje, na katero poskuša najti odgovor filozofska psihologija ali filozofska antropologija (pa tudi »filozofija duha«). Odgovor grških filozofov je bil, da je človek živo bitje (*animal*), ki ima razum (*rationale*). Vsa živa bitja, ki jih poznamo, so smrtna in verjetno je strah pred lastno smrtjo razlog, da so si ljudje začeli postavljati vprašanja o smrti oz. upali, da se njihovo življenje ne bo končalo s smrtjo njihovih teles, ampak se bo nadaljevalo. Tisto, kar naj bi bilo nesmrtno, pa so videli v duhu oz. duši.

Descartes pravi, da sta duša, »misleča stvar«, in telo, »razsežna stvar«, dve popolnoma različni stvari. Takšno stališče se imenuje dualizem.

Ad 4: **Spoznavna teorija oz. gnoseologija**

Kdaj naj verjamemo tistemu, kar nam govorijo drugi? Ali naši znanci pogosto lažejo? Ali lažejo na televiziji? Katera informacija je bila resnična? Takšna vprašanja si zastavljamo vsak dan, vedeti hočemo, ali je v sosednji državi res vojna,

ali so res poplave v Nemčiji, ali so naši nogometaši res zmagali ... Z lahkoto se vživimo v film »Truman Show«. V njem glavni junak svojim sosedom sprva verjame, je pa v zelo težkem spoznavnem položaju, ker je večina njihovih pričevanj lažnih. Sistematično ga goljufajo, vse dogajanje poteka v živo, režija pa je v rokah medijskih manipulatorjev.

Filozofija se pridružuje našemu vsakdanjemu prizadevanju, da bi prišli do resničnih spoznanj, da bi spoznali, kakšen je svet v resnici. Filozofske razprave o spoznavi se ponavadi začnejo s preučevanjem zanesljivosti temeljnih virov informacij, ki jim navadno verjamemo v vsakdanjem življenju.

Vedeti, kakšen je svet, je glavni spoznavni cilj. Vednost pa je resnično upravičeno prepričanje. Cilj spoznanja je resnica.

Ad 5: **Filozofija umetnosti (estetika)**

(Iz skladišča prinesite vsa umetniška dela!)

Umetnost svet posnema (imitira) oziroma predstavlja (reprezentira); umetnost lahko posreduje izražanje človekovih občutkov in čustev.

Kaj imajo skupnega Rebrandtova *Nočna straža*, Beethovnova *Peta simfonija* in Shakespearov *Hamlet*?

Sodobno umetnost (Duchampov *Pisoar* oziroma *Vodnjak* Andyja Warhola ...) tvorijo povečini mejni primeri: pojem »umetnosti« je odprt pojem, kar pomeni, da ga nikdar ne moremo zapreti z definicijo, saj bi vsakršna definicija umetnosti izključevala prihodnjo ustvarjalnost.

Kaj je estetsko, kaj je umetnost, kje so meje umetnosti, to so vprašanja, s katerimi se ukvarja filozofija umetnosti.

Andrej Adam

Medpredmetno povezovanje – problemski pristop k vprašanju zločina in kazni

V času, ko se učitelji v gimnaziji pospešeno ukvarjajo s prenovo svojih učnih programov in jih prilagajajo splošnim ciljem prenove gimnazije, najbrž ni prenapeto povedati, da je filozofija prenovljena že več kot deset let. Filozofi sedaj čakamo, kakšne bodo posledice prenove in naša pričakovanja so velika. Zakaj? Med drugim že leta opažamo kopico možnosti za sodelovanje z drugimi predmetnimi področji in si zanj prizadevamo. To utemeljujemo prav s sklicevanjem na cilje prenovljene gimnazije, ki nam nalagajo razvijanje samostojnega, ustvarjalnega in kritičnega mišljenja, usposabljanje dijakov za samozavestno srečevanje z življenjskimi problemi, problemski pristop, povezovanje znanj in strategij učenja itd.

Dosedanja težava je bila v tem, ker so bile različne oblike sodelovanje povsem voluntaristične, odvisne od dobre volje posameznih učiteljev, ki so si vzeli čas in bili sposobni navdušiti dijake. Vzemimo kot primer poskuse medpredmetnega sodelovanja med filozofijo in slovenščino. Znano je, da dijaki na maturi berejo romane skozi prizmo predpisane teme, ki jo razpiše maturitetna komisija za slovenščino. Teme, razpisane v preteklosti, so bile vedno s področja morale in ker je morala področje, ki že od nekdaj zanima tudi filozofe, je bila ideja sodelovanja s slavisti kratko malo logična. Toda praktična izvedba takšnega sodelovanja na posameznih šolah je obelodanila obilo težav. Ne dijakom, ne profesorjem ni bilo jasno, v kolikšni meri nova spoznanja pomagajo, ali, če hočete, koristijo dijaku, ki se odloči, da jih bo vpletel v esej na maturi. Trenutni kriteriji za ocenjevanje maturitetnega eseja pri slovenščini sicer predvidevajo nekaj točk za izvirnost in vpletanje znanj z drugih področjih, toda to je tudi vse. Zaradi tega je v preteklosti obstajala možnost, da bi dijak, ki bi napisal izjemen esej o, denimo, moči oblasti in svobodi posameznika, in bi se pri tem naslonil na nekatera razmišljanja moralnih in političnih filozofov, dobil nekaj točk za izvirnost, celotni esej pa ne bi bil visoko ocenjen. In vendar bi to bil esej, morda celo tako dober, da bi si zaslužil objavo v kakšni reviji ali časopisu. Takšne dileme so torej ovirale medpredmetno sodelovanje.

Kako bo v prihodnje, seveda, še ni jasno, toda filozofi nismo obupali. Kot v preteklih šolskih letih tudi letos ponujamo nekaj predlogov, kako je mogoče razmišljati o letošnjih romanih; *Visoški kroniki* I. Tavčarja ter *Zločinu in kazni* F. M. Dostojevskega. V tem eseju bomo pokazali predvsem, kako zagotoviti problemski pristop k temi zločina in kazni, ki je razpisana pri slovenščini, in sodi v področje moralne filozofije. Kako razvijati kritično mišljenje pa bomo samo nakazali. Zadane naloge se bomo lotili s pomočjo Tavčarjeve *Visoške kronike*[1].

Primeri in zastavitev problema

Pričnimo naše razmišljanje s smrtjo stare Pasaverice, ki je bila, po besedah Izidorja Kalana, pripovedovalca zgodbe, z njegovo osebo v kar najgroznejši zvezi. Ob tej smrti je namreč spoznal, »kako pravična so pota božje previdnosti in kako čista je resnica, da tepe Stvarnik grešnike še v otrocih, in sicer od kolena do kolena (Tavčar 1956, 157-158).«

Stara Pasaverica je nekega večera prišla na Visoko, domačijo Kalanovih, Izidorja, Polikarpa in drugih. Povedala je zgodbo o svojem življenju polnem nesreč in bede ter nato umrla. Srž njene zgodbe, posebno zaradi posledic, ki jih sproži, predstavlja usoda njenega moža Jošta Schwarzkoblerja, ki se je z obetom dobrega zaslužka udeležil tridesetletne vojne, a se nikoli

1 Tavčar, Ivan: *Visoška kronika*. V: Ivan Tavčar: *Zbrano delo*; Šesta knjiga (Cvetje v jeseni, Visoška kronika, Variante); DZS, Ljubljana 1956.

ni vrnil. Njegovo truplo so našli nedaleč proč od doma in izkazalo se je, da je bil umorjen. Ob tej novici in seveda ob spoznanju, kdo v resnici je stara Pasaverica, je gospodar Visokega, Polikarp Kalan in Izidorjev oče telebnil po tleh. »Obležal je in kri mu je zalila črni obraz, in hropel in hropel je, prav kakor da ga je zadel in zdrobil težak udarec (ibid., 164).«

Stara Pasaverica, za katero se je izkazalo, da je bila v resnici Marija Schwarzkobler, žena umorjenega Jošta, je nato umrla, Polikarp Kalan pa je bolan obležal. Sina Izidorja je poslal po duhovnika (luterantskega) in temu je uspelo, da se je Polikarp nekoliko pomiril, seveda pod pogojem, da razkrije svoje življenje in zločine. Polikarp je se izpovedal sinu Izidorju. V njegovi pripovedi zvemo, da se je tudi on udeležil tridesetletne vojne in da sta bila z Joštom Schwarzkoblerjem nekaj časa celo vojna tovariša. Tik pred koncem vojne sta uplenila vojno blagajno, ki je predstavljala bajno bogastvo. Toda, ko sta se po vojni vračala domov, sta se vsak zase pričela vpraševati, zakaj bi jima bilo potrebno deliti vojni plen. Postala sta oprezna »in vsak hip pripravljena, da bi enega ali drugega ne prehitel strel iz samokresa ali pa sunek z dolgim in ostrim bodalom (ibid., 185).« Kmalu sta se spopadla. Polikarp je zabodel Jošta in ta je zaradi rane umrl. Vse, kar mu je še uspelo v zadnjih trenutkih, so bile besede: »Pridem po te!« Polikarpa sprva ni bilo groza dejanja in ga je izrinjal na rob zavesti; celo norčeval se je iz njega. Toda sčasoma ga je pričelo pekliti. Zgovorne so naslednje besede Izidorju: »Jošt Schwarzkobler se je oglašal, in sicer glasneje in glasneje od leta do leta. [...] 'Pridem po te! Pridem po te!' mi je zopet in zopet zvenelo po ušesih in do muk sem se v temni kleti dostikrat zvijal kot kača! (ibid., 191).« Po izpovedi je Polikarp sinu predal gospodarstvo in od njega zahteval, naj se poda v svet, najde Agato Schwarzkobler, vnukinjo Jošta in Pasaverice in ji bodisi preda polovico imetja ali pa se z njo oženi. Obetal si je, da se bo s tem spravil s samim sabo in vsaj malo popravil zločin in storjeno krivico. Nekaj časa je potem še vstajal in lazil okoli, a kmalu ga je zadela kap, ga priklenila na posteljo, kjer je slednjič umrl. Toda umrl ni zlahka. »To umiranje je bilo mučno, grozno in strašno. [...] Grozne so bile noči. Onemoglemu telesu je odpovedalo spanje. Stari mož je pričel pripovedovati, da čuje različne glasove (ibid. 194).« Med temi glasovi je bil najstrašnejši glas umorjenega Schwarzkoblerja. Kmalu ga je pričel tudi videvati. »Jecljal je: Ali ga vidiš? Tam v temi stoji, dobro mu razločim obraz in zadaj je tudi rana in v nji to prekleto bodalo! (ibid.)« Ko je Polikarp umrl, je Izidor pričel izpolnjevati njegove zadnje želje in, kot rečeno, plačevati za njegove grehe.

Če bi nas, ali če bi Polikarpa in Izidorja vprašali, zakaj naj bomo v življenju pošteni in moralni, kaj bi odgovorili? Zdi se, da je, izhajajoč iz zgornje pripovedi, odgovor na dlani. Pošteni moramo biti zato, da nas ne bodo mučile skrbi, da nam bodo tudi naše zadnje ure minile v spokoju in zaupanju. Povedano drugače, pošteni in moralni moramo biti zato, ker bomo le tako srečni.

Podobno bi najbrž dejal tudi Razkolnikov, junak romana F. Dostojevskega *Zločin in kazen*, se pravi drugega romana, ki je bilv v šolskem letu 2005/2006 razpisan za maturo pri slovenščini. Razkolnikov, morilec hudobne starke in tat, nekaj časa vztraja v nekakšni nitzschejanski drži nadčloveka in se prepričuje, da je tako izreden človek, da bo dejanje umora prenesel brez posebnih posledic, a bolj kot se pripoved razvija, slabše je z njim, dokler se povsem ne zlomi. S tega vidika je vzporednica med njim in Polikarpom očitna. Oba sta morilca in tatova ter oba zadene kazen.

Stališču, da moramo biti pošteni, če hočemo živeti mirno in biti srečni, bi lahko rekli vsakdanji pogled na moralo; predvsem zato, ker bi mu večina ljudi brez predhodnega premisleka intuitivno pritrdila in bi ga imela za samoumevnega. Posebna značilnost tega stališča je, da bodo zločinci slej ko prej kaznovani in to po naravni

poti. Tudi, če zločina ni videl nihče in ga nihče ne preganja zaradi zločina, kazen ne bo izostala. Če ne bo prišla od zunaj, bo pa od znotraj. Zločinca bo zlomila slaba vest.

Toda ali je to res? Ali lahko to sprejmemo? Kaj pa če bi ljudje brez predhodnega premisleka pritrdili tudi stališču, ki se od zgornjega bistveno razlikuje? Zamislimo si naslednji primer. Denimo, da skupina dijakov, navdušenih nad računalniško tehnologijo, odkrije način, kako nekaznovano prepisovati na maturi. Izumi lečo za oči, ki je hkrati kamera in s katero je mogoče oddajati vizualni signal. To pomeni, da bi sliko, ki jo vidi tisti, ki nosi lečo, lahko videli na oddaljenih monitorjih. Dijak, ki bi pisal maturo, bi poleg leče nosil še miniaturno slušno napravo, s katero bi sprejemal zvočni signal. Če bi tehnologijo dovolj preizkusili, tako da bi bila zanesljiva in bi bila nevarnost, da bi jih ujeli pri goljufanju, nična, kaj mislite bi storili? Kaj bi storili vi, če bi bili na njihovem mestu? Uporaba tehnologije bi vam zagotovila, da bi na maturi zbrali maksimalno število točk, s čimer bi izpolnili svoje sanje in se zlahka vpisali na želeno fakulteto. V očeh drugih bi bilo vaše dejanje resda krivično, predvsem zato, ker bi vi zbrali toliko ali celo več točk, kot tisti, ki so trdo delali, žrtvovali večino prostega časa in povrhu vsega prenašali stres; a kot rečeno, drugi ne bi o tem nič vedeli.

Platon je v svoji *Državi*[2] predstavil podobno zgodbo. V njej ne nastopajo dijaki, pač pa pastir Giges, ki nekega dne najde čudežen prstan, s katerim lahko postane neviden in počne karkoli, ne da bi o tem kdorkoli kaj vedel. Giges si ne da dvakrat reči in prstan uporabi. Še več, Platon meni, da bi ga uporabila večina ljudi. Četudi se s takim ravnanjem nikakor ne strinja, je prepričan, da bi bil le malokdo tako trden, da ne bi izkoristil ponujene možnosti; posebno če bi lahko neopaženo počel karkoli bi hotel (Platon: Država, 359d-360c).

S tem sproži dvom v vsakdanji pogled na moralo, ki smo ga omenili zgoraj, in ponudi drugega. Po tem drugem pogledu večina ljudi ne bi ravnala moralno, če bi se jim le ponudila prava priložnost. Če bi nekdo videl zase ali za svoje bližnje velike koristi, do katerih bi vodilo povzročanje krivice, tedaj bi, če mu le ne bi grozila kazen, koristi skušal doseči. Morda torej le nismo tako moralni, kot se je sprva zdelo. Morda v resnici ne mislimo, da moramo biti pošteni, če hočemo biti srečni, temveč smo nekje globoko v sebi prepričani, da moramo za dosego sreče izkoristiti priložnost, ko se nam ponudi, pa naj je ta priložnost kakršna koli. In naprej, morda celo mislimo, da nam moralnost ne prinaša koristi, temveč nam celo škodi.

Ponazorimo rečeno še z enim primerom. Zamislimo, si starše, ki so se v skupnosti, v kateri živijo, dokopali do moči in vpliva. Njihov otrok končuje srednje šolanje, obiskuje gimnazijo, vendar je njegov uspeh slab in zaradi omejenega vpisa na želeni fakulteti ne omogoča nadaljnjega šolanja. Toda že preprost telefonski klic lahko to neugodno dejstvo izniči. Ali bodo starši dvignili telefonsko slušalko? Če bodo, tedaj bodo ravnali krivično, saj bo njihov otrok prišel na želeno fakulteto mimo pravil, ki veljajo za vse druge, zaradi omejenega vpisa pa bo celo izrinil nekoga, ki si je to zaslužil s svojim delom. Kako naj torej ravnajo starši? Ali jim v imenu ljubezni do otrok ne očitali, da so blazni, če ne bi izkoristili vseh možnosti ? Ali ni res, da bi večina drugih staršev takšno dejanje razumela?

V takih in podobnih izzivih vidi Platon »dokaz za to, da ni nihče pravičen prostovoljno, ampak je takšen pod prisilo, saj (pravice) nima za dobro sam pri sebi – sleherni človek pri sebi misli, da krivičnost koristi mnogo bolj od pravičnosti, [...]. Če namreč kdo kljub temu, da bi dobil takšno možnost, ne bi nikoli hotel storiti nobene krivice in se ne bi hotel dotakniti tujih stvari, bi se vsem, ki ga opazujejo, zdel nadvse nesrečen in skrajno neumen; drug pred drugim pa bi ga hvalili in bi se med seboj varali, iz stra-

2 Platon: *Država*. V: Platon: *Zbrana dela* (prevod: Gorazd Kocijančič); Mohorjeva družba, Celje 2004.

hu, da ne bi sami utrpeli krivice (360c-d).«

Platon nam torej skuša, poleg vsakdanjega pogleda na moralo, ki gradi na sreči kot nagradi za poštenost in s katerim se v osnovi strinja, predstaviti še drugo prepričanje o moralnosti, ki je, naj si to priznamo ali ne, prav tako splošno razširjeno in vsakdanje. Po tem drugem prepričanju, kot rečeno, je za nas bolje, če smo prebrisani in smo moralni le na videz, moralni za druge, v resnici pa ne. Bolje je potemtakem, če se zavedamo, da so moralni ljudje naivni in da nam v vsakdanjem življenju nemoralna dejanja pogosto prinesejo več koristi kot moralna. Kadar je vložek dovolj visok in imamo priložnost nekaznovano doseči, kar želimo, bi bili neumni, če priložnosti ne bi izkoristili.

Prepričani smo, da je predlog, kako zagotoviti problemski pristop pri obravnavanju teme zločina in kazni, sedaj očiten. Ena izmed možnosti je ta, da razpravljanje v razredu najprej privedemo do točke, v kateri smo postavljeni pred dve, medsebojno izključujoči se vsakdanji stališči. Vprašanje, katero stališče je pravilno ali boljše, je, seveda, naš problem, ki ga je potrebno rešiti. Pri tem je pomembno še, da sta obe stališči jasno predstavljeni in podprti s primeri iz literature (romanov na maturi pri slovenščini) in iz vsakdanjega življenja.

Preden zaključimo velja poudariti, da to ni edina možnost problematizacije teme zločina in kazni, a to ni toliko pomembno. Pomembno je, da se brez uvodne problematizacije nadaljnje razprave ne lotevamo. Kajti v čem je smisel razprave in kritične analize posameznih rešitev, če ne prav v navezavi na problem?

Sklepna razprava

Problemski pristop spremeni filozofijo v gimnaziji iz učenja filozofije v filozofiranje. Dijak, ki filozofira, raziskuje in kritično ocenjuje posamezna prepričanja in stališča. S tem izpolnjuje splošne cilje gimnazijskega izobraževanja, ki smo jih navedli v uvodu.

Toda ali ni res, da ga romani, ki jih bere pri slovenščini, postavljajo pred prepričanja, ki niso le samoumevna, temveč tudi splošno priznana in cenjena. Avtorji knjige *Sodobni pogledi na večna vprašanja*[3] omenjajo možnost, da je takšno početje nevarno. Razmišljanja, ki jih želimo vzpodbuditi v razredu, so namreč pogosto v nasprotju z vrednotami in ideali nekega časa. Ali ni potlej res, da z izpolnjevanjem omenjenih ciljev, počnemo nekaj, kar je morebiti slabo (Contemporary Perspectives 1994, 2)?

Ali ni slabo, če podvomimo v neko splošno sprejeto prepričanje o moralnosti in navajamo zglede, ki ga postavljajo pod vprašaj? Se pravi, ali ni slabo, če z dijaki raziskujemo možnost, da življenje nekaterih zločincev nemara sploh ni nesrečno.

Kaj, če se pokaže, da so nekateri negativni primeri, resnični? D. Palmer v knjigi *Ali središče drži?*[4] pravi takole: »Vsi poznamo tiste ljudi, ki ob svojem manipulativnem življenjskem slogu in dvomljivih poslih vozijo avtomobile, ki bi jih radi vozili mi, imajo polne bančne račune, nasprotnemu spolu se zdijo privlačni, veliko potujejo in nasploh živijo življenje, ki jim ga zlahka zavidamo (Palmer 1995, 289).«

Toda prav zato bi radi nasprotne **dokaze**, vendar dokaze, ki ne bi bili zgolj dogmatični. Eno je namreč dogmatično zatrjevati, da so nepošteni ljudje nujno nesrečni, nekaj povsem drugega pa je o tem vprašanju kritično preudariti.

Odgovor avtorjev knjige *Sodobni pogledi na večna vprašanja* je na tej točki nedvoumen. Sklicujejo se na J. S. Milla, po katerem je slabše biti dogmatično prepričan v to, kar se sicer izkaže za resnično, kot biti prepričan v nekaj, kar je celo napačno, vendar pri tem biti odprtega duha, biti pripravljen na razpravo in biti pri-

3 *Philosophy: Contemporary Perspectives on Perennial Issues;* Ed. by: Klemke, Kline & Hollinger; Badford/St. Martin´s Press 1994.

4 Palmer, Donald: *Ali središče drži? (Uvod v zahodno filozofijo)*; DZS; Ljubljana 1995.

pravljen spremeniti prepričanje v luči dokazov, kritike in razumnih razlogov, ki jih razprava prinese (Contemporary Perspectives 1994, 2-3).

Dogmatično sprejemanje nekega stališča nas potemtakem še ne naredi za boljše ljudi, tudi če je prepričanje, ki ga sprejemamo dobro. Razlogov zakaj je temu tako, je veliko. Kadar nekaj sprejemamo dogmatično, se pravi zgolj zato, ker to sprejemamo, smo sicer lahko dobri in pošteni, vendar smo takšni po naključju. Naše sprejemanje ni utemeljeno in je zato tudi šibko. Ob vsakem večjem pritisku od zunaj, se utegne spremeniti.

Poleg tega je res, kar pravi J. S. Mill. Dogmatični ljudje niso pripravljeni na razpravo in niso pripravljeni spremeniti svojih stališč, tudi če so zmotna. Dejstva, da so zmotljivi sploh ne priznavajo. Posledica takšne drže, pa je tudi pomanjkanje strpnosti, kot bi vedel povedati Voltaire.

Problemski pristop in kritično razmišljanje, ki je njegova posledica, imata potemtakem občo civilizacijsko vrednost in nas usposabljata za življenje v demokratični družbi, kakorkoli patetično to zveni. Poleg tega omogočata nadaljnji razmislek o nas samih, saj odpirata vedno nove probleme. Na primer: predpostavka prepričanja, da nam nemoralnost bolj koristi kot moralnost, je očitno ta, da ne verjame, da bo kazen po naravni poti doletela prestopnika oziroma zločinca. S tem smo postavljeni pred problem človeške narave oziroma pred vprašanje odnosa med naravo in kulturo. Lahko se vprašamo, kakšni smo ljudje po naravi, ali kje so meje naših naravnih danosti in kje se pričnemo dojemati kot družbena bitja.

Nato se lahko vprašamo, ali obstajajo kakšna objektivna moralna dejstva, ali pa so moralna prepričanja zgolj izraz naših čustev. In naprej, vprašamo se lahko tudi, ali je morala relativna in potemtakem odvisna od družbe, v kateri živimo, ali pa obstaja nekaj, kar je neodvisno od kulture in družbe, moralno za vse ljudi na svetu. In če obstaja kaj takega, kaj je to; se pravi, ali obstaja utemeljitev moralnih načel in če, kakšna je. Prav tako se lahko vprašamo, kaj je dobro za človeka, če kaj takega sploh obstaja, in katere vrednote so prave.

Možnih vprašanj je, seveda, še veliko. A vsa odpirajo nove probleme in učiteljem omogočajo zanimivo in raznovrstno organiziranje razprave v razredu. Zaželeno pa bi bilo, zaradi pomembnosti takšnega razpravljanja, da bi mu tudi sicer dali večjo težo, kot jo trenutno ima. Vprašljivo je razpravo o problemu *zakaj naj bomo moralni, če se nemoralnost bolj splača*, postaviti v okvir enega predmeta, saj se na ta način izpostavljamo nevarnosti, da bo problem tudi razumljen kot takšen, se pravi kot tema ali zanimivost nekega predmetnega področja. Če se bi organizacije dela lotili celoviteje, kar bi nemara zagotovilo medpredmetno povezovanje, bi se problemu mnogo bolje prilagodili. Morda bi s tem dosegli, da problem ne bo samo še ena snov, ki se je je, zaradi pridobitve dobre ocene, potrebno naučiti, temveč nekaj, kar nas vse živo zadeva. Toda to nas postavlja pred razmislek o učnih načrtih in kriterijih ocenjevanja. To nas postavlja pred vprašanje o imperializmu strok, kot temu učeno rečemo.

Gerd Gerhardt

Esej – o pisanju, popravljanju in ocenjevanju filozofskih poskusov

Filozofski esej bi bil pravzaprav lahko odvečna zvrst. Ker je poskus. In kaj napisanega v filozofiji je kaj več kakor zgolj poskus? Po drugi strani esej zapolnjuje občasno obtoževano praznino v načinih pisanja filozofov. Misli, ki v samotni izbi poklicnega akademika, ki ljubi modrost, končno najdejo svojo pot na papir v skrbno oblikovanih stavkih, ne štejejo več kot esej. Večinoma ostajajo nedostopne, odprejo se le redkim duhovom, ki delijo mislečeve posebne interese in so vešči strokovnega besednjaka. Esej stoji na robu strokovne filozofije, ker želi najti dostop k širši javnosti. Zato mora najti oziroma se lotiti *splošno zanimive teme*, mora biti *kratek* in *lahek*.

Filozofi težko izpolnijo te zahteve. Nevarnost je, da bi strokovni filozofi kaznovali esej z zaničevanjem in neupoštevanjem že zato, ker se ne spoprijema z enim v strokovni razpravi porojenim problemom, temveč z mislimi, ki so splošno zanimive. Strokovni filozof sicer večkrat izraža posplošitve, toda le redko konkretne probleme občestva.

So filozofi, sicer redki, ki znajo oboje: pisati pomembne filozofske knjige in lahkotne eseje. Eden med njimi je David Hume, ki si je pridobil za filozofa obžalovanja vredne izkušnje. Njegova »Treatise on Human Nature« (1733–40) je bila komaj opažena, »Essays Moral, Political and Literary« (1741/42) pa je takoj postala (v Angliji in še bolj v Franciji) priljubljena in uspešna. (Hume je izrabil uspeh: leta 1748 je kot drugi del svojih Essays pod naslovom »Enquiry Concerning Human Understanding« izdal Treatise, predelano, predvsem slogovno izboljšano in okleščeno na tretjino. To je delo, ki je Kanta »predramilo iz dogmatskega dremeža« in ga šele tako naredilo znanega v Nemčiji.)

Že pred Humom sta bila zaradi esejev slavna dva druga avtorja: Michel de Montaigne je s svojimi »Essais« (1572/88) ustvaril vzorec te literarne oblike, ki je bila Francisu Baconu za zgled pri njegovi enako uspešni »Essays« (1597). Oba avtorja sta se sklicevala na antične vzornike: Montaigne na Platona, Bacon na Senekove »Pisma Luciliju«.[1] Tako je jasno, da ima esej okoli sebe sorodne skupine drugih oblik, na primer dialoge ali pisma, toda tudi bolj znanstveni traktat, razpravo (treatise).

Blaise Pascal je pisal Eseje kot dialoge v pismih (»Lettres provinciales«), kot zbirko aforističnih idej v obrambo krščanstva, ki je ostala v fragmentarni obliki in bila izdana kot »Pensées« (1670). »Briefe zur Beförderung der Humanität« (1793–97) (Pisma za napredek človečnosti; op. prev.) Johanna Gottfrieda Herderja prištevamo k nemški zgodovini esejistike, prav tako »Parerga und Paralipomena« (»Posamične, vendar sistematično urejene misli o mnogoterih temah«) Arthurja Schopenhauerja, pa tudi Friedrich Nietzsche, Georg Simmel in Ernst Bloch so uporabljali slogovno in literarno obliko.

Dolžina spisa je samo grobo znamenje za naklonjenost eseju. »An Essay Concerning Human Understending. In two wolumes« Johna Locka (1690) je skoraj preobsežen, Adornove refleksije v »Minima Moralia« (1951) so skoraj preskope, tako da jih imenujejo tudi »Aforizmi«, čeprav so za to že kar predolge. Aforizem lahko obravnavamo kot kondenzirano obliko eseja.

Če želimo urediti družino sorodnih oblik spisov, si lahko pomagamo z razlikovanjem **govornih funkcij**. Karl Bühler je v svojem organonskem modelu ločil, kakor je znano, izražanje, prikaz in apel; Friedmann Schulz von Thun govori o samorazodetju, vsebini in apelu. Dopolnjuje še četrto komponento, plat odnosa. (Roman Jakobson vidi tudi metajezikovno in poetično funkcijo jezika.)

1 L. Černý: članek »Essay« v Historisches Wörterbuch der Philosophie, 2. knj., Basel in Stuttgart 1972.

Traktat, poglobljena razprava, močno poudarja vsebino. To velja tudi za esej, vendar imata pri njem izražanje in marsikdaj tudi apel občuten pomen.

Tudi v literarnih oblikah eseja vsebina ne sme biti podrejena drugim namenom, vendar dobijo večji pomen druge plati: v pismu na primer odnos, v dramskem dialogu izražanje in poetična vloga.

Esej pri pouku filozofije

V anglo-ameriških državah ima pisanje esejev že dolgo tradicijo. Obstajajo pa tudi države (npr. Koreja), kjer ni v rabi, ker ni v skladu z načinom poučevanja. Pri nas v Nemčiji je bil esej šele pred nekaj leti upoštevan kot način predstavitve filozofskih misli. Prvo deželno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja je bilo razpisano leta 1999 v Severnem Porenju - Vestfaliji. Istega leta je bil esej prvič omenjen v učnem načrtu Severnega Porenja - Vestfalije; to je bila zmaga širjenja duhovne samostojnosti, katere značilnost je bila formalna svoboda in odprtost. To je resnično odločilna prednost, ki jo ponuja esej. Povezuje subjektivno avtorjevo mišljenje z objektivno obstoječim problemom, izraženo v kar se da mogoče stilistično premišljenem in zavestno učinkovitem jeziku. Pri tem pa dopušča, da privedemo trikotnik subjekt, predmet in jezik v napeto neravnovesje. Joachim Fritzsche[2] predstavlja esej v povezavi z obravnavanjem problema: »Ne smemo spregledati nevarnosti, da učenci ob tem zgrešijo trdno, sistematično argumentacijo; toda vprašajmo se, ali te pomanjkljivosti ne odtehta dobiček, da učenci, ne izgubijo tako zlahka veselja do pisanja in razmišljanja, če imajo več prostora za svobodno delovanje.« Običajna razprava pri pouku nemškega jezika nasprotno podpira »površnost, lahkomiselnost in prazno klepetavost« (prav tam, str. 116). Zadnja nevarnost je dejanska, še posebno če učencu tema ne leži; potem se prerado pusti zapeljati parafraziranju. Za esej je neizogibno, da najde učenec v njegovi temi vidik, ki mu je blizu, tako da se z njo spoprime produktivno in z lastnim mišljenjem.

Esej je pri običajnem pouku filozofije izjema, saj potegne formulirano pisanje v primerjavi z golim zapisovanjem dejstev in ustnim odgovarjanjem pogosto krajši konec. To ne velja za učitelje nič manj kakor za učence. Pri tem pa je ravno esej tako odprt v svoji formi, da je lahko uporaben na različne načine: lahko je še posebno koristen pri *predhodnem razumevanju* neke teme (tudi pri pripravljeni domači nalogi, kakor to predvideva učni načrt Severnega Porenja - Vestfalije), ker se učenci zavedajo lastnega stališča, to stališče pa mora učitelj poznati, če želi z njimi začeti neko učno pot. Preden jih seznanimo z Aristotelovo etiko, jim dajmo pisati o pomembnem aspektu te etike: »Kaj je končni smoter človeškega delovanja?«

V *fazi obdelave* nekega problema lahko esej izostri argumente in postavi stališče. Pri Aristotelu je lahko tema: »Ena lastovka še ne prinese pomladi. Ali obstaja trenutna sreča?« (Ta naloga se nanaša na izvleček o Aristotelu, ki sem ga izdal pri Bayerischen Schulbuchverlag Grundkurs Philosophie Bd. 2, poglavje 4.3: Najvišja oblika človečnosti.)

Med *zbiranjem povratnih informacij in pregledovanjem* imamo možnost povzeti dosežene rezultate in odpreti poti k problemom, ki se navezujejo na obravnavano problematiko. Tako nas lahko vprašanje »Zadovoljstvo ali sreča – kaj nam prinaša morala?« pelje od Aristotela h Kantu. (Besedila za obravnavo v Grundkurs Philosophie, Bd 2, poglavje 4.5.2)

Pri tem lahko opogumimo posamezne učenke in učence, da napišejo eseje o vprašanjih, ki se porodijo v razgovoru in nas vodijo k aktualnim temam. Helmut Engels je opisal, kako lahko nastane živahna korespondenca med učencem in učiteljem. V nekem internetnem forumu lahko pri tem sodelujejo vsi učenci.

2 Zur Didaktik und Methodik des Deutschunterrichts. Bd 2.: Schriftliches Arbeit. Klett, Stuttgart 1994, str. 117.

Iskanje teme

Formuliranje teme je treba dobro premisliti. Učitelj mora ob vsakem obravnavanem vprašanju priti z učenci na jasno, ali je to osrednji problem oziroma ali obstajajo posamezni vidiki tega problema.

Naloga bi morala biti pregledna. Komaj kaj smisla bi bilo pričakovati od eseja odgovore na obširna vprašanja, kakršno je na primer »Na čem temelji človeška vednost?«. Drugi pogoj, ki ga je treba postaviti temi eseja, je: formuliran mora biti pravi problem, problem katerega odgovor ni očiten iz že obravnavane snovi, pa tudi ne tak, da je že samoumeven učiteljem. Neplodno bi bilo zastavljati učencem vprašanje: »Ali lahko iz biti sklepamo na najstvo?«

Pri formuliranju problema je treba pretehtati različne možnosti, na primer (tema 5. deželnega tekmovanjav pisanju filozofskega eseja 2003):

a) Ali človek sestoji iz dveh substanc – materije in duha?

b) Iz katerih substanc sestoji človek?

c) Iz česa sestoji človek?

d) Ali sestoji človek iz česa več kakor materije?

e) Ali je človek kaj več kakor materija?

Formulaciji a in b sta ožji, ker že predpostavljata substanco. Formulaciji c in d uporabljata glagol »sestoji«, ki sugerira premislek o človekovih sestavnih delih. Zadnja formulacija se mi zdi najpreprostejša in z najmanj podmenami in zato najboljša.

Poleg eksplicitnih vprašanj so še posebno primerni navedki (predvsem, vendar ne brezpogojno samo) filozofov. Seveda je treba navesti vire. Navedki morajo imeti naravo povabila – prek navidezno paradoksalne forme (primera f in g), ali s provokativno vsebino (h), ali pa tako, da že ponujajo razne rešitve problema (i):

f) »Človek je obsojen na svobodo.« (Jean Paul Sartre: *Eksistencializem je zvrst humanizma*)

g) »V imenu tolerance lahko zahtevamo, da ne toleriramo netolerance.« (Karl R. Popper: *Odprta družba in njeni sovražniki*)

h) »Vsakdo je lahko popolnoma sam (selbst sein) samo, dokler je sam: kdor torej ne ljubi samote, ta tudi ne ljubi svobode: potemtakem je človek svoboden, samo ko je sam.« (Arthur Schopenhauer: *Parerga in Paralipomena. Aforizmi o življenjski modrosti*)

i) »Demokrit in Heraklit sta bila filozofa. Prvi je menil, da je človečanstvo nepomembno in smešno; zato je, ko je hodil naokoli, imel na obrazu vedno porogljiv nasmeh. Heraklit pa se je odzval ravno nasprotno. Nespremenjeno stanje ljudi je v njegovem srcu zbujalo sočutje in sožalje; njegov obraz je bil zato vedno žalosten, njegove oči polne solz. Pojmovanje prvega mi je bliže; ne zato, ker je smeh bolj razveseljiv od joka, temveč ker je veličastnejši in ker, bolj kakor drugo, nakazuje našo nizkotnost.« (Michel de Montaigne: *Eseji*)

Ker pričujoči navedki nagovarjajo učence zelo različno, je priporočljivo ponuditi na izbiro več tem.

Zgradba eseja

Beseda »esej« izhaja iz latinske »exagium«: tehtati, uravnotežiti (korena ex- in agere; kažeta tudi na sorodnost z exigere: pretehtati, presoditi, ugotoviti); poleg tega je »exagium« ime antičnega novca. Ta izvor nam namiguje na zgradbo eseja: kot tehtanje bo predstavil najmanj eno tezo, za katero bo moral tehtati argumente in protiargumente, za in proti. Značilno je, da je Montaigne med delom z eseji dal odtisniti medaljo, na kateri sta legi v ravnotežju; nad tem pa skeptično geslo: »Que sçay-ye?« (Kaj vem?) *(Anita Albus v zahvalnem govoru ob podelitvi esejistične nagrade Friedrich-*

Märker. FAZ, 16. 12. 2002, in na internetnem naslovu www.france-mail-forum.de/fmf29/lit/29albus.htm)

O Montaignovem ravnanju lahko navedemo še en primer: »Mojo temo ocenjujem najprej po kateri koli plati, kakor kane; mi je vseeno; saj nikoli ne želim česa vsestransko obravnavati. (...) Vsaka zadeva ima sto elementov in sto obrazov; vsakič se lotim najprej enega, ga včasih samo na hitro preletim, toda včasih ga tudi oberem do kosti: in nato vanj krepko porinem prst, ne pritisnem samo na široko površino, temveč tako globoko, kolikor le morem; najljubše mi je, ko lahko zadevo raziskujem v malce nenavadni luči.«

Pisec eseja se ne obremenjuje s tem, da bi zadevo predstavil temeljito in uravnoteženo. Zaveda se, da lahko marsikatero le preleti, toda kolikor je le mogoče, mora dosledno slediti vsaj eni ali dvema mislima in toliko bolje, če za običajnega premišljevalca seže predaleč, če potegne na dan kaj neobičajnega. »(...) če me mika, lahko naredim tudi kaj drugega, lahko vztrajam v dvomu in negotovosti in pri tem ostanem – kar mi je še posebno všeč – ne da bi to sploh vedel.«

Tudi ko postane esej domišljav, njegova gesta ni poduk (kar dijakom ne bi ravno pristajalo). Montaigne pojasnjuje njegov namen in vsakdo bi storil dobro, če bi se ga držal: »Pri tem nimam drugega cilja kakor razkriti svojo notranjost.« »Kakor opisujejo otroci svoje poskuse: pri tem se želijo učiti, ne pa poučevati drugih.«

Genij ne potrebuje nobenih smernic, postavlja si jih sam. Začetnik rad poseže po konkretni pomoči, kakor jo je z vso zaželeno jasnostjo analitičnega filozofa navedel Jay F. Rosenberg v svojem priročniku.[3]

Rossenberg je takole opredelil esej: »V bistvu je esej *utemeljen zagovor teze*. V njem morajo biti dane ena ali več točk, ki jih je treba dokazati, in navedeni razmisleki, ki jih podpirajo – in sicer tako, da je tudi razvidno, da one podpirajo razmisleke.« (Rosenberg, str. 81)

Glede na cilj eseja (to je spet odvisno od zastavitve naloge) Rosenberg priporoča različne **členitve** za različne tipe esejev:

I. Kritično preverjanje stališča
   1. (natančna, nepristranska) predstavitev stališča (teza in argumenti, ki jo podpirajo)
   2. kritika stališča

II. Esej, ki sodi ali usmerja (smoter: odločanje o filozofskem sporu)
   1. Formuliranje problema (ugodno: formuliranje vprašanja – dva odgovora)
   2. Predstavitev stališča A
   3. Vrednotenje stališča A
   4. Predstavitev stališča B
   5. Vrednotenje stališča B
   6. Odločitev

III. Problemski esej
   1. Formuliranje in analiza problema
   2. Razvijanje meril za ustrezno rešitev
   3. Predstavitev rešitve
   4. Preverjanje primernosti rešitve
   5. Odgovor na pričakovano kritiko

Uvodi v esej

V nadaljevanju navajam pet značilnih uvodov dobrih esejev, ki so jih napisali učenci. Prvi trije kažejo različne uvode v problemski esej (tip III). Oba eseja, ki jim sledita, potrjujeta filozofsko stališče (tip I); odlomka sta v angleščini, saj morajo vsi udeleženci Mednarodne filozofske olimpijade uporabljati tuji jezik. Prvi, četrti in peti esej se začnejo s pogledom na potek argumentacije – preizkušen, bralcu prijazen

3 Jay F. Rosenberg: Philosophieren. Ein Handbuch für Anfänger. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. 1986.

uvod. Drugi esej vzporeja bralčevo prepričanje z lastnim subjektivnim lotevanjem problema, medtem ko tretji opisuje situacijo jedrnato.

V čem se razlikujeta verjetje in vedenje? (*tema deželnega tekmovanja*)

1. »Vzporejati ´verjetje´ in ´vedenje´ zahteva neko argumentiranje, pa tudi presojo v okviru prav tako plodnega kakor zelo napetega področja sopostavljanja religije in filozofije. Zato sem svojo razpravo o tej temi razdelil na štiri sklope. V prvem poskušam opredeliti temeljne pojme in omejiti vprašanje. Nato preiskujem nasprotje med verjetjem in vednostjo v zgodovini. Na podlagi tega poskušam odgovoriti na vprašanja, ki izhajajo iz prejšnjih poglavij. V zadnjem pa bom potegnil povzetek in navedel možen pogled na temo.« (Frederik Steenblock, Gimnazija Johann-Conrad-Schlauma Münster)

2. »Sem naravoslovec in ne pripadam nobeni veri. In verjamem, da je *verjetje* ena izmed najbolj elementarnih osnov naše – človeške – eksistence. Priznam, da ta formulacija ni ravno stilistični biser, toda kaže, da bom pri oblikovanju svoje teze uporabljal glagol ´verjeti´ in ne ´vedeti´! Kako je mogoče razložiti to navidezno protislovje, bom poskusil pojasniti v nadaljevanju.« (Uvo C. Hölscher, Gimnazija Arnoldinum Steinfurt)

3. »V čem se razlikujeta ´verjetje´ in ´vedenje´? Ko si zastavim to vprašanje, mi spontano pride na misel situacija, ki jo je pogosto mogoče doživeti v osnovni šoli: Učitelj/-ica vpraša nekaj, na kar otroci ne poznajo odgovora. Zgodilo se je že, da je učenec/učenka dvignil/-a roko in plaho ali pa ponosno rekel/-la: ´Verjamem, vem!´ Kaj je otrok mislil s tem?« (Tanja Weidemann: Gimnazija Theodor-Heussa Recklinghausen):

"If we extend tolerance even to those who are intolerant, if we are not prepared to defend a tolerant society against the onslaught of the intolerant, then the tolerant will be destroyed, and tolerance with them."(K. R. Popper*: The Open Society and Its Enemies,* Volume I, Routledge, London, prva objava 1945, str. 265)

1. »At first glance, this statement by Karl Raimund Popper sounds paradoxical, even self-contradictory. Popper claims that we should not extend tolerance to those who are themselves intolerant because then the intolerant people would be given the chance to destroy their tolerant fellow human beings. This first aspect is the ethic one, as will be explained in detail later on. The second aspect Popper deals with is about the philosophy of the state. Here Popper is of the opinion that a tolerant society (a term which should be defined in the following part of my essay) has to be defended against the ´onslaught of the intolerant´ so that tolerance as a whole cannot be destroyed. After this brief outline of the themes the quotation is connected with, I shall try to explain the (apparent?) contradiction and paradox. If ´we´ (I will write about the use of this word in my essay) do not extend unlimited tolerance to everyone, then ´we´ cannot claim to be unlimitedly tolerant any more because the term tolerance implies that you tolerate everybody (or at least it seems to do that). Despite this logical contradiction, the statement might contain some important truth.« (Ute Scholl, Kaiser-Karls-Gymnasium Aachen. Zmagovalni esej na Mednarodni filozofski olimpijadi, Philadelphia, ZDA, 2001)

2. »The quotation by K. R. Popper, one of the great defenders and supporters of democracy in the 20th century, deals with the ´paradox of tolerance´ and the potential consequences of tolerating intolerance.

In the course of this text, the first thing I would like to do is try to illuminate the meaning of those two aspects mentioned above. In order to achieve a better understanding of the issue I will also attempt to find a suitable example on which Popper's rule can be applied.

In the second part of this work I would like to develop a theory on my own offering to the ´paradox of tolerance´. The aim of this theory will be to draw an exactly defined line between tolerance and intolerance and therefore make it easier for people to spot intolerant behaviour in order to prevent the ´onslaught of the intolerant´ (Popper) on society.« (Felix von Lehmden, Gimnazija Nepomucenum Rietberg. Tretjenagrajeni esej na Mednarodni filozofski olimpijadi Philadelphia, ZDA, 2001)

Kako lahko spodbudimo in olajšamo proces mišljenja in pisanja? Nasveti za pisce eseja

– Večkrat natančno preberite vprašanje oziroma citat. (Zraven si lahko zapisujete misli, npr. misli drugih filozofov, lastna zapažanja, tisto, česar se spomnite ...)

– Ali obstajajo ključni pojmi, ki se jih splača razložiti?

– Na katero vprašanje odgovarja besedilo? Ali kako formulirati problem, na katerega se nanaša?

– Lahko natančneje opredelite temo ali jo zožate; toda to povejte v svojem uvodu.

– Razmislite, ali besedilo dopušča različne razlage. Če dvomite, to razjasnite in se omejite na najočitnejšo razlago. Načelno velja: vsako stališče *mora biti tako močno, kolikor je le mogoče.* V nasprotnem se zlahka bojujemo proti šibkemu ali izmišljenemu nasprotniku.

– Preberite besedilo naklonjeno, kolikor le morete. Nato ga preberite še odklonilno, kolikor le morete.

– Premislite argumente za predlogo besedila in proti njej ter za vaše teze in proti njim.

– Ali lahko besedilo ali vaše teze ponazorite s *primeri*? (Pomislite na vsakdanje izkušnje, literarne, biblične zgodbe, slike, pa tudi miselne eksperimente.)

– Poleg primerov si morate drzniti zapisati *abstraktne* stavke (načela, pravila, formulacije ali navedke).

– Premislite zgradbo vašega eseja. Uvod mora vzbuditi zanimanje bralca.

– Razčlenite vaš esej po miselnih celotah v odstavke. (Ne delajte pa odstavka po vsaki misli.)

– Ločite vprašanja, ki so preveč empirično ohlapna od vprašanj filozofske refleksije.

– »Tuje formulacije uporabljam le takrat, če se tako moje lastne bolje izrazijo.« (Montaigne)

– Entuziazem ne more nadomestiti razumljivosti (...). Predvsem se morate izogibati težkemu »akademskemu« izražanju. Filozofija je glede tega na slabem glasu. Je preveč razširjena, da bi jo imeli za nekaj »globokoumnega«. Globoka je že lahko, toda naj ji bo zgled globoka jasnost visokogorskega jezera in ne nepredirnost kalnega močvirja.« (Rosenberg, str. 82)

– »Črpajte sami iz sebe! Veste neskončno več, kakor se zavedate. Izkusili, slišali, prebrali in premislili ste že neverjetno veliko, v vas leži svet predstav.«[4] Sicer pa – dovoljeno je delati napake. In vadite, tako boste napredovali.

O ocenjevanju esejev

Seveda mora biti ocenjevanje vrste eseja usklajeno s pripravami pri pouku. V nadaljevanju bom govoril o ocenjevanju analitičnega eseja.

To so merila, ki jih uporabljajo na deželnem tekmovanju, pa tudi na Mednarodni filozofski olimpijadi:

1) osredotočenje (skoncentriranost) na temo,

4 H. Engels, v ZDP 4/1993, str. 255.

2) koherenca,

3) filozofska vednost,

4) moč argumentiranja,

5) izvirnost.

Učni načrt Severnega Porenja - Vestfalije navaja kot »osnovna pravila razumnega mišljenja in pisanja«:

- utemeljevanje in dokazovanje stališč oziroma kritičnega vrednotenja,
- jasnost in natančnost izražanja,
- urejenost misli,
- razumljivost in stvarnost predstavitve.

S tem učni načrt natančneje uresničuje to, kako pridobi besedilo jezikovno in argumentativno »moč«.

Kakor je pojasnil poljski učitelj filozofije Michal Koss iz Gdanska (na izpopolnjevanju učiteljev v Münstru 8. maja 2000), se pri mednarodni maturi uporabljajo štiri merila ocenjevanja:

A: Osebna pobuda in izvirnost pri razlagi teme.

B: Razumevanje (filozofskih vprašanj) in relevantnost (izpeljav glede na temo).

C: Analiza (teme skupaj z njeno pojmovnostjo) in argumentacija (koherenca; upoštevanje ugovorov).

D: Jezik (jasnost in natančnost) in predstavitev (v filozofiji primernem jeziku).

Vsako merilo natančneje pojasnjuje šest različnih kakovostnih stopenj, kar omogoča zelo diferencirano ocenjevanje.

Za ocenjevanje literarnega eseja bi morali uporabljati dodatna merila, morda naslednja:

- Ali so v eseju nenavadne misli, iskrive ideje?
- Ali je vsebina bogata z idejami ali pa monotona, klišejska, konvencionalna?
- Ali je jezikovna predstavnost nazorna, barvita ali skopa?
- Ali je zgradba prepričljiva, ali pospešuje mišljenje?

Dvomim pa, da bi natančnejša razvrstitev pripomogla k bolj objektivni (intersubjektivni), preverjeni (da je zajeto to, kar naj bi bilo zajeto) in zanesljivi (neodvisnost od časa in okoliščin ocenjevanja) presoji. Toda diferencirano ocenjevanje prav gotovo pomaga učencem, tako da jim daje napotke za vadbo, pa tudi možnost izboljšave pisanja; in ob konfliktu glede kakovosti lahko razlike bolje izmerimo kakor pri pavšalnem ocenjevanju in vrednotenju.

Ko imamo srečo, lahko pisanje eseja ponudi problematiko za razmišljajočo konverzacijo, ki je koristna za pisca in spodbudna za bralca.

Literatura

Jay F. Rosenberg: *Philosophieren. Ein Handbuch für Anfänger.* (The Practice of Philosophy, 1984) Klostermann, Frankfurt a. M. 1986.

Helmut Engels: »Plädoyer für das Schreiben von Primärtexten oder: Über die künstliche Erzeugung von ´serendipity´.« In: ZDPE 4/1993, str. 250 ff.

Martina Dege: »Montaignes ´Essais´ – der Versuch, schreibend die Balance zu halten.« In: ZDPE 2/1999, str. 116 ff.

David Hume: »Über Essayschreiben, kommentiert von Johannes Rohbeck.« In: ZDPE 3/2000, str. 230–234

Gerd Gerhardt (ur.): *Die Internationale Philosophie-Olympiade.* (Schriftenreihe zur Lehrerfort- und -weiterbildung der Bezirksregierung Münster, Heft 42) Münster 2000.

Johannes Rohbeck: »Philosophische Schreibstile«. V: ZDPE 2/2002, str. 98 ff.

Gerd Gerhardt: »Fordern und Fördern: der Landeswettbewerb ´Philosophischer Essay´«. V: *SchulVerwaltung. Zeitschrift für SchulLeitung, SchulAufsicht und SchulKultur.* Carl Link Verlag, Kronach 2003.

Linda L. Farmer: »Grading Argumentative Essays«. *Teaching Philosophy* 2003/2.

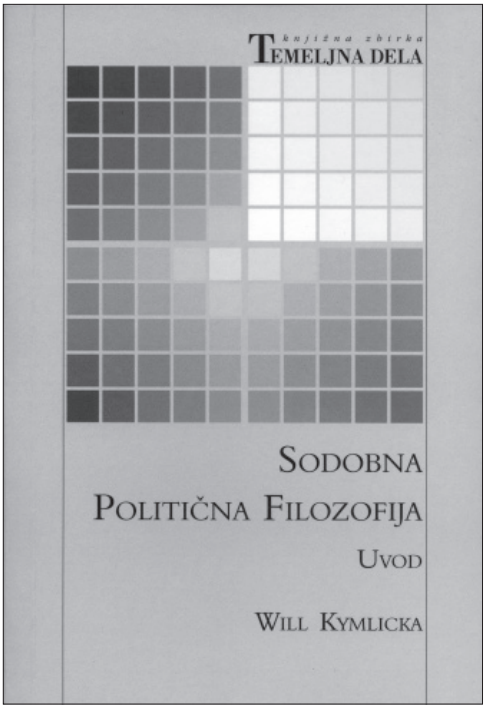
www.learn-line.nrw.de/angebote/essaywettbewerbephilo/ (Informacije o deželnem tekmovanju, zimskih akademijah in mednarodnih filozofskih olimpijadah).

Recenzije

Will Kymlicka

Sodobna politična filozofija – uvod

Krtina, Ljubljana 2005



Nedavno je v slovenskem prevodu izšla odlična knjiga Willa Kymlicke *Sodobna politična filozofija – uvod*. Tukaj želimo oceniti možnost njene uporabe pri pouku filozofije v gimnaziji. Ker je raven razprave v knjigi za večino dijakov prezahtevna, bi lahko dobili vtis, da to ni primeren pripomoček za delo v razredu. Toda s primernim učiteljevim vodstvom, z izbiro ustreznih odlomkov in skrbno načrtovano razpravo ob njih je vendarle lahko dragoceno orodje, po katerem bodo posegli učitelji. Še več, uvajanje zahtevnejših besedil lahko celo poenostavi razumevanje nekaterih problemov in razpravo o njih.

Drobce iz razprav o politični filozofiji Willa Kymlicke je mogoče uvesti v različnih kontekstih, a najprimernejše se zdi pri nekaterih temah v okviru priprav za splošno maturo iz filozofije in pri ustreznih seminarskih nalogah. Pri pripravah za maturo jih lahko uporabijo učitelji, ki z dijaki razpravljajo o vprašanjih morale in o problemih politične filozofije. Med prvimi vprašanji je eden izmed ključnih problemov utemeljevanje moralnih načel ali vprašanje, kako vemo, da je neko dejanje moralno oziroma pravilno. Odgovorov, ponujenih v rešitev, je kar nekaj, toda v razredu se največkrat omejimo na dva ali tri, ponavadi na utilitarističnega in Kantovega. Podobno velja za razpravo o problemih iz politične filozofije. Eno izmed ključnih vprašanj se tukaj nanaša na pravičnost in enakost – utilitarizem in teorije, ki se vsaj deloma sklicujejo na Kanta (denimo Rawlsova), pa so ponujene v odgovor. Toda razmislek o obravnavanih problemih nikakor ne pomeni zgolj nizanja posameznih zgodovinskih rešitev, temveč tudi in predvsem kritično razpravo o njih. Učitelj mora potemtakem uvesti dijake v razmislek o dobrih in slabih straneh obravnavanih teorij s področja morale oziroma politične filozofije. V nadaljevanju bomo pokazali, kako se je tega mogoče lotili s Kymlickovo pomočjo. V ta namen bomo obravnavali utilitaristično utemeljitev morale in pravičnosti ter navedli nekaj citatov, ki so primerni za branje v razredu.

Rečeno je bilo, da se pojem utilitarizem pojavlja pri vprašanju utemeljevanja moralnih načel ter pri vprašanju pravičnosti in enakosti. Toda kaj utilitarizem pravi? Kymlicka odgovarja takole:

Utilitarizem je privlačna teorija politične morale zaradi dveh svojih lastnosti. Prvič, cilj, za katerega si prizadeva, ni odvisen od Boga, duše ali kakšne druge dvomljive metafizične entitete. [...] Dobro, za katero si prizadeva – sreča, blaginja ali dobrobit – je nekaj, za kar si v našem življenju in življenju tistih, ki jih ljubimo, prizadevamo vsi. Utilitaristi zahtevajo le, da je prizadevanje za človeško blaginjo ali korist [...] nepristransko do vseh članov družbe. [...] Naj bomo laični ali verni, ne moremo zanikati, da je sreča vrednota, saj jo v svojem življenju cenimo. Druga privlačnost utilitarizma [...] je njegov konsekvencionalizem. [...] Za zdaj naj bo njegova pomembnost v tem, da zahteva ugotavljanje, ali obravnavano dejanje oziroma politika res prinese kakšno ugotovljivo dobro ali ne. [...] Zdi se tudi, da konsekvencionalizem ponuja enostavno metodo reševanja moralnih vprašanj. Odkrivanje moralno pravilnega odgovora postane merjenje sprememb v dobrobiti ljudi, ne pa posvetovanje z duhovnimi voditelji ali sklicevanje na obskurne tradicije. V tem pogledu je bil utilitarizem zgodovinsko napreden. Zahteval je, da običaje in avtoritete, ki so stoletja tlačili ljudi, merimo glede na njihov prispevek k izboljšanju ljudi. [...] Privlačnosti utilitarizma sta torej njegova skladnost z dvema našima intuicijama: z idejo, da je človeška dobrobit pomembna, in z idejo, da moramo moralna pravila preizkusiti prek njihovih posledic za človeško dobrobit. Če to dvoje sprejmemo, se zdi, da je utilitarizem skoraj neizogiben. Če je človeška blaginja dobro, s katerim se ukvarja morala, potem je moralno najboljše gotovo tisto dejanje, ki maksimira človeško blaginjo in pri tem daje blaginji vsake osebe enako težo.

[...] kaj je utilitarizem? Lahko ga razdelimo na dva dela, na:

1. razlago človeške dobrobiti ali »koristi« in
2. navodilo za maksimiranje tako opredeljene koristi, ki daje enako težo koristi vsake osebe. (Kymlicka 2005; 34–36)

Se pravi, dijake je smiselno seznaniti z utilitarizmom, ker gre za teorijo, ki ponuja odgovore na zastavljene probleme. Če je teorija dobra, si lahko čestitamo, da nam je uspelo utemeljiti moralo in da vemo, kaj je družbeno pravično. Toda ali je utilitarizem dobra teorija, ali ustreza našim pretehtanim intuicijam o moralnosti in pravičnosti? Kymlicka meni, da ne. Posebno pereča sta dva ugovora: 1. utilitaristična zahteva po maksimiranju sreče izključuje posebne obveznosti, ki jih imamo do ljudi; in 2. vključuje preference (prednostne izbire), ki jih ne bi smeli upoštevati (prav tam, 51). Raziščimo ugovora:

Podmena U-agensov[1], v katerih ravnanje temelji na utilitarističnem izračunu, je, da imajo vsi ljudje v razmerju z njimi enak moralni položaj. Ta podmena izključuje možnost, da bi kdo imel posebne moralne odnose s svojimi prijatelji, družino, posojilodajalci itn. in da bi imel do njih večje obveznosti kakor do drugih možnih uživalcev koristi svojih dejanj. Naše intuicije nam pravijo, da takšne posebne obveznosti obstajajo in da jih je treba izpolnjevati, tudi če bi več pridobili tisti, do katerih nimamo posebnih obveznosti (Kymlicka 2005; 51).

1 U-agensi so moralno odgovorni posamezniki, ki so zavezani delovanju v skladu z utilitarističnimi načeli. Zavezani so torej zahtevi po povečevanju koristi, blaginje, ugodja oziroma sreče.

V razredu ni težko sprožiti razprave o tem odlomku. Dovolj je, da dijake povprašamo, ali mislijo, da bi jih morali učitelji obravnavati enakopravno. Odgovor je pričakovan – seveda bi morali učitelji vse dijake obravnavati enako. Tudi če sedi v razredu sorodnik kakšnega učitelja, to ne pomeni, da bi lahko imel kakšne privilegije. Zdi se, da ta primer potrjuje stališče utilitaristov, po katerem imajo vsi ljudje enak moralni položaj. Toda vzemimo drug primer:

Pomislimo na posojilo. [...] Če mi nekdo posodi 10 dolarjev, ima pravico, da od mene prejme 10 dolarjev, tudi če bi kdo drug lahko bolje uporabil ta denar. Utilitaristično razmišljanje se ne meni za pravice, ki koreninijo v preteklosti, in trdi, da štejejo samo prihodnje posledice. [...] To je protiintuitivno [...] Oseba, ki mi je posodila 10 dolarjev, je s tem pridobila pravico do 10 dolarjev, o katerih se zdaj odločam, da bi jih vrnil, ne oziraje se na to, ali bi srečo maksimirala kakšna drugačna uporaba denarja. [...] Če posojila ne vrnemo zgolj zato, ker ne poveča koristi v največjem možnem obsegu, to pomeni, da nam ni mar za posebno naravo naše obveznosti do posojilodajalca (Kymlicka 2005; 51–52).

Kymlicka v nadaljevanju razvije stališče, da U-agens (oziroma utilitarist) obljub, pogodb ipd. ne obravnava kot moralnih zavez do drugih ljudi, temveč jih preprosto vključi v izračun prihodnje največje sreče. Rečeno drugače: če bi vrnitev dolga povečala skupno srečo, je to pravilno dejanje, toda če bi darovanje istega zneska Unicefu imelo še boljše posledice, tedaj mora utilitarist storiti slednje. Vendar, ali je to v skladu z našimi vsakdanjimi intuicijami o pravilnem in napačnem? Učiteljem predlagam razpravo o tem vprašanju. Rezultate razprave je nato mogoče primerjati z naslednjim citatom:

Zato o utilitarizmu pogosto pravijo, da »odtujuje«, namreč da nas sili k oddaljevanju od vezi in projektov, ki našemu življenju dajejo smisel. [...] Malone vsi se strinjajo, da človeka vredno življenje izpolnjujejo pripadnosti, ki njegovo življenje strukturirajo in ga usmerjajo (Kymlicka 2005; 55).

Toda kaj, če bi v pogovoru z dijaki prišli do ugotovitve, da je treba izpolnjevati obljube, vračati dolgove, upoštevati vsa druga pravila in skrbeti za posebne vezi do bližnjih, ker smo prav zaradi tega človeški in tudi srečni? Ali ni res, da tudi na ta način povečujemo srečo in da je utilitarizem vendarle dobra teorija? Ker bodo posamezni dijaki prej ali slej izumili temu podobne poskuse obrambe utilitarizma[2], se velja nanje pripraviti. Na tej točki jim lahko pomaga pri razmisleku naslednji delovni list:

Ali smo s stališča utilitarizma kaj pridobili, če sledimo pravilu, ki nam narekuje, da držimo besedo, ohranjamo posebna razmerja in spoštujemo pravice, ali pa je bolje, če sledimo pravilu, ki podredi načela izračunu koristi? Slednje bi paradoksalno, kakor dokazujejo utilitaristi, pomenilo zmanjšanje koristi. Otežilo bi družbeno kooperacijo, porajalo strah in negotovost ter pocenilo vrednost človeškega življenja in svobode. [...] Če sprejmemo pravilo, ki nam nalaga, da prelomimo obljube [...] vsakič, ko mislimo, da bi to maksimiralo korist, se nam bo vsem godilo slabše. [...]
Kakorkoli že, ta odziv nikakor ne odgovori na očitek, kajti tudi če je našel pravi odgovor, mu je to uspelo zaradi napačnih razlogov. [...] Odgovor utilitarizma pravila zgreši to, za kar tu v resnici gre. Ugovor utilitarističnemu oblikovanju odločitve je bil, da bi moral vključiti nekatere posebne obveznosti in izključiti nekatere nelegitimne preference[3]. V obeh primerih gre za moralne zahteve, ki imajo prednost pred maksimiranjem koristi [...]. Toda če je bil to naš ugovor, je nesmiselno

2 Gre seveda za sklicevanje na utilitarizem pravila, o katerem lahko dijaki nekaj preberejo tudi Palmerjevi knjigi *Ali središče drži?* in *Filozofiji za gimnazije.*

3 Zgoraj smo omenili, da Kymlicka utilitarizmu poleg izključevanja posebnih obveznosti, ki jih imamo do ljudi, očita še vključevanje preferenc, ki jih ne bi smeli upoštevati (denimo predsodkov, rasizma, nasilja ipd.).

trditi, kakor to počnejo utilitaristi pravila, da spoštovanje obljub in neupoštevanje predsodkov dolgoročno pogosto maksimira korist ali da so obljube in človekove pravice bolj domišljene priprave za maksimiranje koristi, kakor bi si sprva mislili. [...] Naš ugovor ni bil, da so obljube slabi pripomočki za maksimiranje koristi, temveč da sploh niso pripomočki. [...] Utilitarist pravila je še naprej zavezan k vključitvi vseh preferenc, pa naj bodo videti še tako nelegitimne. Usmerjanje pozornosti na pravila namesto na dejanja morda zmanjša možnosti za prevlado nelegitimnih prednostnih izbir, vendar te še vedno štejejo enako kakor vse druge prednostne izbire. Še več, perverzna posledica tega je, da bolj ljudje uživajo v škodovanju drugim ali v kratenju pravic, manj je njihovo delovanje slabo. Na primer: čeprav ni verjetno, da bi utilitarizem zagovarjal življenjski slog, ki vključuje posiljevanje in plenjenje, užitek, ki ga imajo ljudje v posiljevanju in plenjenju, stopa v izračun tako, da povečevanje njihovega užitka zmanjša skupno krivičnost njihovega delovanja (Kymlicka 2005; 59–60).

Pri razlagi pravkar navedenega odlomka si bom pomagal z odlomkom iz eseja o problemih utilitarizma enega izmed dijakov:

»Tu pa bi znala nastati težava, da je večina že pri premoči enega. Na primer, da imamo tri otroke in jih vprašamo, kaj želijo za sladico po kosilu: kompot ali sladoled. Eden si zaželi sladoled, dva pa kompot in moralno je potemtakem izbrati kompot. Ampak pri otrocih še ni večje težave. Težava nastane recimo v razredu z enaintridesetimi dijaki, v katerem je petnajst deklet in šestnajst fantov. Kaj, če bi vsi fantje želeli otipavati dekleta? To dekletom, jasno, ne bi ugajalo, če vzamemo, da med njimi ni kakšne spolne iztirjenke. Ampak po utilitaristični teoriji bi bilo dejanje moralno, ker je šestnajst več kakor petnajst in je tistih, ki jim dejanje ugaja, več.«

Po moje je to zanimiv poskus ovržbe utilitarizma. Čeravno je nekoliko prekratek, gre v pravo smer. V njem je mogoče prepoznati implicitno podmeno, da so utilitaristi v imenu maksimiranja sreče dolžni upoštevati vse preference enako in iz česar izhaja, da lahko odtehta že zgolj večje število tistih, ki neke preference imajo. Na tej točki velja dijake opozoriti na Kymlickovo opombo, da ni verjetno, da bi utilitaristi podprli takšen izračun – v tem je dijakov poskus prekratek, res pa je, da v svojem izračunu prihodnje sreče upoštevajo tudi preference, ki jih ne bi smeli.

Predlagani delovni listi iz *Uvoda v politično filozofijo* Willa Kymlicke in ideje, ki jih predlagajo sami dijaki, nam tako omogočajo napredovanje k sklepu, da problem utilitarizma ni toliko v tem, da bi v resnici podprli neizpolnjevanje obveznosti ali nasilna dejanja, kakršno je posilstvo – saj tega v resnici ne bi storili; toda problem je v njihovi utemeljitvi, zakaj takšnih odločitev in dejanj ne podpirajo. Ne zato, ker bi bila napačna ali nemoralna sama po sebi, temveč ker so njihove posledice na dolgi rok slabe. Rečeno drugače, težava utilitarizma je, da pri odločanju o tem, kaj je pravilno in kaj napačno, tehtajo odločitve in dejanja, ki jim naša intuicija odločno nasprotuje.

Ali je uporaba kakšnega vira pri razumevanju in razpravljanju o zastavljenem problemu uspešna ali ne, pokažejo šele izdelki dijakov oziroma raven njihove razprave. V okviru razprave o utemeljevanju moralnih načel in pravičnosti predlagamo učiteljem naslednjo vajo. Z dijaki lahko razpravljajo (ali jim postavijo za nalogo esej) o Epikurjevih besedah: »Krivica ni sama po sebi zlo, temveč po svojem učinku, ker zbuja v storilcu strah zaradi skrbi, da ne bo ostal prikrit sodnikom, postavljenim za kaznovanje takih dejanj.« (Ekpikur, 34. maksima; FNM 1995; 9) V letošnjem šolskem letu, ko morajo dijaki pri slovenščini razmišljati o zločinu in kazni, se zdijo takšne razprave še posebno ustrezne.

Upam, da smo z izbranim zgledom bralca prepričali, da je lahko knjiga Willa Kymlicke dragocen pripomoček pri pouku filozofije v gimnaziji. Četudi smo obravnavali samo problem utilitaristične utemeljitve morale in pravičnosti, nam bržčas ni treba omenjati, da se lahko podobno koristno obnese tudi pri drugih poskusih utemeljitve. Učitelje, ki z dijaki razpravljajo o problemih morale in politične filozofije, lahko samo napotim k poglavjem, kakršna so: Liberalna enakost, Libertarizem, Marksizem, Komunitarizem, Teorija državljanstva, Multikulturalizem in Feminizem. Ta poglavja so še toliko bolj dragocena, ker je virov o utilitarizmu že zdaj dovolj, virov, ki bi razpravljali o drugih rešitvah, pa je žal mnogo manj.

Andrej Adam

Ludwig Wittgenstein

Kultura in vrednota (mešani zapiski)

Claritas, 2005, Ljubljana

Ludwig Wittgenstein (1889–1951) je v svojem zanimivem življenju, posvečenem razmišljanju, zapisal velikansko količino izvirnih idej v obliki kratkih notic – po njegovi smrti so bile zbrane in objavljene v raznih delih, ki se ukvarjajo pretežno z logiko, teorijo pomena, filozofijo psihologije in filozofijo matematike. S temi temami je Wittgenstein tudi zaslovel in se zapisal v zgodovino kot eden izmed utemeljiteljev analitične filozofije.

Wittgenstenova dela, vznikla iz njegove vzorne življenjske poti, so sicer navdih številnim mislecem in umetnikom, a so po navadi brez temeljitega poznavanja ozadja težko razumljiva – od tod tudi različnost komentarjev in neizčrpnost literature o njegovi filozofiji. No, knjiga, ki je tokrat pred nami, je besedilo, ki je od vse njegove zapuščine za širše občinstvo še najprimernejše. Kultura in vrednota, kakor so izbrane zapiske poimenovali uredniki, je zbirka beležk o kulturi, religiji, umetnosti (posebno glasbi, ki jo je Wittgensteinova družina zelo čislala), judovstvu in kopici skorajda intimnih orisov lastne ustvarjalnosti, ki pokrivajo vsa Wittgenstenova življenjska obdobja. Zapiski nagovarjajo bralca v značilnem slogu, ki je brez odvečnih olepšav ter uteleša Wittgensteinov ideal skromnosti, čistosti in osredotočenosti na bistveno. Gledalec albuma Wittgensteinovih skic, kakor je avtor sam poimenoval zbirke svojih zapiskov, gotovo ne bo ravnodušen nad njegovo z izbranimi metaforami in primerami posuto miselno pokrajino, ki ji je lastno goreče prizadevanje po poštenem, zanimivem in posvečenem življenju, za katero je značilno delovanje, kierkegaardovska vera iz mesa in kosti, ne pa dlakocepljenje odmaknjenih spisov.

Knjiga je lepa popestritev slovenskih Wittgensteinovih prevodov, ki obsegajo *Traktat,* zbirko *O gotovosti* in nekaj prevedenih odlomkov v periodiki. Gotovo pa vsi že nestrpno pričakujemo prihajajoči prevod *Filozofskih raziskav,* tega največjega in najpomembnejšega Wittgensteinovega dela, ki je ustvarilo tektonski premik v filozofiji.

Tomaž Grušovnik

Poročila

Seminar za filozofijo za otroke

Kranj, marec 2006-04-08

Tudi letos je v Kranju potekal vsakoletni seminar filozofije za otroke, ki ga je organiziral Zavod Republike Slovenije za šolstvo. Cilj seminarja je bil seznaniti učitelje z različnimi metodami, ki jih ponuja filozofija za otroke, s katerimi se usmerja učence v samostojno, ustvarjalno mišljenje in presojanje ter spodbuja kritični razmislek o temeljnih vprašanjih človeka in sveta. Seminar je namenjen osnovnošolskim učiteljem, ki v okviru filozofije za otroke poučujejo izbirne predmete, in tistim, ki vodijo krožke ali interesne dejavnosti, ter srednješolskim učiteljem, ki bi se radi seznanili z metodami filozofije za otroke (FZO).

Prvi dan seminarja, 16. marca, se je začel s praktično predstavitvijo metode FZO. Nastopili sta dve skupini učencev iz OŠ Orehek ter OŠ Matije Čopa iz Kranja pod vodstvom učiteljic Marjete Žumer in Anite Škulj. Prva skupina je začela predstavitev z igro vlog, v kateri so obravnavali vprašanje sprememb skozi zgodbo z naslovom Prihod gospoda Šparovca iz čitanke Liza. Skozi igro in v razpravi po njej, ki se je začela z vprašanjem, ali se mora vse spremeniti, so učenci ugotavljali, kaj so spremembe, kako vplivajo na nas in kakšni so njihovi kriteriji. Igri in razpravi o tej temi je sledila še razprava o tem, kaj so osebnostne lastnosti in zakaj sodimo o osebnostnih lastnostih drugega. Učenci so si izbrali lik iz zgodbe, ki so jo uprizorili, ga narisali in povedali, zakaj so si izbrali prav ta lik ter opisali njegove osebnostne lastnosti. Učenci druge skupine so s seboj prinesli plakate, ki so jih izdelali doma in na katere so nalepili izrezke iz revij in časopisov s fotografijami slavnih in pomembnih oseb. Vsak učenec iz skupine je nato predstavil svoj plakat in povedal, zakaj si je te osebe izbral. Predstavitvi je sledila razprava o tem, ali so vsi slavni ljudje na neki način voditelji. Nato so brali besedilo o voditeljih iz delovnega zvezka Marko za deveti razred FZO. Učenci so brali naglas, pri čemer se je vsak sam odločil, koliko stavkov bo prebral, saj so s pomočjo take metode branja učenci tekstu še bolj zbrano sledili. Branju teksta je sledilo odgovarjanje na vprašanja, ki je potekalo v paru, ter predstavitev teh odgovorov celi skupini. V pogovoru so izpostavili vprašanje, ali je avtoritarni voditelj res voditelj in ali je kot tak lahko uspešen. Nastop učencev pod vodstvom učiteljev je bil zelo dobro pripravljen in izveden. Skozi nastop se je pokazala kakovost vsebin programa FZO, s katerim učenci razvijajo višje kognitivne sposobnosti.

Popoldanski del seminarja smo začeli s predavanjem profesorice Alenke Hladnik, ki že vrsto let poučuje filozofijo na gimnaziji v Kamniku. Profesorica je govorila o sokratski metodi dialoga in o načinu, kako ga izvajati v okviru FZO. V prvem delu je poudarila, naj ima učitelj pri vodenju diskusije z učenci zgolj vlogo »olajševalca« diskusije in tistega, ki skrbi za upoštevanje pravil. Dejala je, da si teme lahko izberejo tudi učenci sami, pri čemer naj bi njihova obravnava potekala na izkustvenem in razumskem nivoju. Poudarila je tudi pomen razvijanja mišljenja kot notranje komunikacije s samim seboj. V nadaljevanju smo razpravljali o različnih metodah, s katerimi se učenci naučijo poslušati drug drugega.

Drugi dan seminarja se je začel s predavanjem univerzitetne profesorice dr. Olge Markič z

naslovom Kaj je filozofija. V njem je bil skozi zgodovino filozofije prikazan razvoj različnih filozofskih vprašanj in odnos med filozofijo ter znanostjo, religijo in umetnostjo. Profesorica se je v svojem predavanju dotaknila problema prevpraševanja temeljnih filozofskih pojmov in njihovega pomena pri razvijanju kritičnega mišljenja. Temu je sledilo popoldansko uvodno predavanje dr. Marjana Šimenca, ki je predstavil metode dela pri pouku FZO. O pomenu logike in njeni vlogi v filozofiji nam je predaval dr. Janez Bregant z mariborske univerze. Njegovo predavanje je imelo naslov Logika – argumenti in razlage.Predavanju so sledile vaje prepoznavanja različnih logičnih zmot ter argumentov in njihovo razlikovanje od razlag.

Zadnji dan seminarja se je začel s predavanjem dr. Šimenca, ki je nadaljeval predstavitev metod dela FZO, sledile so praktične vaje. Dr. Šimenc je opozoril na različne težave, s katerimi se srečujejo učitelji, ki prvič poučujejo FZO, in kako te težave premostiti. Seminar smo končali s predavanjem Miša Dačiča, profesorja filozofije na kranjski gimnaziji. Profesor Dačič je v prvem delu svojega predavanja predstavil filozofske probleme, obravnavane v čitanki Liza. V drugem delu predavanja pa je govoril o etiki kot filozofski disciplini in glavnih vprašanjih, ki jih obravnava.

Vasja Knežević Štukelj

4. državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja

Ruše, 7. aprila 2006

Na Gimnaziji in srednji kemijski šoli Ruše smo letos izpeljali že 4. državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja. Udeležilo se ga je 44 dijakov iz 19 gimnazij: Gimnazija Slovenj Gradec, II. gimnazija Maribor, Gimnazija Jožeta Plečnika Ljubljana, Gimnazija Vič (Ljubljana), Splošna in strokovna gimnazija Lava (Celje), Gimnazija Kranj, Gimnazija Piran, Gimnazija Ravne na Koroškem, I. gimnazija Maribor, Gimnazija Ptuj, Srednja vzgojiteljska šola in gimnazija Ljubljana, Gimnazija Želimlje, Gimnazija Euro šola Ljubljana, III. gimnazija Maribor, Šolski center Rudolfa Maistra Kamnik, Gimnazija Ljubljana Šiška, Srednja šola Josipa Jurčiča Ivančna Gorica, Gimnazija Brežice ter Gimnazija in srednja kemijska šola Ruše.

Dijaki so lahko izbirali med sedmimi trditvami iz dveh tem:

Vprašanje morale:

Razpravljaj o trditvi: Dejanja, ki imajo za posledico srečo, blaginjo in uspeh, so dobra; tista, ki se končajo nasprotno od tega, so slaba.

Razpravljaj o trditvi: Cilj človeškega delovanja je dobro skupnosti.

Razpravljaj o trditvi: Brezinteresno delovanje ni zgolj nerazumno, temveč je tudi nemoralno.

Razpravljaj o trditvi: Vsi soglašajo, da je srečnost najvišje dobro.

Vprašanje stvarnosti:

Razpravljaj o trditvi: Duh in telo sta dve v svojem bistvu različni substanci.

Razpravljaj o trditvi: Ker s fizikalnimi lastnostmi ne moremo opisati duševnih stanj, se duh razlikuje od telesa.

Razpravljaj o trditvi: Duh in duševni dogodki, stanja oziroma procesi ne obstajajo; ampak le telesa v gibanju.

Kakor vsako leto je ocenjevanje tudi letos potekalo v dveh krogih. V prvem so ocenjevalci pod vodstvom profesorice Alenke Hladnik vsak esej prebrali trikrat in se odločili, kateri se lahko uvrstijo v drugi krog. Merila, po katerih so se ravnali pri ocenjevanju, so zapisana v Predmetnem izpitnem katalogu za splošno maturo – filozofija (2006). Vsi eseji, ki so se uvrstili v drugi krog, bi pri maturi prejeli vsaj 17 točk oziroma prav dobro oceno. Ocenjevalci so izbrane eseje prebrali še trikrat in se odločili, kateri so za odtenek boljši od drugih. Omeniti velja, da je bila izbira zahtevna, saj so bile razlike neznatne. Končna odločitev je bila naslednja:

1. mesto

Mateja Prunk, Gimnazija Piran

Mirjana Sredojević, Gimnazija Piran

Katarina Starkl, Gimnazija Vič – Ljubljana

2. mesto

Tanja Knafelj, Splošna in strokovna gimnazija Lava

Katja Marhl, Gimnazija Ravne na Koroškem

Pia Brezavšček, Gimnazija Kranj

Narcisa Šabić, Gimnazija Slovenj Gradec

Miha Zajec, Zavod sv. Frančiška Saleškega, Gimnazija Želimlje

3. mesto

Ana Bogataj, Gimnazija Kranj

Špela Jermol, Zavod sv. Frančiška Saleškega, Gimnazija Želimlje

Živa Rokavec, Gimnazija Ptuj

Doris Kurnik, Prva gimnazija Maribor

Janoš Ježovnik, Gimnazija Jožeta Plečnika – Ljubljana

Valentina Žalig, Gimnazija Ravne na Koroškem

4. mesto

Ajda Cevc, Gimnazija Vič – Ljubljana

Domen Pinterič, Šolski center Rudolfa Maistra Kamnik

Jaka Kotnik, Gimnazija Ravne na Koroškem

Mojca Peršuh, Gimnazija in srednja kemijska šola Ruše

Gregor Cotič, Srednja vzgojiteljska šola in gimnazija Ljubljana

Peter Prijatelj, Zavod sv. Frančiška Saleškega, Gimnazija Želimlje

Vsako leto doslej so naše tekmovanje podprli številni sponzorji. Letos še posebno izdatno. Vsem naštetim dijakom in dijakinjam smo zato lahko podelili bogate knjižne nagrade. Prav je, da se vsem založbam, ki so se odločile za sodelovanje, iskreno zahvalimo. Te založbe so bile: Založba Iskanja; Založba Mish; Založba Sophia; Študentska založba – Litera; Založba Krtina; Mladinska knjiga; Založba Vale-Novak; Slovenska matica in Studia humanitatis.

Za vse sodelujoče dijake in dijakinje smo, kakor vselej, poskrbeli tudi med popravljanjem esejev. Letos smo zanje organizirali dramsko predstavo Lepa Vida v izvedbi izjemne dramske skupine iz Prve gimnazije Maribor. Gostovanje sta omogočila Občina Ruše in Društvo Ruško.

Andrej Adam

Obvestila

1. Zbirko *Routledgeeva zgodovina filozofije* (*Routledge History of Philosophy*, urednik John V. Canfield, Routledge, 2003, London in New York), ki jo izdaja ugledna založba Routledge, sestavlja deset zajetnih zbornikov s povprečno po petsto strani, ki pokrivajo vsa obdobja zgodovine evropske filozofije. Tokrat predstavljamo dve knjigi, osmi in deseti zvezek iz tega korpusa, s filozofijo dvajsetega stoletja, ki sta za uporabnike – dijake, študente, profesorje, pa tudi raziskovalce, ki jim angleščina ni preveč tuja – posebno zanimivi.

Filozofija pomena, védenja in vrednote v dvajsetem stoletju (kakor se zakrnelo sliši prevod angleškega naslova Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the 20th Century) predstavlja vse pomembne dogodke v okviru teh tematik analitične filozofije in je sestavljena iz palete prispevkov, ki obravnavajo filozofijo jezika, metafiziko, etiko, epistemologijo, Wittgensteinovo pozno filozofijo, politično filozofijo, feminizem, filozofijo prava, aplikativno etiko, estetiko in filozofijo religije: skratka skoraj vse, kar se sploh lahko znajde pri preizkusih znanja in pri pouku (bolj specifično filozofijo znanosti, matematike in logike obravnava poseben zbornik). Povprečno štirideset strani dolgi prispevki, delo priznanih anglosaških filozofov, ubirajo problemski prijem, vendar ne izpuščajo sklicevanja na pomembne osebnosti. Na koncu poglavij so na veselje filozofskih entuziastov dodane bibliografije, ki priporočajo besedila v zvezi s posameznim problemom ali tematiko. Poseben dodatek je preglednica na začetku zbornika, ki poskuša v časovnem zaporedju prikazati pomembne dogodke in odkritja v filozofiji na splošno, potem logiki, filozofiji znanosti in znanosti ter tehnologiji, ki orišejo sovisnost disciplin, izdelan pa je tudi slovarček, ki pojasnjuje najpomembnejše pojme. Splošno gledano knjiga prikazuje izvrstno panoramo analitične filozofije in njenega zanimanja ter pomaga pri kontekstualiziranju, osmislitvi in razumevanju zgodovinske umeščenosti posameznih problemov, na katere morda kot na izsekane drobce naletimo med študijem ali sicer pri pouku, brez zavedanja njihove pozicije v filozofiji, kar ustvarja zmedo in ovira razumevanje. Druga knjiga te zbirke, ki prikazuje filozofsko dogajanje dvajsetega stoletja, nosi naslov *Kontinentalna filozofija v dvajsetem stoletju* (Continental Philosophy in the 20th Century) in bo bržkone bolj kakor za dijake primerna za študente in profesorje. Podobno kakor zbornik o analitični filozofiji tudi ta daje odličen pregled filozofij, ki jih je stroka strnila pod oznako kontinentalna filozofija. Z razvojnim pogledom v dela velikih filozofov je odlično pomagalo pri študiju in priskrbi tiste manjkajoče kamenčke filozofskega mozaika, ki so se med študijem morda kje izgubili. Seveda je njena predstavitev bolj vezana na zgodovinsko zaporedje in takšen je tudi – drugače od analitičnega problemskega – njen pristop. Začenja s Husserlom ter Heideggrovo, Sartrovo in Merleau-Pontyjevo filozofijo eksistence, nadaljuje z Marcelovo, Levinasovo in Jaspersovo filozofijo, ki so blizu religioznosti, potem z Machovo, Duhemovo in Bachelardovo filozofijo znanosti, sledita pa marksizem in kritična teorija. Gadamer in Ricoeur sta kot hermenevtika obravnavana posebej, pozornost pa je odmerjena še italijanskemu idealizmu, strukturalizmu, francoski feministični filozofiji, Derridaju in dekonstrukciji ter postmodernizmu. Pomanjkljivost, ki je pri tem občutna, je premajhna pozornost psihoanalizi (Lacan se obravnava samo na strani in pol!). Morda je zanimivo tudi, da so skoraj vsi avtorji prispevkov anglosaškega rodu. Tudi ta

zvezek se ponaša s podobno prilogo – časovno razpredelnico, ki pa tokrat kontekstu primerno vključuje poleg izvora in razvoja kontinentalne filozofije dogodke in spoznanja iz zgodovine umetnosti in politike ter znova, enako kakor v prejšnjem zvezku, dogajanje s področij znanosti in tehnologije. Res je, da poznamo podobne zbornike in zbirke drugih založb, toda prednost Routledgeevih je gotovo njihova obsežnost in preglednost. Tudi cena je glede na ti lastnosti zmerna ali vsaj nezasoljena. Če se v knjižničnem fondu znajde kakšen tolar, bo v teh zbornikih gotovo dobro naložen. (Tomaž Grušovnik)

Pri tej številki so sodelovali:

Andrej Adam, profesor filozofije na Gimnaziji Ruše
Sandi Cvek, profesor filozofije na gimnaziji Tolmin
Mišo Dačić, profesor filozofije na gimnaziji Kranj
Tomaž Grušovnik, študent filozofije na FF v Ljubljani
Andreja Kališnik, študentka prevajalstva na FF v Ljubljani
Mag. Ivo Kerže, diplomirani filozof in teolog iz Ljubljane
Andreja Kušar, profesorica angleščine na gimnaziji Kamnik
Dr. Marjan Šimenc, profesor filozofije na gimnaziji Bežigrad in glavni ocenjevalec
Mag. Vasja Knežević Štukelj, profesor filozofije na gimnaziji Kamnik
Antonija Verovnik, profesorica filozofije iz Raven na Koroškem
Dr. Janez Vodičar, profesor filozofije na gimnaziji Želimlje
Špela Vodopivec, profesorica filozofije na gimnaziji Bežigrad
Marta Zabret, profesorica matematike na gimnaziji Kamnik

FNM 1/2–2006 (31. številka, 12. letnik)

Revijo izdaja Državni izpitni center, Ljubljana

Izdajateljski svet: dr. Bojan Borstner, dr. Peter Caldwell, dr. Maria Fürst, dr. Anton Jamnik, dr. Jürgen Trinks, dr. Andrej Ule, dr. Pavle Zgaga, mag. Darko Zupanc (predsednik sveta)

Člani uredništva: Mišo Dačić, Alenka Hladnik, Dragica Kranjc, mag. Matevž Rudl, dr. Marjan Šimenc, Antonija Verovnik

Odgovorna urednika: Alenka Hladnik, dr. Marjan Šimenc

Tehnična urednica: Joži Trkov

Jezikovni pregled: Helena Škrlep

Likovno oblikovanje: Barbara Železnik Bizjak

DTP: Peter Škrlj

Naslov uredništva: Državni izpitni center, Ob železnici 16, 1000 Ljubljana, telefon 01/5484600,

telefaks 01/5484601

Tisk: Državni izpitni center

Naklada: 250 izvodov

Revija izhaja dvakrat letno. Letna naročnina je 3200 SIT.

Cena dvojne številke je 1700 SIT.

ISSN 1408 - 8274