



fnm

**filozofska revija
za učitelje filozofije,
dijake in študente**

2024

Vsebina

UVODNIK	3
UČNI NAČRT	5
Sofija Baškarad: Učiti filozofijo ali učiti filozofirati?	5
Tomaž Grušovnik: Filozofija ter vzgoja in izobraževanje za trajnostni razvoj – premislek o negovanju kritičnega mišljenja. Dobre novice!	9
Miha Debenak: Prenova učnega načrta za klasično gimnazijo	14
Marjan Šimenc: Utilitarizem na treh ravneh	18
FILOZOFIJA IN LITERATURA	27
Mateja Gregorič Jagodic: Človek v prelomnem času druge svetovne vojne	27
TEORIJA	38
Andrej Adam: Kapitalizem in razsvetljenstvo: Voltaire, Smith, Burke, Rousseau	38
Andrej Leskovic: O pojmu utopije	51
POUČEVANJE FILOZOFIJE	63
Andrej Leskovic: Filozofija na strehi	63
Miha Vanič: Prvič mentor pri maturi	64
Uroš Lubej: Kako narediti uvod v filozofijo – in jo ohraniti pri življenju? 1. del	67
Katja Huš: Utopija pri maturi	78
FILOZOFIJA IN AKTIVNO DRŽAVLJANSTVO	82
Nina Miri Zalar: Filozofija skozi aktivno državljanstvo, 1. del	82
REZERVIRANO ZA DIJAKE IN ŠTUDENTE	85
Blaž Sušnik: Erazmova Tožba Mirú in težave njegovega pacifizma	85
UNESCOV SVETOVNI DAN FILOZOFIJE 2024	91
Mir, Unescov svetovni dan filozofije, 21. 11. 2024	91
POROČILA	97
Kaj so počeli filozofi sredi Celja?	97

Uvodnik

Ta številka revije zaznamuje obdobje prehoda.

Najprej gre za prehod same revije: revija prehaja od tiskane izdaje na spletno izdajo. Slovo je za marsikoga težko, saj smo vajeni revijo držati v rokah, jo listati, jo postaviti na polico in spet vzeti z nje. A ta prehod je v duhu splošne težnje po digitalizaciji, ki se mu majhna revija težko izogne.

Potem gre za obdobje nastajanja novega učnega načrta, ki je v marsičem tudi prehodno obdobje. To ne pomeni, da bo novi učni načrt kmalu vstopil v veljavo. Ko bo naslednje leto sprejet, bodo še generacije dijakov gimnazijo opravljale v skladu s sedaj veljavnimi učnimi načrti. A vendarle gre za prehod, za poskus misliti in spraviti na papir vse tiste izkušnje, ki so se nabrale v desetletjih dela v skladu s sedaj veljavnim, a na nek način tudi že starim učnim načrtom. Učni načrt se stara hkrati z nami, učitelji. V marsičem se je lepo postaral, potrebuje pa tudi nekatere uskladitve s tem časom in našo današnjo vednostjo.

Nazadnje gre za to, da živimo v prehodnih časih. Evropa, ki se je zavzemala za mir in za dialog, se sedaj zavzema za vojno, ponekod celo za prepoved mišljenja, vsekakor pa je javni diskurz zasičen s sprenevedanji in postaja prostor zamegljevanja, prikrivanja in propagande. Zavzemanje za mir se razglaša za naivno, in to v obdobju, ko je že dolgo jasno, da nove velike vojne, se pravi vojne med jedrskimi velesilami, človeštvo ne bo preživel.

Odgovor na te razmisleke je, da »mi« smo za mir, drugi pa niso zanj. Ko pa vprašamo, kaj smo »mi« naredili za mir, se izkaže, da ta »mi« nima dosti pokazati. In se prej zdi, da je naloga »naših« medijev vojno počasi narediti sprejemljivo za ljudi. Sočasno s procesom normalizacije vojne in razdiranja skupnega prostora refleksije poteka tudi slabljenje demokracije.

To se ne kaže samo v degradaciji ravni javne razprave v številnih državah, temveč tudi v šibkosti demokracij, da bi reševale težave, s katerimi se soočajo. Ljudstvo denimo v naši državi že desetletja tudi na volitvah jasno izraža voljo po krepitevi javnega zdravstvenega sistema, tega pa je z vsako novo vlado manj. Kot da volja ljudstva v sodobnih demokracijah ne pomeni več dosti.

Kakšna je lahko tu vloga filozofske refleksije? Ali lahko filozofija prispeva k temu, da naša kultura ne bo postala kultura vojne? Ali lahko filozofija kot šolski predmet pomaga mladim misliti zmešani svet, v katerega so bili rojeni? To so vprašanja, ki bi si jih morali zastavljati.

Mednje sodi tudi to, ali lahko učitelji filozofije, ki so se skupaj s starim učnim načrtom postarali, še vedno vodijo po poti, ki odpira vrata v večne filozofske teme in najde v tiste, ki so relevantne za mlade. Ena od večnih tem, po eksistencialistih celo prva in glavna tema filozofije, je smisel človekovega bivanja, ki se z vso ostrino zastavlja mladim v temnih časih, ki jih ne zaznamuje le priprava na vojno, marveč podnebno ogrevanje, onesnaževanje, prenaseljenost itd. Ali ostati v klasičnem *carpe diem* ali se angažirati kontra naučenemu, da se nič ne da spremeniti. Ali naj filozofija samo reflektira ali pa naj tudi deluje?

Zdi se, da je za nas profesorje filozofije trenutno mogoče celo več, saj mnogi poučujemo tudi nov predmet oziroma obvezno vsebino aktivno državljanstvo. Nova rubrika te revije je namenjena izmenjavi izkušenj na tem novem področju, ki zagotovo širi doseg gimnazijske filozofije tudi v smislu »upaj si delovati« in ne samo »upaj si misliti«.

Uredništvo

Učni načrt

Sofija Baškarad

Učiti filozofijo ali učiti filozofirati?

Vprašanje, ali naj pri pouku filozofije učimo filozofske vsebine ali naj učimo, kako filozofirati, sodi med ključne izzive sodobnega filozofskega izobraževanja. Na prvi pogled se zdi, da je glavni cilj pouka filozofije podajanje znanja o velikih mislecih, njihovih idejah in teorijah. Vendar pa filozofija v svojem bistvu presega zgolj poznavanje zgodovine idej – gre za metodo mišljenja, ki spodbuja kritično analizo, postavljanje vprašanj in razvijanje lastnih argumentov. Ali naj torej dijaki predvsem spoznavajo dela velikih filozofov ali pa je cilj, da sami pridobijo večšine filozofskega mišljenja in argumentacije? Marjan Šimenc (2018) v knjigi *Nove prakse filozofije* navaja, da je razumevanje poučevanja filozofije (v gimnaziji, na fakulteti) prešlo od filozofske tradicije na filozofska vprašanja, ki si jih dijaki sami tako ali drugače že zastavljajo, zato je potreben nov krog premisleka: kaj je danes filozofija za nas? Po njegovih besedah (Šimenc, 2018) je za učitelje filozofije pravzaprav pravo vprašanje: zakaj je filozofija v gimnaziji, na fakulteti še nujna? To pa nas vodi k temeljnemu vprašanju filozofije, in sicer kaj je dobro življenje, kajti k temu vprašanju inherentno sodijo tudi vprašanja, kako vzgajati otroke, kako poučevati otroke, kaj poučevati in katere vzgojne ideale naj postavimo za temelj. Filozofija kot taka se nahaja na stičišču šole, družbe in vzgoje in je tako še posebej primerna za premislek o možnostih in tveganjih pouka, usmerjenega v razvijanje kompetenc ali v vsebino. Ta dva pristopa nista nekaj novega in sta bila na nemško govorečem področju

predmet razprave v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja v tako imenovani Rehfus-Martensovi kontroverzi, ko so razpravljali o ustreznosti posameznega pristopa za poučevanje filozofije. Rehfus-Martensova kontroverza "Učiti se filozofirati" (Kant) proti "Učiti se filozofije" (Hegel) kaže podobnosti z aktualno razpravo o kompetencah. V zadnjem času se zdi, da se zaradi administrativnih zahtev po objektivno preverljivem (standardiziranem) znanju pogosto vračamo k Heglovemu pristopu, kar znova odpira vprašanje, kateri pristop je bolj primeren. Odpira pa se tudi vprašanje vloge učitelja, saj je po mnenju nekaterih učitelj zgolj prenašalec družbeno verificiranega znanja. Na prvi pogled se to zdi nelogično, saj je, kot je zapisal Damijan Štefanc (2018):

»... v poklicnem in strokovnem izobraževanju kompetenčna naravnost že skoraj dve desetletji vodilo načrtovanja in izvajanja izobraževalnih programov. Prav tako so kompetence vstopile v gimnazijsko izobraževanje. Gimnazijski učni načrti namreč niti ne določajo več standardov znanja, pač pa pričakovane rezultate, ki naj bi bili izpeljani prav iz t. i. ključnih kompetenc. Razumeti je, da kompetence pomenijo sodobno nadgradnjo izobraževanja, ki naj bi bilo tradicionalno zavezano »zgolj« posredovanju in usvajanju znanja, kar v sodobni, 'hitro spreminjajoči se' družbi menda ne zadostuje več. A zakaj se vse bolj dozdeva, da postaja šola – pa čeprav sodobna in usmerjena h kompetencam – vse bolj institucija, ki mlade prikrašuje tako za odlično in poglobljeno znanje kot tudi za kakovostno izobrazbo in – kompetentnost?«

V svoji doktorski disertaciji *Problemi poučevanja filozofije v gimnaziji* Andrej Adam (2016)

navaja, da Marjan Šimenc v knjigi *Didaktika filozofije* (2006) opozarja na nevarnosti ozkega razumevanja poučevanja filozofije v srednjih šolah. Razprave med zagovorniki različnih pristopov, zlasti med problemskim in zgodovinskim, pogosto temeljijo na predpostavki, da je filozofijo v srednji šoli mogoče poučevati zgolj na določen način. Šimenc to stališče označuje kot ozkogledno in nefilozofsko ter poudarja, da je prav to privedlo do »kontroverze zgodovinski/problemski pristop« (Adam, 2016). Marjan Šimenc se zavzema (Adam, 2016) za poglobljeno analizo in preudarek o prednostih ter pomanjkljivostih posameznih pristopov ter o tem, kako so ti pristopi v resnici izvedeni v praksi. V Sloveniji se je zgodovinski pristop večkrat izkazal za površinskega, saj se je osredotočal predvsem na življenjepise filozofov in povzetke njihovih idej, pri tem pa ni bilo dovolj poudarka na razumevanju misli. Šimenc trdi, da je dilema med zgodovinskim in problemskim poukom umetna, saj so argumenti za zgodovinski pristop pogosto dogmatski. Ta pristop se velikokrat konča zgolj pri učenju o filozofiji, ne pa pri samem filozofiranju, ki je po njegovem mnenju bolj upravičeno. Poudarja tudi, da sta odprtost za različne pristope in pripravljenost za kritično ovrednotenje lastnega načina poučevanja bistveni lastnosti resničnega filozofiranja.

Analiza veljavnega učnega načrta za filozofijo

Glavna naloga učnih načrtov je usmerjati pouk, učni načrti obsegajo napotke in navodila za izvajanje pouka posameznih predmetov. Roland W. Henke v svojem članku *Philosophie-Curricula als Instrumente zur Steuerung des Unterrichts* poudarja, da morajo učni načrti filozofije ne le prenašati znanje, ampak tudi spodbujati razvoj ključnih veščin za filozofsko mišljenje. To nas znova vodi k širšemu vprašanju: je primarni namen pouka filozofije učiti filozofijo kot niz vsebin ali učiti, kako filozofirati in samostojno razmišljati?

Henke (2016) obravnava tudi vprašanje standardov in kompetenc v filozofskih učnih načrtih. Izpostavi, da sodobni učni načrti, zlasti tisti, ki so kompetenčno usmerjeni, sledijo modelu, ki določa, katere cilje in kompetence morajo učenci ob koncu izobraževalnega procesa obvladati. Standardi so zasnovani tako, da določajo končne učne izide, vendar puščajo odprte poti do teh ciljev, kar pomeni, da učitelji ohranjajo določeno svobodo pri izbiri metod in pristopov, ki jih uporabijo pri pouku.

Henke (2016) poudarja, da mora filozofski učni načrt opredeliti specifične cilje in kompetence, ki naj bi jih učenci dosegli, vendar opozarja na nevarnost preveč strogih standardov. Preozko definirani cilji lahko omejijo didaktično svobodo učiteljev in možnost prilagoditve pouka specifičnim potrebam učencev. Standardi so tako ključni za zagotavljanje kakovosti pouka in usmerjanje učnega procesa, vendar morajo hkrati omogočati dovolj prostora za prilagoditev in kreativnost v razredu.

ZRSŠ je leta 2020 v sodelovanju z učitelji praktiki in strokovnjaki za posamezna predmetna področja opravil analizo veljavnih učnih načrtov obveznih predmetov v osnovni šoli in gimnaziji (Bačnik in dr., 2020). Pri tem so ugotovili, da je prenova učnih načrtov nujna in bi morala slediti določenim ciljem, kot so zmanjšanje števila ciljev, jasnejša opredelitev ciljev, povezava ciljev s standardi znanja ter posodobitev didaktičnih priporočil in aktualizacija vsebin. Ena ključnih točk analize je bila tudi poenotenje terminologije in večja usklajenost učnih načrtov.

V ospredju analize je bila tudi obravnava učnega načrta za filozofijo. Ekspertna skupina za filozofijo je ocenila, da veljavni učni načrt za filozofijo večinoma ustreza sodobnim standardom, saj spodbuja razvoj kompetenc in medpredmetno povezovanje. Kljub temu pa so bile izpostavljene potrebe po dopolnitvah na določenih področjih. Medtem ko Henke (2016) poudarja, da morajo učni načrti ohraniti ravnovesje med prenašanjem znanja in spodbujanjem

filozofskega mišljenja, je ekspertna skupina izpostavila, da so nekatere vsebine težje uresničljive v običajnem pouku zaradi pomanjkanja ur in velikega števila dijakov v razredu.

Tako kot Henke poudarja nevarnosti preozko definiranih standardov, ki omejujejo svobodo učiteljev, je tudi ekspertna skupina pri ZRSŠ opozorila, da so cilji uresničljivi predvsem pri pripravah na maturo, kjer so manjše skupine dijakov in večji obseg ur. Med splošnim poukom pa so cilji zaradi pomanjkanja časa in raznolikosti dijakov težje dosegljivi. Zato so predlagali, da bi filozofijo uvedli že v 3. letnik gimnazije in tako omogočili dijakom boljši stik s predmetom pred odločitvijo za maturo.

Poleg tega v veljavnem učnem načrtu manjka poudarek na določenih sodobnih temah, kot so okoljska etika, bioetika, multikulturalizem, umetna inteligenca in aktivno državljanstvo. Podobno kot je izpostavil Henke, učni načrti ne bi smeli omejevati didaktične svobode, zato je predlagano, da se te vsebine uvedejo kot izbirne teme. Prav tako je treba termin 'etika' razširiti v 'etika in praktična etika', da se zajamejo aktualna etična vprašanja.

Kot pravi Henke, naj bi učni načrti v filozofiji ohranjali fleksibilnost, zato so predlagane tudi posebne oblike učnih načrtov za umetniške in tehnične gimnazije. Za umetniške gimnazije bi bilo smiselno vpeljati obvezni predmet filozofije umetnosti/estetike, za tehniške gimnazije pa uporabno logiko in kritično mišljenje, kar bi pritegnilo več dijakov k izbiri filozofije.

Prenova učnega načrta za filozofijo

Na Zavodu RS za šolstvo od januarja 2023 do konca leta 2025 poteka obsežna prenova učnih načrtov, vključno z učnim načrtom za filozofijo. Prvi osnutek prenovljenega učnega načrta je bil predstavljen 29. avgusta 2024 na študijskem srečanju učiteljev filozofije, ki je potekalo na I. gimnaziji v Celju. Na tem srečanju so učitelji podali pomembne povratne informacije glede predlaganih sprememb.

Opozorili so, da se osnutek preveč osredotoča na klasične filozofe, kar bi lahko omejilo razvoj filozofskega mišljenja pri dijakih. Namesto tega so predlagali večji poudarek na problemskem pristopu, ki dijake spodbuja k samostojnemu razmišljanju in oblikovanju lastnih argumentov. Čeprav prenovljeni učni načrt prinaša jasnejše standarde znanja, nekateri učitelji opozarjajo na nevarnost stroge določitve tem in ciljev, kar bi lahko omejilo didaktično svobodo in zmanjšalo prostor za filozofsko ustvarjalnost. Poleg tega so bili v osnutku prepoznani problemi, kot so vsebinska preobremenjenost in pomanjkanje ur, kar otežuje uresničevanje ciljev v razredu.

Kljub tem pomislekom pa osnutek prenovljenega učnega načrta ponuja priložnost za prilagoditev filozofije specifičnim potrebam dijakov, z ohranjanjem ravnovesja med učenjem klasičnih vsebin in razvojem kritičnega mišljenja.

Sklep

Razprava o tem, ali naj pri pouku filozofije učimo filozofske vsebine ali filozofiranje, že dolgo spremlja filozofsko izobraževanje. Rehfus-Martensova kontroverza nam pokaže, da oba pristopa prinašata pomembne prednosti in pomanjkljivosti. Heglova ideja o pomembnosti vsebine poudarja pomen tradicionalnih filozofskih teorij, medtem ko Kantovo stališče zagovarja razvijanje kritičnega mišljenja in sposobnosti filozofiranja kot bistvenih veščin za soočanje s sodobnim svetom.

Analiza veljavnega učnega načrta za filozofijo nakazuje potrebo po uravnoteženem pristopu: kombinacija učenja filozofskih vsebin in razvijanja veščin filozofskega mišljenja. Tako bodo dijaki pridobili temeljno poznavanje filozofskih teorij in hkrati razvijali svoje sposobnosti kritičnega mišljenja, kar jim bo omogočilo boljše soočanje z izzivi sodobnega sveta.

Prenova učnega načrta za filozofijo, ki trenutno poteka, je usmerjena k iskanju ravnovesja med obema pristopoma. Z upoštevanjem predlogov

učiteljev, ki opozarjajo na preveliko vsebinsko obremenjenost in potrebo po vključitvi sodobnih tem, bo prenovljen učni načrt bolje prilagojen potrebam dijakov. Tako kot kaže analiza, je ključnega pomena, da učni načrti ohranjajo fleksibilnost, ki učiteljem omogoča prilagoditve glede na specifične okoliščine v razredu.

Odgovor na vprašanje "učiti filozofijo ali učiti filozofirati" tako ni enoznačen – oba vidika sta pomembna. Dijakom je treba zagotoviti temeljno poznavanje filozofskih vsebin, hkrati pa jim omogočiti, da razvijajo filozofske veščine, kot sta kritično mišljenje in argumentacija. To ravnoesje je ključno za zagotavljanje kakovostnega filozofskega izobraževanja.

za udeležence (Strokovno srečanje ravnateljic in ravnateljev osnovnega šolstva, 27, 2018, Portorož). Šola za ravnatelje.

Viri in literatura

Adam, A. (2016). *Problemi poučevanja filozofije v gimnaziji (doktorska disertacija)*. A. Adam. <https://dk.um.si/Dokument.php?id=22661896>

Bačnik, A., Baškarad, S., Bergoč, Š., ... Volčanšek, S. (2021). *Povzetek poročil skupin za analizo učnih načrtov v osnovni šoli in gimnaziji*. Zavod RS za šolstvo. <https://www.zrss.si/digitalnknjiznica/PovzetekPorocilUN/>

Brüning, B. (ur.), Holtzem, J., & Denda, M. (2023). *Fachdidaktik: Ethik/Philosophie Didaktik* (4. izd.). Cornelsen.

Henke, R. W. (2016). *Philosophie-Curricula als Instrumente zur Steuerung des Unterrichts*. V J. Pfister & P. Zimmermann (Ur.), Neues Handbuch des Philosophie-Unterrichts (str. 21–42). UTB Verlag.

Šimenc, M. (2006). *Didaktika filozofije*. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

Šimenc, M. (2018). *Nove prakse filozofije* (2. izd., 1. natis). Pedagoška fakulteta.

Štefanc, D. (2018). *Učenje v središču*: Gradivo

Filozofija ter vzgoja in izobraževanje za trajnostni razvoj – premislek o negovanju kritičnega mišljenja. Dobre novice!

Razprave o vzgoji in izobraževanju za trajnostni razvoj (VITR) se po navadi začnejo s kakšno opazko o antropogeno povzročenem katastrofalnem stanju okolja. Bodisi smo priča prikazom naglega porasta povprečne temperature od obdobja industrijske revolucije naprej bodisi nam razprava postreže s kakšnim drugim podatkom, denimo hitrostjo izumiranja živalskih vrst, ki je primerljiva z velikimi izumrtji iz preteklih geoloških dob, ali z okoljskim odtisom, ki nam pove, kako prekomerno izrabljamo planet in njegove usluge. Osebo sta mi med temi podatki najzanimivejša dva: prvi, ki pravi, da na leto zgolj za prehranske namene pokoljemo več kot 70 milijard kopenskih živali (v Sloveniji enega piščanca na 0,8 sekunde (SURS, 2024)), in drugi, ki prikazuje, da je človek odgovoren za 94 % vse biomase živečih sesalcev. Pozabite torej na sinje kite, slone ali žirafe: večino kilogramov teles sesalcev predstavljajo krave, prašiči in piščanci, medtem ko so se človeška telesa, ki prva pridno pospravljajo, porečila na zajetnih 34 % kilogramov vse biomase sesalcev (Greenspon idr., 2023).

Toda vse to navajanje je v ne nepomembnem smislu pravzaprav postransko. Kot sem že velikokrat poudaril (Grušovnik, 2011; Grušovnik 2012), problem VITR ni manko podatkov, pač pa hotena nevednost (Grušovnik, 2020), torej načrtno izogibanje in zanikanje informacij, ki ogrožajo naš utečen način življenja. Enako problem prookolskega vedenja ni v tem, da čisto okolje ne bi bila naša vrednota (kar je, kot je pokazal že Erich Fromm, posledica človekove biofilije), pač pa v tem, da imamo tudi druge

vrednote, ki so s to v konfliktu in ki jo praviloma nadvladajo. Poglejmo preprost primer: morda sem ljubitelj čiste narave, všeč mi je svež zimski zrak, obožujem visokogorje, a hkrati sem tudi strasten ljubitelj smučanja, ki pa je precej netrajnostna dejavnost, ne samo zaradi posek, ki so potrebne za smučišča in ki zmanjšujejo biotsko raznovrstnost, pač pa zaradi vseh smeti, ki jih proizvede prisotnost turistov v hribih, zaradi potrošnje energije, ki je potrebna za vlečnice, za prevoz in za bivanje športnikov, pa tudi zaradi zasneževanja, ki porablja vodo. Ne gre torej za to, da bi kot ljubitelj smučanja ne cenil narave in ne bi imel pojma o tem, da je ohranjanje narave vrednota, pač pa za to, da je ta moja vrednota v močnem konfliktu z drugo vrednoto: smučanjem. Z vrednoto, ki jo povezujem z nacionalno identiteto, saj denimo intenzivno navijam za naše narodne junake, ki se pogumno in predano spuščajo po beli strmini in so v ponos vsej naciji, hkrati pa jo povezujem tudi z mojo individualno identiteto, s prijetnim, toplim spominom na otroštvo, saj sem s starši okoli božiča počitnice zmeraj preživel v smučarskem letovišču, kar me še danes zaznamuje.

Kaj lahko iz tega zaključimo glede VITR? Vsekakor to, da ta, kot tudi sicer ugotavlja Marjan Šimenc za sodobno moralno vzgojo nasploh (2017), enostavno ne more biti preprost prenos informacij in indoktrinacija v vrednote. Prenos informacij ne more biti zato, ker se posamezniki tem informacijam upremo s hoteno nevednostjo; slepa indoktrinacija v vrednote pa ne more biti zaradi tega, ker problem ni zgoraj omenjeni manko vrednot, temveč dejstvo, da so vrednote v konfliktu. Kar torej potrebujemo namesto slepega sprejemanja podajane, je kritično mišljenje za okoljsko etiko. Transmisijski model poučevanja naj bi tako nadomestilo negovanje sistemskega mišljenja, ki nam pomaga razumeti okoljske izzive v širšem kontekstu. Povedano nazorno: namen VITR ni učenje, v kakšne barve zaboj moramo vreči steklo ali embalažo, pač pa denimo premislek, kakšno problematiko povzroča

proizvodnja odpadkov in kako se ji lahko zoperstavimo. Zato tudi *Evropski okvir kompetenc za trajnostnost GreenComp* sistemsko mišljenje opredeli kot pristopanje k problemu trajnostnosti z vseh strani, upoštevajoč čas, prostor in kontekst. Učenec ob tem razvija spretnosti opisovanja trajnosti kot celostnega koncepta, ki vključuje okoljska, ekonomska, družbena in kulturna vprašanja ter neguje skrb za kratkoročne in dolgoročne vplive lastnih dejanj na druge in na planet (Bianchi, Pisiotis in Cabrera 2022).

Ker se filozofija seveda ukvarja s kritičnim mišljenjem – še več, ker naj bi filozofija pravzaprav bila kritično mišljenje – se torej zdi kot nalašč primerna za VITR; če morda ne v celoti, vsaj v njenih metodah. Učenci in pozneje dijaki naj bi s pomočjo dejavnosti, ki ne temeljijo zgolj na posredovanju ocene posameznega ravnanja, pač pa na samostojni evalvaciji in predvsem iskanju razlogov, zakaj naj bi eno dejanje bilo denimo spornejše od drugega, tako prišli do samostojnega spoznanja moralne (ne)relevance vedenja.

Vzemimo za primer dve dejavnosti: pri prvi morajo učenci razvrstiti na trakce zapisana dejanja (denimo »potovati z letalom na počitnice«, »vreči proč še užitho hrano«, »vreči plastično vrečko med organske odpadke« ...) od tistega, za katerega menijo, da je najbolj problematično, do tistega, za katerega menijo, da je skoraj nedolžno, pri čemer pa ni pomembno to, da zadenejo »pravi« vrstni red (saj takšnega vrstnega reda sploh ni), pač pa da se znajo med seboj pogovoriti in posledično argumentirati, zakaj je njihov vrstni red takšen, kot je. Druga dejavnost je poslušanje okoljske zgodbe in potem iskanje nadaljevanja zanjo, in sicer tako, da se učenci postavijo v enega od štirih kotov učilnice, pri čemer je v vsakem kotu zapisano drugačno nadaljevanje. To storijo v tišini, šele potem, ko se razvrstijo, pa jih pedagog pozove k pojasnitvi odločitve in nizanju razlogov zanjo. Ostali si lahko medtem premislijo in zamenjajo kot.

Na podlagi številnih praktičnih izkušenj z izvajanjem teh dejavnosti za zelo raznoliko populacijo, od osnovnošolcev do študentov in tudi univerzitetnih profesorjev, lahko rečem, da jo udeleženci dojemajo kot zelo osvobajajočo. Všeč jim je, da pri prvi dejavnosti denimo ni »pravega« vrstnega reda ter da lahko sestavijo svojo hierarhijo vrednot in podajo razloge zanje. Tudi če se v skupini ne strinjajo, to ni problem: tisti, ki meni drugače, pač pove, da se s svojo skupino ni strinjal in da bi sam raje videl kakšno drugo ravnanje na prvem mestu ali pač kje drugje. Ideja, ki sem jo pobral od Charlesa Bingham (2005) – ta povzemajoč Hansa-Georga Gadamerja poudarja, da cilj zastavljanja vprašanj niso odgovori, pač pa plaz novih vprašanj, ki se v učencu sproži kot odziv na pedagogov intelektualni stimulus ali dražljaj –, deluje za učence in tudi pedagoge zelo osvobajajoče. Občutek je, kot da jim je z ram padla prisila pričakovanja, da bo učitelj podal »pravi« odgovor in na ta način ocenil njihovo razmišljanje.

Aaampak ...

Vendar pa imajo tovrstne dejavnosti tudi svojo mejo, kot smo lahko najbrž že vsi učitelji filozofije boleče izkusili na lastni koži. Pogosto – ali pa žal celo praviloma – se zgodi, da učenci v trenutku, ko naj bi prebili ideološki zid in stopili na stran kritične teorije, v resnici s svojim razmišljanjem zgolj utrdijo predsodke, ki so jih k dejavnosti že prinesli. Domnevno »samostojni« premislek se izkaže za reprodukcijo občega diskurza, polnega pristranskosti: »Izkaže se, da domnevno lastno izkustvo dijakov, ki ga je treba premisliti, preden gremo naprej, ni močna osebna izkušnja, temveč drobci govora, morda za trenutek ujetega na televiziji ali fragmentarno zapomnjenega iz kakega časopisnega članka.« (Šimenc, 2007, 64) Še več, pogosto to »kritično mišljenje« služi ravno hoteni nevednosti in bežanju pred odgovornostjo: zgornje dejavnosti predvsem pri odraslih velikokrat rezultirajo v apologetično držo do lastnih praks.

Najbolj očitno je to pri vajah iz etike živali: namesto da bi udeleženci na podlagi samostojnega premisleka razkrinkali karnizem (Joy, 2010) kot tisto ideologijo, ki omogoča vsaj industrijsko pridelavo mesa in prekomerno izkoriščanje živali, če že ne njihove instrumentalizacije nasploh, velikokrat podkrepijo svoje navade s tipično ideološkimi argumenti, ki vključujejo sklicevanje na moč (»Tudi levi jejo srne«), ali na različico *tu quoque* argumenta (češ da imajo tisti, ki zagovarjajo pravice živali, tudi sami mobilne telefone in izkoriščajo Afričane), ali na idejo, da je izpostavljanje trpljenja živali zgolj parcialni pristop h kompleksnemu problemu in da zato z opustitvijo uživanja mesa »v resnici« ne naredimo ničesar, ali na vrsto drugih nenavadnih razlogov.¹ Očitno torej je, da zgolj možnost samostojnega razmišljanja sploh še ne privede do tega, kar bi kritična teorija z Maxom Horkheimerjem in Theodorjem Adornom – ali potem kritična pedagogika z Henryjem Girouxom na čelu – pojmovala kot »kritično mišljenje«, torej tisto mišljenje, ki se je sposobno dokopati do ideoloških predpostavk družbenega sistema, ki omogočajo ohranjanje in povečevanje krivičnosti.

Kaj torej storiti? Kako se v pedagoškem procesu dejansko približati »kritičnemu« mišljenju, torej mišljenju bolj v smislu kritične teorije, ne pa zgolj takšnemu ali drugačnemu ustvarjalnemu reševanju problemov, ki sploh ni nujno kritično? Enostavnega odgovora na to vprašanje najbrž ni in verjetno bi storili veliko napako, če bi se tukaj zanašali na kakšno metodo ali algoritem. Kritično mišljenje v filozofskem pomenu pač ni pošteevanka ali deljenje celih števil: gre za analizo pojmov in situacij, ki velikokrat zahtevajo individualen pristop in ne shematizma uma. Na podlagi izkušenj sicer sklepam, da posredovanje vednosti o kognitivni disonanci in hoteni nevednosti sproži nekaj dvigov obrvi in premislekov: kadar so učenci

(predvsem imam tukaj v mislih študente) seznanjeni s teorijami, ki nam prikažejo, da je naše mišljenje motivirano, pri čemer morajo potem sami poiskati motivacije za svoja razmišljanja, se velikokrat utrne kakšna kritična misel. Toda ne zmeraj: v praksi sem žal tudi tu doživel ravno nasproten učinek. Namesto da bi študenti s pomočjo poznavanja teorije kognitivne disonance dekonstruirali predsodke, so jih ravno utrdili: spomnim se takšnega primera s premislekom o migrantih, kjer bi pedagog pričakoval, da bodo, seznanjeni s teorijo kognitivne disonance in hipoteze pravičnega sveta (spontanega pristranskega mišljenja, v skladu s katerim ljudje odgovornost za osebno situacijo radi pripišemo posameznikovim odločitvam, saj nam to daje občutek, da imamo svet pod nadzorom in da se posledično *nam* ne morejo zgoditi takšne slabe stvari, kot so se Sircem ali Iračanom, ki so *slabši* od nas (za pojasnitev hipoteze prim.: Grušovnik, 2020, 231–232)), študenti bolje razumeli položaj pribežnikov, a so namesto tega utrdili svoj predsodek, da »državljeni ne razumejo resnosti migrantske problematike, zaradi katere bi bilo treba zapreti meje«.

Nobenega jamstva torej ni, da bodo s prikazom takšne ali drugačne teorije in s praktično vajo, kjer imajo priložnost samostojno razmišljati, učenci razvili kritično mišljenje v smislu kritične teorije. Osebo mi je še največ uspeha od vseh metod v resnici prinesla igra vlog, ki sicer ni neposredno filozofska metoda: študentje so najbolje razumeli problematiko družbenih razredov in razslojevanja takrat, kadar smo razdelili fiktivni denar peščici posameznikov in s tem na populaciji skupine proporcionalno prikazali realnost nepravilne porazdelitve denarja v globalnem smislu. Prav neverjetno je, kako se tisti, ki dobi fiktivni denar, razveseli, in kako se oni, ki ostanejo brez njega, počutijo prikradžane. Čeprav gre za fikcijo, ima ta izjemno moč in krivica v porazdelitvi se močno občuti na lastni koži.

¹ Za različne argumente proti veganstvu glej seznam na spletni strani *Animot*: <https://www.animot-vegan.com/odgovori-na-ugovore-veganstvu-2/>.

Vsled vsega rečenega bi opozoril, da je sicer plemenita ideja pouka filozofije, ki ga dela drugačnega od pouka ostalih predmetov – to je ideja, da lahko pri filozofiji vsak samostojno razmišlja in da »ni pravih« odgovorov –, resda na eni strani osvobajajoča in za posameznike zelo zanimiva ter privlačna, a je na drugi tudi problematična. Namesto k zavzetemu razmišljanju lahko namreč vodi k občutku nezavezujočnosti in k »anything goes« miselnosti. Ker smo »vsi« že »po naravi« filozofi, je vse, kar rečem, prav. Ker ni nepravilnih odgovorov, so vse izjave resnične. Sam se zaradi tega zelo izogibam poudarjanju relativizma. To stališče namreč sploh ni nekaj, kar bi bilo treba slušateljem predstaviti, temveč nekaj, kar tako ali tako že prinesejo s sabo: v morali oziroma etiki »imajo vsake oči svojega malarja«, vse sodbe so sodbe okusa in vse, kar kdo misli, je pač zanj ali zanj prav. Takšen relativizem je najbrž posledica nepripravljenosti sprejeti odgovornost, strogo vzeto pa je tudi napačen. Vsakič pa me prese- neča, da je težje, kot študentom pojasniti, da so tudi trditve naravoslovnih znanosti postavljene na predpostavkah in niso gotova vednost, pravzaprav prikazati, da »ni vse relativno«. Sam torej nisem naletel na težavo, da bi se študentje (ali tudi dijaki oziroma druge skupine sluša- teljev) premočno opirali na zdravorazumski realizem, zaradi česar ne bi dospeli do filozof- ske refleksije, pač pa prej z nasprotnim proble- mom: že od začetka so zagovarjali popolnoma relativistično in skeptično pozicijo. Pedagoška poteza, za katero se je sicer izkazalo, da je močan protistrup proti relativizmu, je začasni teatralni odvzem telefona ali kakšnega drugega dragocenega predmeta učencu: če je res vse relativno, potem pač morda učenec misli, da je telefon njegov, a jaz mislim, da je moj. Pa kaj! Saj je vse relativno! Ozdravitev učenca od rela- tivizma je po navadi nenadna.

Od zavračanja »pifljanja« do pomena dialoga

Šalo na stran: kar želim reči, je, da filozofija

sicer ponuja številna orodja, ki nam lahko pri- dejo prav pri negovanju sistemskega mišljenja znotraj VITR, ponuja tudi orodja in znanja iz etike, toda gotovosti, da se bodo s takšno ali drugačno *metodo* učenci dokopali do kritične- ga spoznanja, ni in je v pomembnem smislu ne more biti. Sam pedagoški proces zato veliko raje primerjam z umetniškim delom, peda- gogiko pa z estetiko, kot pa z znanostjo ali s tehnologijo.

Morda moramo postati tudi nekoliko skro- mnejši glede pričakovanj učinka pouka filo- zofije: vsi smo osredinjeni na tisto njegovo najplemenitejše poslanstvo, na izoblikovanje samostojnega in avtonomnega misleca, kar je seveda gotovo prav in česar nikakor ne more- mo izpustiti iz rok. Toda po drugi strani je treba vedeti, da je tak cilj težko uresničljiv, pogosto celo za profesorja filozofije, ki je vse življenje posvetil akademskemu naporu. Sam sem bil na filozofskih srečanjih že večkrat priča uglednim profesorjem, ki so imeli zelo nekritične pripom- be: eden od njih je celo verjel teoriji zarote, da Američani niso pristali na Luni. Spet ob drugi priložnosti je neka druga oseba z nazivom rednega profesorja govorila o tem, kako so bili »partizani drugačni od današnjih migrantov, ker so se umivali, ti pa so navadni razcapanci, zato se moramo paziti, da se od njih česa ne nalezemo in zbolimo«. Ironija pa je, da je ta oseba poučevala Horkheimerjevo in Adornovo kritično teorijo. Kar želim reči, je, da je dosega- nje kritičnega mišljenja očitno izjemno težko tudi za rednega profesorja filozofije, ki je vse svoje življenje preživel v akademskem okolju in imel na voljo vse vire, da postane kritični mislec, pa mu to žal ni uspelo. Seveda – kot omenjeno – ne velja vreči puške v koruzo in misliti, da (v najboljšem primeru) s sedemde- setimi urami gimnazijskega pouka ne moremo narediti ničesar glede tega, da bodo učenci postali kritični misleci, a kljub temu moramo imeti realistična pričakovanja in se ne dajati v nič, če nam to zmeraj ne uspe.

Morda pa je vendarle dobro, da učenci vsaj

slišijo za besede »spoznavna teorija«, »ontologija«, »etika vrlin« in za imena »Platon«, »Aristotel«, »Descartes« ter »Kant«, pa *čeprav jih ne razumejo*. Tako vsaj vedo, da ti obstajajo, in morda se k njim povrnejo kdaj pozneje v življenju, ko bo primernejši trenutek. Tukaj nekoliko izzivam s tezo, da bi poleg negovanja kritičnega mišljenja cilj filozofije lahko bilo tudi pač golo seznanjanje z imeni in pojmi, pa *četudi brez razumevanja*. Sam se spomnim, da v srednji šoli nisem dal praktično nič na Dostojevskega, a ime je nekje ostalo in potem, ko je bil čas in ko sem želel v roke prijati roman, sem spontano prišel do knjige *Zločin in kazen*. Če mi ne bi v glavo vtepli tega imena, do njega ne bi prišel. Vem, da je ta misel za številne profesorje filozofije svetoskrunska, vendar pa po drugi strani menim, da jo včasih prehitro odpišemo. Zakaj filozofi kategorično zavračamo »pifljanje«?

Za zaključek bi rad poudaril, da ima filozofija na zalogi še en pristop, ki je morda lahko dobrodošel pri VITR, temelji pa na splošni ideji vloge, ki jo naj v filozofskem pedagoškem procesu igra dialog. Ta je sicer že po Emmanuelu Lévinasu (1998) temelj etičnosti. Tukaj ne gre zgolj za to, da bi skozi dialog morda prišli do kakšnih etičnih spoznanj ali načel oziroma pravil, ki bi jih upoštevali, pač pa predvsem za to, da je dialog mesto, kjer se moram drugemu odpreti, če ga želim sploh slišati. Pogovor kot proces je torej etičen sam po sebi, zato je negovanje kultiviranega dialoga pravzaprav srž moralne vzgoje, v navezavi na VITR pa bi lahko rekli, da je osnovna naloga vzpostaviti dialoški odnos z naravo. Pri tem je naravi in entitetam oziroma bitnostim v njej seveda treba pripisati intrinzično vrednost, ne zgolj instrumentalne, kot je to v navadi za »plitko ekologijo«, ki jo varovanje okolja zanima zgolj zato, ker je to koristno za človeka (prim. Grušovnik 2021, 20–22).

Literatura

- Bianchi, G., Pisiotis, U. in Cabrera, M. (2022). *GreenComp: Evropski okvir kompetenc za trajnostnost*. Zavod RS za šolstvo. <https://www.zrss.si/pdf/greengcomp.pdf>.
- Bingham, C. (2005). The Hermeneutics of Educational Questioning. *Educational Philosophy and Theory*, zv. 37, št. 4, 553–565.
- Greenspon, L., Krieger, E., Sender, R., Milo, R. (2023). The Global Biomass of Wild Mammals. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 120(10). <https://doi.org/10.1073/pnas.2204892120>.
- Grušovnik, T. (2011). *Odtenki zelene: humanistične perspektive okoljske problematike*. Annales.
- Grušovnik, T. (2012). Environmental Denial: Why We Fail to Change Our Environmentally Damaging Practices. *Synthesis philosophica*, zv. 27, št. 1, str. 91–106.
- Grušovnik, T. (2020). *Hotena nevednost*. Slovenska matica.
- Grušovnik, T. (2021). *Osnove okoljske etike*. Pedagoški inštitut in Urad za UNESCO.
- Joy, M. (2010). *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows – An Introduction to Carnism*. Conari Press.
- Lévinas, E. (1998). Dialogue: Self-Consciousness and Proximity of the Neighbor. V E. Lévinas, *Of God Who Comes to Mind* (str. 137–151). Stanford University Press.
- Šimenc, M. (2007). *Didaktika filozofije*. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Šimenc, M. (2017). Moralna vzgoja: prenašanje vrednot in personifikacija morale. *Šolsko polje* XXVII (1-2), 27–44.
- SURS (2024). Zakol živine 2023. Statistični urad RS. <https://www.stat.si/StatWeb/News/Index/12935>.

Prenova učnega načrta za klasično gimnazijo

Klasična gimnazija je ena izmed zvrsti gimnazijski programov, ki ponujajo poudarek na družboslovju in humanistiki. Poleg dveh izbirnih tujih jezikov je obvezna še latinščina in ponekod izbirna celo stara grščina. Čeprav imajo učenci eno uro več zgodovine in filozofije, je lahko njihova usmeritev še zmeraj bolj naravoslovna. V tretjem letniku izobraževanja namreč izbirajo med ponujenimi predmeti in tako vsaj deloma oblikujejo predmetnik po svojih željah. To pomeni, da lahko nadaljujejo v tretjem letniku z naravoslovnimi predmeti ali pa izberejo bolj družboslovno in humanistično oblikovan predmetnik. Neglede na njihovo izbiro pa je filozofije več, kar ponuja učencem in učiteljem priložnost za poglobljen premislek. Tako obstoječi kakor novi učni načrt, ki je še v procesu dokončnega strokovnega oblikovanja, usmerja učitelja, da dodatno uro pouka pri »klasikih« nameni prav antični filozofiji. Poznavanje grške in rimske civilizacije je tudi pri večini drugih učnih predmetov bistveno, saj tvori jedro tega gimnazijskega programa. Ker pa je vpliv antike še kako daljnosežen, je možno zastaviti pouk zelo široko in vsebinsko barvito.

Učni načrt za filozofijo v klasični gimnaziji ali t. i. *modul B* se razlikuje od *modula A* ali programa filozofije za splošne in strokovne gimnazije zgolj v tem, da prvi obsega dodatnih 30 ur pouka antične filozofije, česar v splošnem programu ni. V obstoječem učnem načrtu, sprejetem leta 2008, in v predlaganih spremembah ter dopolnitvah učnega načrta, ki so v procesu oblikovanja, ostaja za »klasike« 105 ur pouka filozofije, torej ena ura več, za »splošno« gimnazijo pa je predvidenih ur 70. Čeprav ostaja časovna razporeditev s prenovo enaka, predlogi v učni načrt prinašajo spremembe tako v

delu *A*, kakor v delu *B*. Jedro prenove je gotovo v tem, da se izpostavi, poleg problemskega pouka, še jasneje tiste vsebine, ki so za dijake ključne na poti spoznavanja filozofske tradicije. To velja za oba modula, pri čemer bo v klasičnem programu še izrazitejši poudarek na obravnavi avtorjev kakor v splošnem delu. Za razliko od obstoječega učnega načrta je v prenovi jasneje opredeljeno, katere vsebine naj učitelj posreduje učencem. Seveda je učitelju lasten način dela še zmeraj zaželen, z mnogoterimi različnimi didaktičnimi pristopi. Z zastavljenimi učni cilji se namreč ne želi omejevat učitelja in učencev na poti njim svojkega mišljenja, vendarle pa je želja, da se pri pouku obravnava tiste avtorje in vsebine, ki so temeljne za vstop v filozofsko mišljenje in pri pouku ne bi smele umanjati. Tako mimo zgodovine idej ne gre. Učitelj bi namreč po novem učnem načrtu predstavil tisti nabor filozofov, ki neizogibno predstavljajo temelje zahodne filozofije, od predsokratikov dalje. Poleg tega pa bi zasledoval tiste cilje, ki bodo dijakom pomagali misliti samostojno. Poznavanje osnov argumentacije je samo del »veščin«, ki jih dijak mora osvojiti, da bodo misli jasneje strukturirane. Seveda lahko učitelj preseže zgolj zdravorazumsko raven razprave tudi brez sklicevanja na »velika imena«, kot so denimo Platon, Aristotel, Descartes, Kant itd., a docela brez njihove pomoči gotovo ne gre. Šele s sklicevanjem na filozofsko tradicijo lahko odpremo miselne svetove, ki bi nam ostali tuji brez teh velikanov. Spoznavanje filozofske tradicije je zelo zaželeno, če ne kar nujno, členjenje učnega načrta na cilje in standarde znanja pa omogoča lažjo orientacijo, da izluščimo, kaj je tisto, kar bi učenci morali spoznati v določenem vsebinskem sklopu.

Kljub razlogom, ki govorijo v prid poznavanju zgodovinske preglednosti filozofskih idej, je vredno biti pozoren na to, da naj poznavanje avtorjev in njihovih idej ne postane edini učni cilj, ki ga zasledujemo pri pouku. Dijaki naj vendarle spoznavajo zgodovino filozofije v »živem« dialogu s sogovorniki iz preteklosti in

poskušajo sami misliti vprašanja, ki so si jih zastavljale »učene glave« že davno pred nami. Obnavljanje filozofskih misli ali t. i. učenje na pamet ima gotovo svoje prednosti, a je prema- lo, če pričakujemo od mladih, naj znajo sami oblikovati racionalno premišljena stališča, ne da bi jih tega naučili v praksi. Naj učenci ne postanejo ponavljalci idej, ki jih morda niti razumeli ne bodo, kaj šele znali uporabiti na relevanten način. Če je v sklopu *etike* poznavanje Kanta za učenca temeljno, to ne pomeni, da je dovolj obnoviti skupek idej, ki jih je učitelj predstavil. Standardi znanja napotujejo na to, da je vredno mladim približati filozofijo na bistveno širše zastavljen način, ki vključuje njihovo aktivno udeležbo pri pouku.

Poleg tega je lahko težava v tem, da je količina obravnavane snovi tolikšna, da učitelju zmanjka časa za utrjevanje, poglobljanje in predvsem širšo obravnavo snovi, ki vključuje aktualizacijo in druge oblike dela, pomembne pri filozofiji. Gotovo je četrti letnik gimnazije časovno tako obremenjen, da je predviden načrt dela skoraj nemogoče izpeljati. Ker je za maturante šolsko leto skoraj mesec krajše od minulih učnih let, je temu treba prilagoditi načrt dela in pričakovanja. Učitelj bo moral znati razporediti delo tako, da bo predstavljena vsebina razpoložljivemu času primerno obravnavana.

Prenova modula B

Pouk v klasični in splošni gimnaziji je pred podobnimi izzivi – učitelj mora najti pravo mero med zgodovino idej in spodbujanjem k samostojnega premisleku. V tem pomenu se prav bistveno modula med seboj ne razlikujeta. Kljub temu pa je klasičen modul bolj v prid zgodovini idej, kakor je to značilno za splošno gimnazijo, če ju med seboj primerjamo. To ne pomeni, da naj učitelj, v didaktičnem pomenu, predava zgolj frontalno, učenci pa morajo osvaja- ti učno snov po njegovem »nareku«. Izbrana filozofska tradicija, ki jo učitelj posreduje učencem, naj ponuja izhodišča za samostojen

premislek, vendarle pa se pričakuje, da učenec antiko dobro pozna, zato mimo zgodovine idej ne gre. Splošnemu programu filozofije je torej pridanih 30 ur pouka za analizo filozofije od njenih začetkov v predsokratskem obdobju do renesanse. Namerno se vsebine s programom splošne gimnazije do neke mere prekrivajo, saj je tukaj priložnost za razširitev premislekov in dodajanje tistih vsebin, za katere bi sicer ne bilo dovolj časa. V prenovljenem učnem načrtu je prvih 15 ur namenjenih predvsem osvetlitvi ontoloških, epistemoloških in etičnih vprašanj do obdobja helenizma. Temu pa je pridanih mnogo izbirnih možnosti. Učitelj si izbere eno in poglobljeno 15 ur obravnava denimo: politično filozofijo, ontologijo, epistemologijo, filozofijo umetnosti, filozofsko kozmologijo, filozofijo religije, etiko itd. Izbirnost omogoča, da učitelj lahko sledi svojemu zanimanju, željam učencev ali celo šolski dinamiki. Poleg tega pa je na voljo še možnost, da namesto ene od izbirnih tem raje poglobljeno obravnavamo predlagano klasično filozofsko delo, naštetu na seznamu. Gre za raznolika filozofska dela, tako po vsebini, kot po avtorjih, učitelj pa naj poglobljeno obravnava eno izmed njih. Seveda je tudi sicer zaželeno delo z besedili, aktualizacija filozofskih misli, kritika argumentov in mnogo drugega, kar lahko mladim približa antično filo- zofijo na njim zanimiv način.

Ker je časa za antiko več kakor v splošnem delu, lahko dijaki spoznajo bolje tiste teme, za katere bi sicer zmanjkalo časa. Začeti je vredno z razlo- gi za vznik filozofije iz *mita* v *logos*, kakor pra- vimo prehodu v racionalno govorico v 6. stole- tju pred našim štetjem na račun Talesa. Vredno je predstaviti na tej poti še Anaksimeneve in Anaksimandrove misli ter ontologijo pitagorej- cev, eleatov, Demokrita in Heraklita. Gre pred- vsem za pojem počela in pojmovanja izvora vsega bivajočega, vprašanje biti, postajanja in gibanja. Seveda je globino razmisleka treba vse- lej prilagajati zmoglostim učencev in časovni razporeditvi učnih vsebin, in če je le mogoče, je vredno, da poslušalci spoznajo različnost

filozofskih idej in da primerjajo ideje med seboj. Verjetno je bolj od predsokratikov za dijake zgovorna misel sofistov, saj je priložnosti za aktualizacijo tukaj še več. Sokratova in Platonova kritika sofizma je še kako pomembna, s tem pa povezava med vednostjo in vrlino ter dialektiko in retoriko. Treba je razumeti pomen relativnosti spoznanja pri Protagori in pomen stavka *homo mensura* ter težave moralnega relativizma. Čeprav je Platonov nauk o idejah, spoznavanju ter dobrem in pravičnem dijakom deloma že poznan, saj je vsebina predstavljena že v sklopu splošnega programa, je vredno vsebino poglobiti in ji posvetiti več časa. Toliko bolj pa je priložnost za Aristotela, za katerega bi sicer verjetno zmanjkalo časa. Aristotelova slika sveta, njegov teleološki pogled na svet, teorija štirih vzrokov in argumentov proti platonističnemu dualizmu ter kritika Dobrega kot ideje bo olajšalo učencem široko razumevanje tega pomembnega misleca. Aristotelovo pojmovanje substance (podstati) in akcidente (pritikline) je prav tako pomembno. Zadnja tema obveznega dela *modula B* je helenistična filozofija. Gre za poznavanje osnovnih miselnih tokov tega časa, z rimsko filozofijo vred, opredeliti pa je treba filozofski skepticizem in dogmatizem ter razumeti filozofijo tudi v pomenu *načina življenja*, kar ni značilno samo za ta čas. Poleg skeptikov naj dijaki spoznajo še stoike in epikurejski nauk v panoramskem pregledu. S tem pa se tudi zaključijo obvezni del *modula B*.

Slediti učnemu načrtu po temah, kakor si zaporedno sledijo, lahko predstavlja za učenca prednost, a obenem tudi napor. Če se denimo Platon obravnava v splošnem delu, t. i. *modulu A*, in kasneje znova v delu B, namenjenem klasični gimnaziji, je lahko to prednost, ker se bo vsebina poglobljala in obnavljala, lahko pa je mladim lažje, če se avtor predstavi naenkrat, na strjen način, ne da bi vsebino razdelili na dve ločeni enoti. Učitelj naj avtonomno presoja o načinu dela, skladno z izbirno temo v nadaljevanju.

Dijaki naj v *antičnem sklopu* dobijo razširjen

vpogled tudi v odmev grške in rimske filozofije na kasnejša obdobja, zato so v izbirnem delu izpostavljeni avtorji do renesančnega obdobja. Filozofija je zaznamovala duh časa, pa naj gre za postavljanje temeljev religioznih prepričanj, kozmologijo, etična načela, politično kritično držo idr. Vredno je, da dijaki to vlogo tudi poznajo, pa naj gre za politično filozofijo, ontologijo, epistemologijo, filozofijo umetnosti, filozofsko kozmologijo, filozofijo religije ali etiko. Izbirne teme so izrazito povezovalne, ne le s splošnim modulom, pač pa tudi medpredmetno, pa naj gre za pouk matematike, fizike, psihologije, latinščine in drugih predmetov, kar učencem ponuja široko razumevanje korenin naše civilizacije. Poleg tega pa je možnost povezovanja s skupnimi cilji: zdravim načinom življenja, skrbjo za ljudi in okolje, politično odgovorno držo, sposobnostjo abstraktnega mišljenja in drugimi prečnimi kompetencami.

Izbirna tema lahko dopolnjuje vsebino, ki jo dijaki že poznajo iz *modula A*, lahko pa je zanje novost in s tem razširitev znanja. Ker se nekateri avtorji izpostavljajo v različnih temah, je mogoče razporeditev ur zastaviti tako, da se predstavi misel po učnem načrtu, kakor si sledijo teme, lahko pa učitelj združuje vsebine in predstavi denimo *etiko* na strjen način, torej združi ure v splošnem in klasičnem delu ali pa kako drugače zastavi pouk, da bo dijakom vsebina kar najbolj razumljiva.

Izbirni del modula

Obveznemu delu je pridanih 6 izbirnih tem, med katerimi učitelj izbere eno ali se odloči za klasično filozofsko delo s seznama. V nadaljevanju izpostavljam ključne vsebinske poudarke za posamezne teme. S seznamom je mogoče izbrati *filozofijo umetnosti*, ki sicer nima svojega rojstnega mesta v antiki, a so premisleki o *estetiki* praviloma premalo tematizirani pri pouku. Pitagorejsko prepričanje, da se v naravi skriva harmonija, ne spodbuja zgolj *estetskih* in *ontoloških* izhodišč za premislek o naravi

bivajočega, marveč prebuja celo *etiški* ideal – biti vrl, v pomenu prave mere strasti. Priložnosti za analizo umetniških del s pomočjo filozofskih idej je veliko tudi zato, ker je filozofija prav neposredno sooblikovala umetniško dejavnost, ob tem pa nam vsekakor omogoča njeno kompleksnejše razumevanje. Od Platonovega izгона umetnikov iz idealne države in njegove uporabe mitološke govornice, ko poskuša misliti *bit* bivajočega, pa Aristotelovo pojmovanje *mimesis* in *katarze* ter mnoge druge misli v času srednjega veka in renesanse omogočajo mladim kompleksno razumevanje umetnosti. Nič manj izvirna izbira ni *filozofska kozmologija* ter vprašanje, kaj je izvor vsega, kar je in biva. S pomočjo predsokratikov, ki odpirajo velika ontološka, epistemološka in druga filozofska vprašanja, na katera so odgovarjali kasneje Platon, Aristotel in drugi, lahko mislimo kozmološka vprašanja drugače, kakor so dijaki tega vajeni pri pouku fizike. Različni načini raziskovanja kozmosa filozofijo povezujejo z matematiko, umetnostjo, fiziko, religijo ter drugimi področji in znanostmi, ki nam pomagajo odstirati naravo vsega bivajočega. Zaželeno je izpostaviti, kako je filozofija temeljno zaznamovala razumevanje kozmosa, zato mimo velikih imen, med katerimi so Platon, Aristotel, Ptolemaj, Kopernik, Galileo itn., ne gre. S to temo pa je gotovo povezana tudi *filozofija religije*, ki nas vrača v same začetke antične pisane kulture – k *mitološki* govornici in filozofski tematizaciji *božjega*. Pitagorejsko očiščevanje duše, Platonovo pojmovanje posmrtnega življenja in spoznavanje kot spominjanje so samo nekatera od pomembnih izhodišč za premišljevanje o religioznih vprašanjih. Da je mogoče misliti božje na mnogotere načine, pa gotovo dokazuje Giordano Bruno s svojim *panteizmom*. Prepletanje z *ontologijo* je stalnica pouka, v tem sklopu pa lahko dijaki še bolj poglobljeno spoznajo temeljne ontološke koncepte in vprašanja Parmenida in njegovega monizma, Platonove in Aristotelove ontološke poudarke ter stoiški materializem in atomizem. Ontologija Akvinskega, v razlikovanju med

snovjo in obliko ter potencialnostjo in aktom ter bistvom in bivajočim ter Ochamov nominalizem še razširja premislek. Med izbirnimi temami, sorodnimi ontologiji, je *epistemologija*. Kritično in samostojno razmišljanje o temeljnih vprašanih spoznavne teorije od antike do srednjega veka, v odnosu med vero in razumom, pa načelo Ockhamove britve, razlikovanje med razumnim in umnim mišljenjem in mnoga druga vprašanja in teme razlagajo vlogo spoznanja v širokem pomenu. V pomoč pa so lahko Protagora, Platon, helenistični skeptiki itd. Med izbirnimi temami sta ostali še *etika* in *politična filozofija*. Čeprav je za etiko že v rednem, splošnem delu, namenjen čas, lahko učitelj vsebino še bolj poglobljeno razdeli v antičnem sklopu: od pojmovanja vrlin v predsokratskem obdobju, do Platonovega in Aristotelovega pojmovanja in helenističnega razumevanja pri epikurejcih in skeptikih, pa vse do srednjeveške in renesančne misli o dobrem v praktičnem etičkem pomenu. *Politična filozofija* se do neke mere prekriva z etiko. Pojmovanje družbenih slojev v Platonovi idealni državi in vloga filozofov voditeljev ter različne oblike vladanja in njihove prednosti ter slabosti, pa položaj žensk v Platonovi politični misli so samo nekatera izhodišča za premislek. Razumevanje povezave med spoznavno teorijo in Platonovo politično mislijo ter primerjava države s človeško dušo in njej pripadajočimi vrlinami še razširja premislek. Aristotelova politična misel, pomen zakonov in oblike vladavine, Aristotelov teleološki koncept dobre države, pomen vrline in izobraževanja za politično skupnost nadgrajuje razumevanje velikih klasikov o politični misli. Vredno je spregovoriti še o helenistični in latinski politični misli ter naravnih družbenih zakonih pri Ciceru. Spoznati je vredno še srednjeveško politično misel in razlikovati med dvema državama, zemeljsko in božjo v Avgustinovi misli ter spregovoriti o renesančni politični misli ter tako skleniti še zadnjo od izbirnih tem.

Didaktični predlogi za klasike: filozofska ekskurzija

Pouk je lahko bolj zanimiv, če se »filozofiranje« ne izvaja zgolj v šolskih klopeh, marveč tudi kje drugje, denimo na ekskurziji po Sloveniji in drugod. Gre za drugačen pristop k poučevanju, kar je lahko vsebinsko bolj slikovito, v primerjavi z običajnim delom v razredu pa gotovo mladim bolj zanimivo. Poleg tega so lahko ekskurzije, v sodelovanju s kolegi z drugih predmetnih področij, neizčrpen vir vsebinskih prepletanj. Poleg popotovanj po Sloveniji je lahko v sosednjih državah, denimo v Italiji, zelo veliko možnosti za filozofiranje na »terenu«. Antično filozofijo je mogoče predstaviti v Italiji ali Grčiji, če izpostavim zgolj ti dve državi, na mnogotere načine. Pravzaprav lahko vse izbirne teme v novem učnem načrtu, ki napotujejo k analizi antične, srednjeveške in renesančne filozofije, obravnavamo na poti, pa naj gre za Toskano in Firence, Rim, Atene itd. Z obiskom rojstnih krajev filozofov in nasploh pomembnih intelektualcev preteklega časa, z analizo vsebine umetniških del, občudovanjem narave in še bi lahko naštevali možnosti, ki lahko mladim približajo filozofijo na drugačen način.

Marjan Šimenc

Utilitarizem na treh ravneh

Učitelji filozofije se večkrat znajdemo v dilemi, kaj pravzaprav zahtevati od posameznih dijakov. Po prvem letu poučevanja nam počasi postane jasno, kaj od njih pričakujemo. To pomeni, da vemo, kaj si želimo, da dijaki poznajo in razumejo. In zgodi se, da kak dijak s svojo širino znanja, intenzivnim zanimanjem in globino poznavanja preseže naša pričakovanja. A takih dijakov ni veliko. Je pa več tistih, ki med letom ne delajo dosti, z enim ušesom spremljajo pouk in jih zanima samo, da bodo predmet opravili. Pri njih imamo več težav z opredelitvijo, kaj je pravzaprav tisto minimalno, kar se res morajo naučiti, in kaj je tisto bistveno, kar le morajo razumeti, da bodo pri našem predmetu dobili pozitivno oceno. To je vprašanje, kaj je tisti minimum, ki jim ga želimo posredovati, oziroma kaj je tisti minimum, glede katerega ne smemo popustiti. Pri tem je bistveno, da ne želimo samo, da se nekaj na hitro naučijo, čeprav je včasih tudi to težko doseči, temveč mislimo, da bi morali nekatere stvari tudi razumeti. Pri tem nujno potrebujemo razumevanju nam gre največkrat za uvid, ki je specifičen za filozofijo, uvid, ki filozofijo loči od zdravega razuma in vsakdanjih trivialnosti.

Zahteva, da vsi dijaki nekaj substančnega »odnesejo«, in sprijaznjenost s tem, da vsi ne bodo poznali vsega, s čimer se na urah ukvarjamo, zastavlja vprašanje, ali naj bomo pri pripravi pouka na to posebej pozorni. Ali naj svoj pouk bolj prilagodimo temu, da bomo lahko z njim dosegli več ciljev: najprej, da vsi dijaki obvladajo tisto minimalno; nato, da večina dijakov doseže več kot zgolj minimum; in končno, da pouk kljub temu ostane izziv tudi za najboljše dijake. Pri tem ne gre samo za to, da pouk s tako imenovano notranjo diferenciacijo prilagodimo sposobnostim dijakov in da za vsako raven sposobnosti ponudimo nekaj, temveč tudi za to, da pouk prilagodimo različnim ravnam interesa in motivacije dijakov.

Naj težave, ki so s tem povezane, ponazorim z dvema (nekoliko prirejenima) anekdotama. Nista iz gimnazije, temveč s fakultete, a odražata podobne težave. V letošnjem izpitnem roku sem imel opraviti s študentom izbirnega predmeta, ki je predpisano izpitno literaturo, namenoma zelo skrženo, da ne bi študenti zaradi obsega naložene študijske literature ostali samo na površini, poznal res zelo površno. Ker z znanjem nisem bil zadovoljen, vendar pa ga nisem hotel grobo odpraviti, sem rekel: »Kar ste povedali, je res pomanjkljivo in na zelo osnovni ravni. Sicer bi vam za to lahko dal oceno 6 ...« – in preden sem uspel nadaljevati, me je študent prekinil, kot sem želel, da me prekine, ni pa povedal tistega, kar sem pričakoval. Rekel je: »Super, šest popolnoma zadošča.« Sam sem pričakoval, kar se mi je do zdaj na filozofiji še vselej zgodilo, da se bo strinjal z mano, obljubil, da se bo študija bolj resno lotil in bo na izpit prišel še enkrat. In moja pričakovanja so ostala razočarana, mi je pa dogodek ostal v spominu in mi dal misliti. Druga anekdota je prav tako letošnja. Študent mi spomladi pošlje svojo nalogo in zapiše, da stvar res ni najboljša, a da ima veliko dela, zato nima časa, da bi ga še vlagal v nalogo, tako ali tako pa ga zanima samo ocena šest, zato pričakuje – je bilo nekako implicitno –, da mu ne bom nalagal množice dopolnil in popravkov, temveč bom nalogo z vsemi njenimi nepopolnostmi preprosto sprejel. Če je v prvem primeru morda šlo tudi za sposobnost oziroma manjšo sposobnost kandidata, je v tem primeru šlo predvsem za motivacijo. V nalogo študent ne bi več vlagal svojega časa in energije, od mene pa je pričakoval, da mu ne bom nasprotoval. Kar nekako ustreza pričakovanju nekaterih dijakov, ki bi s filozofijo opravili s čim manj truda po liniji najmanjšega odpora.

En odgovor na ta skržena pričakovanja je dijakom pokazati, kako jih filozofija in posamezne teme v resnici zanimajo, čeprav se tega še ne zavedajo. In vztrajati, da interesa za nekaj, česar sploh ne poznajo, niti ne morejo imeti. Da pa bo interes prišel, ko bodo stvari bolje

spoznali in se z njimi začeli ukvarjati. Ta argument na načelni ravni drži. Govor, kako moramo izhajati iz interesov učenca, pa spregleda, da ti interesi niso fiksni. Cilj šole je tudi, da se otroci srečajo z različnimi stvarmi in da se v njih počasi prebudi zanimanje zanje. In del splošne izobrazbe je tudi to, da spoznamo marsikaj, kar nas sicer nujno ne zanima, a je potrebno, če hočemo biti nekoliko razgledani v svetu. Tako da ni nujno, da učence zanima vse, česar se v šoli naučijo, in šola ne uči samo tistega, kar učence zanima. Drugače bi šolski predmetnik postal seznam krožkov in bi denimo učilnice za matematiko potrebovale precej manj stolov, kot jih imajo zdaj.

Če poskušamo pouk prilagoditi različnim sposobnostim in interesom dijakov, se zastavi vprašanje, kako to storiti. Cilj se zdi dokaj jasen: maksimirati znanje in razumevanje vseh dijakov. Če dijake pri filozofiji grobo vzeto razdelimo na tiste, ki skušajo samo opraviti letnik, tiste, ki jih filozofija zanima, in »tiho« večino dijakov, dobimo tri skupine. Zastavi se vprašanje, kako s poučevanjem doseči, da bodo vse tri skupine pridobile čim več. Da bodo tisti, ki hočejo samo opraviti predmet (moj študent, ki si želi samo oceno 6), dobili zadostno osnovo v filozofiji in pouk ne bo šel preprosto mimo njih, da pa to ukvarjanje z nezainteresiranimi dijaki ne bo šlo na škodo tistih, ki so pripravljeni pri filozofiji delati toliko kot pri drugih predmetih, še manj pa na škodo tistih, ki bi si od filozofije, z nekaj naše spodbude in pomoči, morda želeli čim več.

Najbolj preprosta rešitev bi bila, da imamo za vsako skupino poseben pouk: s tako diferenciacijo vsaka skupina dobi pouk, ki ga potrebuje, da bo uspešna. Tako bi vsaka dobila sebi primerna vprašanja, posebej zanje izbrane odlomke besedila itd. Taka diferenciacija je mogoča pri maturi. Takrat imamo priložnost, da z najboljšimi in najbolj motiviranimi dijaki, se pravi s tistimi, ki jim je filozofija tako blizu in jih tako zanima, da so jo izbrali za maturo, delamo v posebni skupini, ločeno od manj motiviranih in

manj sposobnih dijakov. Zavedam se, da ta opis ne ustreza realnosti: v maturitetni skupini niso nujno najbolj sposobni dijaki, presenetljivo niti ne nujno najbolj motivirani, a maturitetna skupina je vendarle primer, kako pouk dejansko prilagajamo posebni skupini dijakov. In vemo, da ne gre samo za drugačno skupino, temveč tudi za dodatne vsebine, predvsem pa za več časa za poglobljeno delo. Tako se zaradi manjše skupine in drugačnih vsebin lahko naše delo prilagodi zaradi drugih razlogov: ne zato, ker imamo v skupini najboljše in najbolj motivirane dijake, temveč morda zato, ker v takih okoliščinah lahko pridejo bolj v ospredje tudi cilji filozofije, za uresničevanje katerih med rednim poukom ni priložnosti.

Najbolj enostavna rešitev za heterogenost dijakov je tako pouk, prilagojen različnim skupinam. Pouk sicer obsega marsikaj, naše spraševanje, premislek, predrazumevanje, izbor besedil, voden pogovor, a tisto, kar se bo predvsem razlikovalo, ko bomo preverjali znanje, je obseg in poglobljenost znanja dijakov. In to je v neki meri odvisno od naše razlage. Na osnovni ravni manj poznavanja in osnovno razumevanje, na višji ravni obširnejše poznavanje in bolj poglobljeno razumevanje. Razumevanje seveda ni odvisno samo od tega, kar vključimo v svojo razlago, temveč tudi od drugih elementov pouka, se pravi od tega, kar bomo pri pouku skupaj z dijaki naredili z našo razlago. In naša razlaga tudi ne bo prišla v enem kosu, temveč bo razporejena in vgrajena v različne dejavnosti. Tako da je primer razlag, ki ga bom predstavil v nadaljevanju, samo logični konstrukt, ne pa razlaga, ki jo bo učitelj zares izvedel pri pouku.

A morda je taka členitev koristna pri razmisleku, kaj se pričakuje od posamezne skupine dijakov. Če tega razmisleka ne opravimo, se nam lahko zgodi, da bo tisto osnovno znanje, ki ga dijaki »odnesejo« iz gimnazije, prešibko. Ali pa bodo vsi dijaki imeli nerealistično visoke ocene (kot je poročal moj študent: »Vsi smo imeli 4 ali 5 pri filozofiji!«). Če ne drugega, lahko ta

poskus pokaže, da je mogoče imeti tri ravni zahtevnosti, pri čemer najnižja raven vendarle vsebuje kar nekaj vsebinskega poznavanja, ne pa zgolj »prazno piflarijo«.

Ta premislek o različnih zahtevnostih pa ima še drug povod, ne samo osebnih izkušenj s poučevanjem. Novi učni načrti morajo vsebovati standarde znanja. In da stvar ne bi bila preveč enostavna, zahtevajo dve vrsti standardov: minimalni in »običajni«. Ta novost ni stvar izbire, temveč je predpisana, zato se bomo morali pri pisanju in izvajanju učnega načrta neizogibno bolj podrobno kot do zdaj ukvarjati z vprašanjem, kaj naj dijaki znajo in kako to preveriti.

Na primeru utilitarizma bom poskušal pokazati, kako bi lahko vsako podtemo učnega načrta obravnavali na več ravneh. Sam bom predlagal tri ravni: osnovno, poglobljeno in razširjeno. Prva raven, ki jo morajo osvojiti vsi dijaki, temelji na opisu in zgodbi; razlaga je sestavni del zgodbe, sama pa ni v osredju. Opis, zgodovinski kontekst, osnovni opis teorije, ne pa podrobna razčlemba. Druga raven v ospredje postavi razlago in argumentacijo, se pravi notranjo poglobitev in razširitev. Tretja raven pa vpelje tudi raven evalvacije, kritike in razvoja teorije, se pravi zunanjo razširitev in poglobitev.

Seveda lahko rečemo, da so vse tri ravni namenjene vsem učencem, vendar se zdi smiselno poudariti, da morajo prvo raven doseči vsi dijaki, tretja raven pa je namenjena predvsem najbolj zainteresiranim. Tako v didaktičnih priporočilih damo učiteljem oporo za bolj diferenciran pouk, pa tudi maneverski prostor, da se sami odločajo, kako obširno bodo obravnavali posamezno tematiko in koliko časa bodo posvetili posamezni ravni, delno pa tudi temu, kaj bodo vključili v posamezno raven. S tem razbremenimo osnovni učni načrt in nam vanj (v obliki razčlemba ciljev in standardov znanj) ni treba podrobno vpisovati, kako naj učitelj razloži posamezno filozofsko teorijo. Te podatke delno dobi v didaktičnih navodilih, delno pa

je to stvar njegove presoje v konkretni situaciji.

Utilitarizem: osnovni poudarki

Utilitarizem je moralna teorija, ki jo je zasnoval Jeremy Bentham (1748–1832). Ime je dobila po latinski besedi *utilitas*, koristnost. Bentham je bil angleški filozof in družbeni reformator. Prizadeval si je zlasti za spremembo angleškega pravnega in kazenskega sistema. Njegov oče je bil pravnik in od sina se je pričakovalo, da nadaljuje družinsko tradicijo. Toda med študijem prava je Bentham postal razočaran nad zastarelim angleškim pravosodnim sistemom in se začel posvečati vprašanju, kakšen bi bil pravičen pravni sistem, kar je postala osnova njegovega raziskovalnega dela. Tako v središču njegovega filozofskega proučevanja najdemo pravo, ekonomijo in politiko, vse skupaj pa je povezano z vprašanjem, kako zasnovati dober pravosodni sistem. Zato je Bentham potreboval merilo, s katerim bi lahko ocenjeval pravni sistem, našel pa ga je v načelu koristnosti, in sicer koristi za vse ljudi. Ta kontekst je pomemben, saj opozori, da Bentham ni bil nezainteresiran teoretik z nekaj nenavadnimi idejami, temveč mislec, ki je svojo teorijo razvil, da bi reformiral obstoječo družbo in prispeval k izgradnji boljše sveta.

Izhodišče za družbene spremembe je Bentham razvil v delu *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ki ga je napisal leta 1780, objavil pa šele v letu francoske revolucije, leta 1789. Pisal je torej v obdobju družbenih pretresov v Evropi in iskanja boljše ureditve družbe. V delu opredeli načelo koristnosti (*principle of utility*), ki kot kriterij dobrega delovanja postavi sposobnost dejanja, da prispeva k povečevanju sreče. Sreča je opredeljena preprosto kot ugodje (*pleasure*) in odsotnost bolečine, se pravi kot nekaj, kar ljudje neposredno doživljajo, občutijo. Primarni cilj Benthama je bil torej spodbuditi družbene reforme, ki bodo odpravile zastarele institucije in postopno vodile, brez velikih pretresov, do nove družbe,

pri čemer bodo imeli korist vsi ljudje. Njegov utilitarizem je vodilo za racionalno spreminjanje družbe, racionalno delovanje posameznikov, ki bi jih vodil izračun srečnosti, pa bi postopno vodilo k bolj srečni družbi. Benthamu imamo zato lahko za razsvetljenskega misleca, ki hoče družbeno realnost spremeniti tako, da bo ustrezala umu.

Po utilitarizmu je moralno tisto delovanje, ki prinese največ sreče največjemu številu ljudi. Ko so med zdaj že skoraj pozabljeno epidemijo covid-19 utemeljevali nujnost cepljenja z argumentom, da ima cepljenje sicer lahko škodljive posledice za nekatere ljudi, da pa v celoti prinese več dobrega kot slabega, so cepljenje utemeljevali z utilitarističnim načeli. Pogosto so tudi naše intuicije ob moralnih dilemah take, da sledijo utilitarističnemu razumevanju morale. Ko so soočeni z miselnim eksperimentom, ki je znan po imenu »trolley problem«, številni posamezniki svojo odločitev, da žrtvujejo enega, da bi rešili množico, gradijo na tem, da je bolje, če umre manj ljudi, kar je oblika utilitarističnega izračuna.

Razširitev in razlaga

Bentham torej hoče prispevati k dobri družbi s pomočjo razuma in dobrih zakonov. Dobri zakoni bodo prispevali k več sreče v družbi. To lahko dosežemo z analizo obstoječe realnosti in umno zasnovo boljše realnosti. Cilj je osnovati zakone na načelih dobre družbe, ki jih postavi um, tako da ni več prioriteta zvestoba tradiciji in starim zakonom, ki ne ustrezajo več sodobni družbi.

Privlačnost utilitarizma je njegova preprostost: poda enostaven kriterij za rešitev moralnih dilem in moralno presojanje. Dejanja so dobra ali slaba glede na to, ali večajo ali manjšajo splošno srečo. Vsi se strinjajo, da je sreča dobra. In večina se strinja, da ni prav biti sebičen in se ne meniti za druge ljudi. Zato je utilitarizem lahko razumljiva teorija: izračun sreče se zdi intuitiven in zdravorazumski.

Utilitarizem torej v ospredje postavlja količino sreče. Moralna vrednost dejanja je odvisna od količine sreče, ki jo proizvede. Bistvena značilnost utilitarizma je, da pri izračunu količine sreče ne šteje samo posameznik, ki deluje, temveč vsi posamezniki, na katere njegovo dejanje vpliva. Po utilitarizmu je moralno tisto dejanje, ki prinese največ sreče največjemu številu ljudi. To pomeni, da je moralnost dejanja relativna – »najbolj« meri na druga dejanja, ki so na voljo. Potencialno moralno dejanje postane nemoralno, če se najde kako drugo dejanje, ki prinese več koristi. Moralno delovanje ne meri samo na srečo posameznika, ki deluje, temveč na srečo vseh, ki jih dejanje zadeva, tako da se mora tisti, ki deluje, odpovedati lastni sreči v korist sreče večine, če izračun pokaže, da več celokupne sreče prinese dejanje, ki delujočemu ne prinese ugodja, temveč neugodje.

Utilitarizem utemeljuje etiko na značilnostih sveta (dejstvo, da nekaj ljudem prinaša ugodje, nekaj drugega pa neugodje, spada med značilnosti sveta), tako da je oblika naturalizma. Iz (domnevne) narave ljudi (ljudje težijo k ugodju in se izogibajo neugodju) sklepajo na to, kaj moramo storiti. Utilitarizem lahko klasificiramo tudi kot obliko konsekvencializma, kar pomeni, da moralno vrednost dejanja določajo njegove posledice (konsekvence). Če izbiramo med dvema dejanjema, nam morala narekuje, naj izberemo dejanje, ki prinese največ dobrih posledic. Utilitarizem je egalitarna teorija: sreča vsakega posameznika šteje enako. In ni egoistična teorija: sreča posameznika, ki deluje, je sicer pomembna, vendar ni nič bolj pomembna kot sreča drugih posameznikov.

Bentham predstavi dodatne opredelitve, ki pomagajo razumeti njegovo razumevanje sreče in izračuna sreče. Predlaga sedem opredelitev oziroma značilnosti ugodja: intenzivnost, trajanje, gotovost/negotovost, bližina in oddaljenost, plodnost, čistost, obseg.

Ključna ideja je, da je mogoče ugodje in bolečino meriti. Ugodju in bolečini lahko prisodimo

numerične vrednosti glede na intenzivnost in trajanje ugodja oziroma neugodja. Ta ideja se zdi drzna. Pitje mrzle limonade na vroč poletni dan je težko primerjati že s pitjem limonade na megleno jutro, kaj šele s pitjem piva. A Benthamova ideja je prav ta: da je mogoče različne dogodke med sabo primerjati. To ne pomeni, da pitje piva vselej šteje denimo tri enote ugodja, saj pivo nekaterim prija, drugim pa ne. Pomeni pa, da lahko nekako primerjamo različna ugodja (različnih ljudi): lahko na primer rečemo, da mi kremna rezina prinaša enako količino ugodja kot aperol, da je občutke ugodja mogoče kvantificirati, jih tako primerjati med sabo, seštevati, odštevati in izračunati končne vsote.

Ko si pogledamo Benthamove opise sreče/ugodja, sta intenzivnost in trajanje ugodja lahko razumljivi kvaliteti. Tretji element, gotovost oziroma negotovost, govori o verjetnosti, da bo neko dejanje imelo določene posledice. Bližina oziroma oddaljenost govori o tem, ali neka posledica dejanja neposredno sledi iz dejanja, ali pa dejanju sledi pozneje. Dolgoročne posledice dejanja so povezane s plodnostjo dejanja. Plodnost govori o verjetnosti, da bodo ugodjem, ki so posledica nekega dejanja, sledila pozneje še druga ugodja. Prijeten dogodek takoj prinese ugodje, prinaša pa lahko ugodje še pozneje, ko se spomnimo nanj. Vidimo pa, da bi lahko kriterij plodnosti zapletli: nekatera dejanja spremenijo svet tako, da svet postane tak, da omogoča še več dejanj, ki prinašajo ugodje. Tako bi lahko rekli, da ne gre samo za ugodje, temveč tudi za priložnosti za nadaljnja dejanja, ki prinašajo nadaljnja ugodja, ki jih dejanje ustvarja. Čistost ugodja meri na to, da izkustvo ugodja ne bo vodilo do izkustev neugodja. Veselo druženje ob pijači, ki prinaša veliko ugodja, lahko naslednji dan prinese neugodje. Vidimo, da ima isto dejanje kratkoročne in dolgoročne posledice. Lahko bi rekli, da gre za tok posledic in da se čistost nanaša na strukturo tega toka. Ugodje je bolj čisto, če si različne vrste posledic ne nasprotujejo. Obseg

se nanaša na število ljudi, na katere bo posamezno dejanje vplivalo. Zato je treba upoštevati celotni tok posledic, in sicer za vse ljudi, na katere je dejanje vplivalo.

Čeprav se lahko zdi, da je primerjava različnih ugodij nemogoča naloga, se vendarle zdi tudi, da to počnemo ves čas. Posameznik se denimo odloča, ali bo šel s prijateljico v kino ali bo ostal doma in bral knjigo Draga Jančarja ali pa bo šel s kolegi na pivo. Ker je sposoben sprejeti odločitev, kaj bo naredil, je očitno sposoben različna možna dejanja nekako primerjati med sabo – to pomeni, da je bil sposoben primerjati tisto, kar se na prvi pogled zdi neprimerljivo.

Na sodobno razumevanje utilitarizma je močno vplival John Stuart Mill, zlasti s spisom *Utilitarizem*, napisanim leta 1863, torej skoraj stoletje po Benthamovem delu. Benthamov kvantitativni hedonizem je nadgradil z opozarjanjem na kvaliteto ugodja. Opozarja, da ugodje ni vse, da je doktrina, ki upošteva samo ugodje, primerna le za svinje (ali kot je rekel Aristotel dve tisočletji prej: za živino na paši). Ljudje smo kompleksna bitja in tudi naše sposobnosti so številne, tako da našega ravnanja ne moremo zvesti na iskanje ugodja.

Za razumevanja Millovih pogledov je pomemben tudi spis *O svobodi* (1859), v katerem kritizira družbo, ki spodbuja konformizem, in zagovarja osebno svobodo posameznika. Poseganje drugih in države v življenje posameznika je dovoljeno samo v obrambi pred škodo, ki bi jo posameznik povzročil drugim. Paternalistični posegi v življenje posameznika, da bi ga naredili boljšega, tako niso dovoljeni. Zato bi lahko rekli, da iz Millovega dela sledi, da ni pomembno samo ugodje, njegova kvantiteta in kvaliteta, temveč tudi svoboda posameznikov.

Poglobitev

Utilitarizem trdi, da je dejanje moralno, če vodi do največje sreče največjega števila ljudi. Dejanj tako ne ocenjujemo kot takih, po njihovi

neposredni vsebini, temveč po njihovih posledicah. Isto dejanje je tako v nekih okoliščinah moralno, v drugih pa ne. Vidimo tudi, da ne moremo reči, da je dejanje preprosto nemoralno: vsako dejanje je potencialno moralno, katero izmed dejanj pa je v neki situaciji moralno, se izkaže šele, ko opravimo izračun srečnosti.

Pogost ugovor utilitarizmu je, da ne moremo predvideti vseh posledic naših dejanj, zato ne moremo vedeti, kako maksimirati srečo ljudi. Na to lahko odgovorimo, da je dejanje moralno, če imamo dobre razloge verjeti, da bo prineslo največ sreče. Pri tem so nam v oporo obstoječa moralna pravila, ki jih lahko razumemo utilitaristično: pretekle izkušnje so ljudi naučile, da določena ravnanja prinesejo največ sreče, in ta ravnanja so potem označili kot moralna.

Močnejša kritika utilitarizma je, da vnaprej ne izključi določenih dejanj, za katera pa nam naš moralni občutek pravi, da so brez dvoma nemoralna. Mučenje otrok je zlo – ne glede na to, koliko ugodja prinese, saj so nekatera dejanja zla sama na sebi.

Poleg tega se demokratični element utilitarizma, ko vsi ljudje štejejo in so vsi vključeni v izračun srečnosti, v nekem smislu nanaša samo na začetek. V končnem seštevku lahko ugodje množice pretehta nad ugodjem posameznika – tako da v končnem izračunu ugodja nekaterih posameznikov ne štejejo nič. Ta podreditev manjšine večini je lahko problematična.

Prav tako utilitarizem ne upošteva, da naša dejanja vplivajo na nas same. V utilitarizmu štejejo samo vsakokratni seštevki, ne pa to, kako se moja dejanja »nabirajo«. To nabiranje ima dolgoročen učinek name – moja dejanja me formirajo, vplivajo na moje želje, potrebe, nagnjenja. Ne prinašajo samo trenutne sreče, temveč imajo tudi dolgoročen učinek na to, kdo sem, kako sem in s kom sem. Podobno velja za druge ljudi in za družbo: naša dejanja ne vplivajo samo na trenutno srečo, temveč tudi na možnosti družbe za dolgoročno povečevanje

sreče ljudi. Zdi se, da je utilitarizem lahko kratkoročen in kratkoviden, kajti dejanja ne vplivajo samo na trenutno ugodje ljudi, temveč tudi na njihovo dolgoročno sposobnost za ugodje. Uživanje v hrani lahko prinese kratkoročno veliko ugodja, vendar lahko užitek v hrani dolgoročno privede do debelosti, ki omeji fizične zmogljivosti ljudi, prinese bolezni in spodbuja temelje nadaljnjega lagodnega življenja.

Ali ta osnovna zastavitev, ki hoče družbo urediti bolj racionalno in zato oblikuje poseben algoritem, ki bo k temu pripomogel, ne vzpostavlja okvira za razmišljanje o človeškem življenju, ki ima samo negativne posledice za srečo ljudi? Ali ni ta redukcija vsega pomembnega v človeškem življenju na en sam imenovalec (ugodje/neugodje) podobna temu, da se vse poskuša izraziti z univerzalnim elementom, denarjem? Ali ni potem utilitarizem del nekega pristopa, ki ima včasih veljavo, ne more pa veljati vselej? Ko gradite hišo, je dobro, da preračunate, koliko denarja imate na voljo (prihranki, krediti, bodoči zaslužki ...), in upoštevate, koliko stane gradbeni material, koliko dela ipd. Ta preračun je nujen v svetu, kjer se kupuje in prodaja. A kot pravi Richard Sennett, vsega se ne da kupiti z denarjem in vsega ni mogoče izračunati z ugodjem/neugodjem. Poskušati vsa človeška razmerja zreducirati na tak izračun, je redukcionizem, ki je nespremenljiv.

Nekateri utilitaristi so kot odgovor na te kritike razvili razlikovanje med utilitarizmom dejanja in utilitarizmom pravila. Iz perspektive te delitve je Benthamov utilitarizem pravzaprav posebna vrsta utilitarizma – utilitarizem dejanja. To pa zato, ker se po Benthamu izračun srečnosti opravi za vsako dejanje posebej. Utilitarizem pravila pa izračuna ne opravi za vsako dejanje posebej, temveč za pravilo, ki ga posamezno dejanje »uteleša«. Posamezno dejanje torej razumemo, kot da je primer splošnega pravila. Izračun sreče se pri tej vrsti utilitarizma ne nanaša na posamezno dejanje, temveč se skuša izračunati, kakšne bi bile posledice, če bi se v družbi uveljavilo pravilo, ki ga to dejanje

»uteleša«.

Kaznovati nedolžnega človeka, da bi preprečili družbene nemire, ker policija še ni našla morilca, je primer, ki ga pogosto navajajo kot kritiko utilitarizma. Iz zornega kota vsakdanje moralne intuicije je kaznovanje nedolžnih nemoralno dejanje, z vidika utilitarizma dejanja pa je lahko moralno, če žrtvovanje enega človeka prepreči smrt številnih. Iz zornega kota utilitarizma pravila pa je tako dejanje nemoralno: družba s takim pravilom (ker bi bilo pravilo, ne bi moglo ostati skrito, kot morda lahko ostane skrito posamezno dejanje) bi na splošno prinesla manj sreče kot družba, v kateri bi bilo tako žrtvovanje prepovedano. Utilitarizem pravila se tako izogne pogostim očitkom utilitarizmu in je tudi bolj skladen z našo moralno intuicijo, ki nam govori, da je kaznovanje nedolžnih ljudi moralno slabo.

Avtorji navajajo več razlogov za upoštevanje pravil, ne zgolj dejanja. Včasih se je treba o dejanju odločati tako hitro, da ni časa za izračune srečnosti za vsa različna dejanja, ki so na voljo. V običajnih razmerah ljudje ne preračunavamo, ali bi koga ubili ali ne, temveč se držimo imperativa »Ne ubijaj!« oziroma pravila: »Ubijati ljudi je nemoralno!« V vsakdanjem življenju nas vodijo načela in pravila, morda celo navade, tako da posebni preračuni niso potrebni.

Rekli bi lahko, da utilitarizem pravila skuša upoštevati to vlogo pravil v moralni presoji. Ostaja sicer utilitarizem, ker uporablja utilitaristični izračun. Razlika je v tem, da se izračun ne nanaša na odločanje med različnimi dejanji, temveč na odločanje med različnimi pravili. Ne razmišljamo, ali ubiti – ali ne – nekega posameznika, kot naj bi delovali v utilitarizmu dejanja, temveč odločamo o pravilih, ki naj bi jim sledili. In sledenje tu ne meri več na posameznika, ki izvršuje posamezno dejanje, temveč na vse posameznike. Pravilo je namreč splošno, tako da se s preходом na pravilo ne zgodi samo prehod od enega mojega dejanja na vsa moja

dejanja v podobni situaciji. Zgodi se pa tudi prehod od enega posameznika na vse posameznike. V obeh primerih, pri utilitarizmu dejanja in utilitarizmu pravila, upoštevamo srečo (korist) vseh vpletenih, kar v primeru utilitarizma pravila pomeni vse pripadnike neke družbe. Z nekaj drznosti bi lahko bi rekli, da utilitarizem pravila zadeva družbo. Ne izbiramo več posameznega dejanja, temveč izbiramo družbo, v kateri bi hoteli živeti. Drznost pri tem sklepu je potrebna, ker korist vseh posameznikov ni čisto enaka kot korist družbe, a te razlike tu ne bomo podrobneje analizirali.

Nadaljnje vprašanje pa je, kakšno obliko bi imela utilitaristična pravila. Ključno je, ali je pravilo splošno, torej tipa »Ne ubijaj!«, kar pomeni, da nikoli ni moralno ubijati. Ali pa bi pravilo dovoljevalo izjeme. V tem primeru bi imelo obliko: »Ne ubijaj, razen v izjemnih primerih!«

Z vpeljavo pravil se utilitarizem približuje Kantu – in ima enake težave kot Kant. V Kantovem primeru pogosto navajajo teorijo W. D. Rossa, ki pravilom podeli status *prima facie*. To pomeni, da pravila usmerjajo naše delovanje, vendar nimajo statusa absolutnih zapovedi, torej nimajo statusa veljave vselej in povsod. Lahko se zgodi, da dve različni moralni pravili prideta v konflikt. To pomeni, da nam eno pravilo nalaga, naj storimo neko dejanje, drugo pravilo pa nam nalaga, naj tega ne storimo. Torej se nahajamo v situaciji, ko moramo nujno kršiti vsaj eno pravilo. V tem primeru se moramo odločiti, katero pravilo je bolj pomembno. Utilitarizem ima za to proceduro: izračun srečnosti. Posledica tega je, da je pravila mogoče ne spoštovati, če tako nalagajo okoliščine. Pravilo torej nima absolutne veljave. Vsako pravilo ima dodatno klavzulo: »Pravilo velja, razen ...«

A tudi utilitarizem pravila se ne izogne povsem očitkom, ki so bili uperjeni proti utilitarizmu dejanja. Nekatera pravila bi morda prinesla več sreče vsej populaciji. A če bi pravilo narekovalo denimo ubijanje onemoglih ljudi, bi se nam

(vsaj nekaterim) pravilo zdelo nemoralno. Ima pa podobne težave s tem, kaj je korist in kakšne so dolgoročne posledice dejanj. In kako posledice ne delujejo samo na srečo ljudi, temveč vplivajo tudi na to, kakšna dejanja so mogoča v prihodnje in tako posredno vplivajo na možnost za srečo bodočih generacij, ki jo je zelo težko zajeti v izračune.

Poleg tega se zdi, da utilitarizem odpravlja razliko med moralno sfero in področji, ki se zdijo a-moralna, ki torej ne zadevajo morale. Pravilo, da moramo posamezniki in družba uživati manj sladkorja, bi prineslo več zdravja in dolgoročno več sreče ljudem, pa vendar nimamo občutka, da je to moralno vprašanje. Je pa lahko resno javnozdravstveno vprašanje, pri katerem se zdi, da javno predpisovanje določenega načina življenja trči na drug vidik – osebno svobodo posameznika. Večina držav tako ne prepove kajenja v celoti, čeprav danes vemo, kako škodljivo je. Po drugi strani pa je res, da v večini držav velja prepoved, vezana na dostop do marihuane, čeprav podatki kažejo, da je manj škodljiva kot denimo redno uživanje alkohola. Iz optike utilitarizma so tovrstne razlike v ureditvah iracionalne. In utilitarizem je način, kako se lahko kritizira tovrstne neustrezne javne politike. Vendar se nam pri tem lahko zazdi, da to ni moralna kritika. Iz tega sledi, kar je bilo javno razvidno že iz angažmaja Benthamu, da utilitarizem ne izhaja iz uveljavljene delitve med moralno in pravom. Pri tem ima oporo pri Aristotelu, ki je tudi vzpostavljaj tesnejšo povezavo med etiko in politiko.

Nekateri komentatorji opozarjajo, da je utilitarizem pravila na neki način pravzaprav identičen utilitarizmu dejanja. Utilitarizem dejanja bi namreč lahko opredelili kot sledenje pravilu: vselej ravnaj tako, da bo tvoje dejanje vodilo k največji sreči ljudi.

Utilitaristi pravila odgovarjajo, da so pravila boljši vodnik k sreči kot individualni premislek v dani situaciji, ki je lahko pristranski, premalo informiran, subjektiven ... Pravila, ki so plod

dolgotrajnega premisleka številnih preteklih generacij, so tako bolj zanesljivo vodilo kot hitri izračun posameznika. Po drugi strani pa so pravila splošna, tako da ne upoštevajo enkratnega konteksta, v katerem se znajde posameznik, zato je potrebna sposobnost presoje, kako pravilo v dani situaciji smiselno uporabiti. A to je že druga zgodba.

S tem končujem tri govore o utilitarizmu. Zapisani so kot trije različni govori, čeprav jih je za šolsko rabo treba strniti v en sam govor. Oziroma bolje: v razredu bi lahko ohranili format treh govorov, s tem da bi v drugi govor vključili elemente prvega, v tretji govor pa elemente prvih dveh. Pri tem bi sledili logiki, da tisto, kar se večkrat pove, tudi bolje ostane v spominu. In da tisto, kar je vpeto v širšo celoto, lažje razumemo kot izolirane poudarke. Kako to narediti, kakšno mešanico ustvariti v konkretni situaciji, pa je kot vselej stvar učiteljeve presoje.

Literatura

Driver, J. (2007). *Ethics: The Fundamentals*. Blackwell: Oxford.

Timmons, M. (2002). *Moral Theory: An Introduction*. Rowman & Littlefield: Lanham.

Barcalow, E. (1994). *Moral Philosophy. Theory and Issues*. Wadsworth Publishing Company: Belmont.

Filozofija in literatura

Mateja Gregorič Jagodic

Človek v prelomnem času druge svetovne vojne

Letošnji maturitetni književni deli lahko bremo kontrastno. Če je v Kocbekovi zbirki novel *Strah in pogum* v ospredju posameznik z vso tesnobo, ki jo doživlja pred uresničitvijo nekega dejanja, nato pa se z udejanjenjem utelesi (gradi) v osebo, Jančarjev roman *In ljubezen tudi* zlasti z likoma Sonje Belak in Valentina Gorjana prikazuje osebi, ki ju je vojni čas s težo dogodkov tako zaznamoval, da je njun ljubezenski odnos zamrl; Sonjo je notranje zlomil, Valentina pa obsodil na prazno povojno notranje življenje. To notranje opustošenje kot posledico vojnega časa najbolje ponazarja njun spremenjen odnos do pesništva: Sonja po vojnih dogodkih ne bere več poezije, Valentin po enem izmed prepirov z ženo Katjušo preklinja pesnike, kar aludira na Adornovo misel, da po Auschwitzu poezija ni več mogoča; v njunem primeru je ni več možno doživljati. A mi se bomo Jančarjevega romana lotili z vidika politične filozofije in se osredotočili zlasti na dehumanizacijo 'ne-naših' kot element totalitaristične ideologije, za katero je značilna tudi ideja o obvladovanju zgodovine. Obravnavani roman bomo osvetlili z *Izvori totalitarizma* Hannah Arendt, Badioujevim *20. stoletjem* in Freedenovo *Ideologijo* na podlagi Žižkovega 'trikotnika nasilja' kot subjektivnega, sistemskega in simbolnega iz *Nasilja*. Za predstavitev položaja človeka kot svobodnega bitja, vrženega v prelomni čas druge svetovne vojne, bi se lahko naslonili na Sartra¹, a menimo, da je

treba upoštevati Kocbekov odklonilen odnos do tega francoskega filozofa in se posvetiti personalizizmu in njegovemu razumevanju osebe.

Strah in pogum

Po mnenju Toma Virka gre v zbirki *Strah in pogum* za tako imenovano miselno prozo, saj je že Kocbek sam poudaril, »da prava vrednost novel ni v zgodbi, temveč v njihovi miselni plasti« (Virk 1996, 25), zato se bomo poglobili v avtorjevo 'miselno ozadje'; novele lahko namreč beremo tudi kot »ponazoritev avtorjevih idejnih nazorov« (isto, 25). Ker je Kocbek zagovarjal personalizem, bomo najprej za naše potrebe ustrezno predstavili to filozofsko stališče, nato se bomo osredotočili na avtorjevo razumevanje osebe v obsegu, ki nam bo omogočil osvetlitev zlasti tistih delov novel, v katerih so literarne osebe pred udejanjenjem neloგიčne, mračne, nedoumljive in negotove. Pri tem se bomo naslonili tudi na Kierkegaardovo razumevanje subjektivne tesnobe. Tako bomo najprej predstavili Kocbekovo mišljenje o človeku, nato njegovo ontološko razmišljanje in na koncu še dolžnost izobraženca, ki po njegovem mnenju izhaja iz časa druge svetovne vojne.

Oseba v ontološkem in dejavnem pomenu

V personalizem sodijo filozofske, teološke, etične in politične smeri, ki poudarjajo pomen in vrednoto osebe, bodisi Boga kot osebe ali pa človeške osebe. Kocbek se je navezoval predvsem na personalizem, ki v ospredje postavlja etiko človeka kot osebe v pomenu brezpogojne,

¹ V tem primeru bi opozorili na Sartrovo pomanjkljivo upoštevanje zgodovinskega časa v trenutkih, ko je človeko-

va 'izbira' samo 'ubij in preživi ali umri'. Kocbek upošteva zgodovino v svojem pojmovanju zgodovinskega človeškega lika.

najvišje vrednote. Takšna etika hkrati zagovarja spoštovanje sebe kot moralnega subjekta, zavezanega svoji moralni zavesti, in zahteva takšno družbenopolitično ureditev, v kateri bo zagotovljeno spoštovanje svobodne in moralno odgovorne osebe. Personalizem kot družbenopolitični nauk 20. stoletja »izhaja iz krščanskega pogleda na človeka in išče tretjo pot med liberalističnim individualizmom, ki razbija družbo v izolirane, atomizirane individualistične posameznike, ki se ne menijo za druge, ter med kolektivističnim komunizmom in socializmom, kjer je človek kot posameznik teptan v svojem dostojanstvu in pravicah ter podvržen vodilni partiji in njeni ideologiji« (povzeto in navedeno po Stres 2018, 640). Dodajmo še, da sta tudi za fašizem in nacizem značilna kratenje človekovega dostojanstva in pravic ter podvrženost vodilni stranki in njeni ideologiji.

Iz Kocbekovega besedila *Misli o človeku* iz leta 1936 bomo izluščili predvsem tiste njegove ideje, ki nam bodo pomagale osvetliti nekatere literarne osebe in njihovo delovanje v zbirki novel *Strah in pogum*. Avtor ugotavlja, da je negotovost temeljna človeška kategorija. Nestalna je tako človekova telesnost (zaradi bolezni, izčrpanosti, pomanjkanja hrane ...) kot človekova duševnost (zaradi nejasnega čutnega zaznavanja, slabe predstave ...). »Človek je sredi nesomernosti življenja in njegovega nepreračunljivega reda prostor odločanja, izbiranja, dopolnjevanja« (Kocbek 1989, 36). Živi v zgodovinskem prostoru, a vse svoje resničnosti ne more hkrati obvladovati, zato mora eno vrednoto plačati z drugo, izbirati in se odločati. Iz te delnosti nastane gibanje, ki se izraža kot strast po širjenju, rasti, prestopanju, iskanju, združevanju in dopolnjevanju. »Gibanje je znak človekovega življenja, boj znak njegove rasti. (...) Iz tega vira poteka dejavnost, prestopanje mej, izzivanje in prilikovanje. (...) **Tako nastaja alogični, neulovljivi, negotovi in vendar zgodovinski človeški lik** (avtoričin poudarek)« (isto, 36). Kocbek v nadaljevanju govori o globoki izkušnji razvitih posameznikov, ki sega

do skrite modrosti, ta pa ni niti zadržana prevladnost niti hladna resignacija. Gre za zaupanje, »ki ga človek že po naravi goji do zadnje bitne urejenosti² in ki človeka vzdiguje nad vrednost in ga izziva, da se ji bliža z drznostjo, to je z zmožnostjo, ki nekje pretrga krog neskončne refleksivnosti in položi odločitev na en sam majhen trenutek, kar se imenuje tveganje. (...) **Brez nevarnosti in tveganja bi človekov položaj nikdar ne bil pomemben in čaren** (avtoričin poudarek)« (isto, 36).

Človekovo zaznavanje in spoznavanje dobiva vrednost šele v navezavi na dejavnost. »Resnično je le to, kar je v človeku navzoče in potrjeno z dejanjem« (isto, 37). Mislec nato zavrne razum, ki zgolj vzbuja videz, da ustvarja skladnost in enotnost, v resnici pa je zanikovallec bivanja, »ker je v svojih teoretičnih spekulacijah vedno opazoval svet brez človeka«³ (isto, 37–38). V spoznanju mora dobiti prvenstvo človek, kajti bližje resnici je hipoteza, »da je svet del človeka, kakor da je človek del sveta« (isto, 38). Spoznanje torej predpostavlja človekovo aktivno nagnjenost v predmetnost. Pravo spoznanje je zato ustvarjalno in se razodeva v dejanju. Zanj je človek pravzaprav dejanje in kot tak nenehno izpostavljen, stoječ v središču možnosti; pristen človek pa je ena sama dejavnost, dogajanje, navzočnost in utelešenost. »Današnji človek noče več le razumeti, hoče predvsem biti« (isto, 38). Utelešenje pomeni tako skladnost med mišljenjem in dejanjem kot tudi spoznavno dejanje. Gre torej za ontološko vrednoto, resničnost, v kateri so se zbrale vse

² Tu puščamo ob strani za Kocbeka v *Mislih o človeku* bistveno religiozno razsežnost osebe: Človek kot oseba ima neki skriti smisel, ki pripada tako duhovni kot verski 'vrstnosti'. Oseba se niti ne rodi niti ne umre, ampak je ustvarjena, božja podoba, naloga, ki jo posamezni individuuum mora uresničiti. Človeka ni mogoče izčrpati ne z duhovno ne z naravno ne z duševno ali družbeno zavestjo. Človek je namreč misterij predvsem zaradi pričevanja o neki višji resničnosti, ki ga dopolnjuje. Kot bitje protislovij stoji na meji dveh svetov in ima nalogo, »da dopolni sebe in svetovje in se združi z nadčloveško resničnostjo. Človeški problem je v svojih zadnjih merah religiozni problem« (Kocbek 1989, 41).

³ Kar Kocbeka približuje Nietzschejevemu perspektivizmu.

silnice. »Z utelešenjem ne ustvarjamo samo pravilnosti, ampak tudi resničnost. To je edini izhod iz človeške negotovosti, iz razumske zapletenosti, iz podzavestne mračnosti, iz vitalnega neskladja, iz problemov in prividov, edino doseganje gotovosti (avtoričin poudarek)« (isto, 39). Hkrati nas utelešenje rešuje individualne osamljenosti, predmetne ujetosti in objektivnih zakonitosti. Ontološki pomen utelešenja potrjuje zgodovinsko izkušnjo. Gre torej za osebo v ontološkem in dejavnem pomenu.

Zgoraj poudarjene Kocbekove misli veljajo tudi za glavne literarne like iz njegove zbirke novel. Njen avtor vidi bistveno lastnost človekovega bivanja v negotovosti, ta pa je povezana s tesnobo. Kierkegaardova subjektivna tesnoba je bistvena vsebina njihovega doživljanja pred dejanji kot utelešenji njihove osebe. Danskega filozofa je Kocbek poznal, saj je o njem leta 1935 napisal esej. Kierkegaard subjektivno tesnobo primerja z vrtoglavo. Tesnoba je vrtoglavica svobode, »ki se pojavi, ko duh vzpostavi sintezo. Svoboda, zaverovana v svojo lastno možnost, pa se takrat oprime končnosti in se je čvrsto drži. V tej vrtoglavici se svoboda onesvesti« (Kierkegaard 1998, 75). Negotovost človekovega bivanja, tesnoba in zlasti utelešenje osebe v dejanju, kot jih razume Kocbek, se nazorno kažejo na primer na koncu *Temne strani meseca*, preden illegalec ubije sovražnikovega vojaka, da bi lahko pobegnil: »Za vogalom sem začel tuhtati: v spodnje prostore ne smem več, vračati se navzgor je tvegano, kazno je, da moram edino naprej. Kakor koli sem premislil, vedno se mi je izteklo tako, da si moram izhod po vsej sili izbojevati pri odprtih vnanjih vratih. Zaprl sem oči, notranji sovražnik me je nameraval poslednjič napasti. Hotel me je preplašiti in mi predočiti absurdnost mojega početja. Za trenutek me je ledeno zabezelo: jaz, tihi in neznani človek, ki sem se doslej umaknil pred sleherno grobstvo in nasilnostjo, se hočem v tej noči na smrt spoprijeti z živim človekom, predstavljajočim silo in zlo. Neprijetni

notranji glas me je zasmehoval in videl blaznost v mojem ravnanju. Sam pred seboj sem stal nag, kakor bi se odkrili zidovi in bi name posijala neprijetna žarka luč. Odprla se je zemlja, znova so se pojavili besi. Na čelo mi je stopil pot.

Približal sem se oknu in zastrmel v zvezde. Tišina je bila pregloboka, da bi jo prenesel. Nagnil sem uho nad nočno stvarnostjo in napel posluh, da bi zaslišal tudi najtišji premik listja na drevju, kajti že najmanjši glas bi me rešil. Zaslišal sem ga in se ga oklenil. Zaslišal sem pretakanje daljave, ropotanje vlaka proti Vrhniki (...) in bron viške stolpne ure. Njen glas je bil podoben gongu, nepreklicno zvonečemu nad globino pripravljenega odra.

Moja predstava se je začela. Pričel sem svoj veliki izpit. Prevzelo me je slovesno občutje, slednja mišica je zatrepetala v meni. Čutil sem, da stojim s posebno pomembnostjo sredi noči. Na vse strani je bilo enako nevarno in enako varno. Vedel sem, da živim poslednje trenutke dosedanjega življenja. Če se mi izpit ne ponesreči, bom telesno umrl, če pa se mi posreči, bom v hipu spremenjen človek, drugačen od sedanjega.

Ko sem se tega zavedel in se prestopil, mi je bilo lažje. Z neznansko osrečujočo slastjo sem občutil, kako v meni pojemata bojazen in tesnoba in kako se spreminjata v preprosto in jasno gotovost. Bil sem povezan z nečim, kar je bilo večje in trajnejše od mene. Dotaknil sem se neznanega sveta, ki mora neke obstajati, sicer je mehanizem človekovega osebnega življenja nesmiseln in vsaka strast nora. Moja radost je bila v tem hipu tako silna, da sem moral z napotrom zatreti živahne kretnje, ki so prihajale iz sproščene notranjosti in si iskale naglega izhoda. Veselje je treba zadrževati kakor žalost.

Roke so ga zgrabile, kakor da bi bile iz jekla ...« (Kocbek 1996, 77–78).

Prav tako ni naključje, da so vsi izbrani literarni

liki izobraženci, Kocbek bi rekel razumniki, ki stojijo pred izzivom, kako postati resnični zgodovinski ljudje na razpotjih časa med drugo svetovno vojno, ko so zgodovinske odločitve najbolj smiselne na osebni ravni, osebne odločitve pa zgodovinsko pomembne.

Razumnik pred odločitvijo

V istoimenskem besedilu iz februarja 1941 Kocbek najprej poudari, da je današnji človek v primerjavi z nekdanjim vedno bolj prisiljen, da svoj osebni razvoj živi v skladu s časovnim razvojem. Drugo svetovno vojno razume kot »veliki voz, ki so se vanj zavezala vsa večna in časna vprašanja« (Kocbek 1989, 108–109). **Tako imenovani ontološki poudarek aktualnosti razkriva edinstven položaj človeka kot zgodovinskega bitja.** Kot tak naj se čim bolj zave svojega zgodovinskega značaja in svoje usode, da bi se približal rešitvam, ki so v skladu tako s človeško naravo kot z naravo kozmosa. Zato pa je potrebno zrelo občutje časa: »Življenjske resnice ne ustvarim niti v čisti teoriji, ki izraža splošno veljavnost, niti v zgodovinsko točni analizi, še manj pa v svetu odmaknjenih dejanj osebnega življenja, temveč v takem življenjskem delovanju, kjer se nekaj vsem ljudem skupnega premakne in razvije« (isto, 109) ali kot pravi v nadaljevanju: »Človeku je določeno, da rešuje vprašanja svoje usode z odgovori na določena vprašanja svojega časa (...) zato, da se v svojem času znajde, razvije in okrepi, kajti človekov smisel odkrijemo le v spoprijemu s svetom. (...) Človek oblikuje svojo usodo le takrat, kadar se izpostavlja in bojuje« (isto, 110). **Za avtorja so prazni vsak napor, misel in čustvo, ki ne vržejo svojega nosilca v položaj tesnobe, boja, poraza ali zmage.** Opozarja na potrebo, naj »postanemo resnični zgodovinski ljudje, ki jim je nujno stvariteljsko delovanje« (isto, 111). Če se človek zave pomena zgodovinskega odločanja, takrat »časovne odločitve pomenijo najvažnejše in najbolj smiselne odločitve, obratno pa osebne odločitve postajajo vedno bolj

zgodovinsko važne« (isto, 111). Razumnik mora med drugo svetovno vojno vedeti, da je tudi od njegove odločitve veliko odvisno, »zato se mora čimprej odločiti za novi red, vendar se ne sme z nobeno ideološko smerjo popolnoma spojiti, ampak mora ostati sredi nje svobodna oseba« (isto, 114). Človek naj bi se zavzemal predvsem za zgodovinske in ne zgolj ideološke odločitve. Razumnikova dolžnost pa je služiti novi, še nejasni ideji, ki »je ne sme ideološko izrabljati, ampak ji mora kot celoten in svoboden človek najprej pomagati do zgodovinskega razvoja« (isto, 115). Tako pojmovani razumnik se približuje svobodno lebdečemu posamezniku, kot ga je razumel Mannheim. Sicer po tem teoretiku ideologije intelektualci ni nujno izobražena osebnost iz kulture, se je pa zmožen »odtrgati od svojega pogojujočega družbenega ozadja in 'prosto lebdeči' med različnimi družbenimi in zgodovinskimi perspektivami« (Freeden 2024, 22), ki so mu bile dostopne v njegovi družbi.

Kocbek je 'zgodovinski razvoj nove ideje' razumel kot točko, v kateri se lahko srečujejo in med sabo sodelujejo ljudje različnih političnih usmeritev. V svojih medvojnih in povojnih govorih do izida zbirke novel *Strah in pogum* oktobra leta 1951 je dosledno zagovarjal osvoboditev slovenskega naroda ter revolucionarni prevrat z vzpostavitev pravičnejšega družbenega reda, hkrati pa opozarjal, da mora biti ob tem dosledno upoštevana osebna svoboda, predvsem z vidika mišljenja, kar ga približuje misli Rose Luxemburg, da je svoboda vedno svoboda drugače mislečih.

Kocbekovi glavni literarni liki kot 'resnični zgodovinski ljudje'

Torej ni naključje, da so v zbirki novel *Strah in pogum* v ospredju izobraženci, ki stojijo pred izzivom, kako postati resnični zgodovinski ljudje na razpotjih časa med drugo svetovno vojno, ko so zgodovinske odločitve najbolj smiselne na osebni ravni, osebne odločitve pa zgodovinsko pomembne.

Ilegalcec se je v *Temni strani meseca* iz človeka, ki je najprej doživljal strah in tesnobo, z uresničtviijo pogumnega dejanja dotaknil višje resničnosti, hkrati pa tudi utelesil v »morje novega življenja, tujega in neznanega« (Kocbek 1996, 79), skratka se je kot oseba spremenil.⁴

Medicinec Damjan se v *Blaženi krivdi* po 'likvidaciji' Štefana (ki se ji je njegov moralni občutek ob seznanjenju z nalogo upiral) znova zave sebe kot osebe z eksistencialnimi vprašanji biti ali ne biti ob misli na samomor; v izteku zadnjega poglavja novele se ob nenadejanem srečanju z le ranjenim Štefanom zave še, da je oseba tudi ta, in med njima se vzpostavi nekakšno bratstvo v doživljanju greha. V tem primeru likvidacija kot spodletelo dejanje pomeni Damjanovo utelešenje – uresničitev; z vzpostavitvijo vezi s svojo 'žrtvijo' se reši tudi individualne osamljenosti.

V noveli *Ogenj* Kocbekovo razumevanje vsaj delnega ujemanja zgodovinske in osebne odločitve posameznika v drugi svetovni vojni pooseblja na smrt obsojeni aktivist Tone. Ovaduha kaplanu Žgurju namreč govori: »Dobro veš, da so Italijani na premeten način napadli, da si nas nasilno osvajajo, da načrtno prodirajo v naše vasi in da se vtihotapljuje v naše ljudi. Prisiljeni smo, da se pred takšnim sovražnikom na vse načine branimo. Storil sem le svojo bojevniško dolžnost« (isto, 135), ki je hkrati **nespremenljiva človekova dolžnost**. Tu se kaže Kocbekovo ostro nasprotovanje vsakršnemu moralnemu relativizmu. A tudi stari župnik Amon se je ovedel, »da prihaja velika negotovost, znamenje zgodovinskih prelomov, in da se bo izza nje pokazala nova človeška stvarnost« (isto, 146). V njem je prav tako vzniknilo nagonsko spoznanje, da stoji pred nejasno in **nadčloveško dolžnostjo**, da bo moral storiti

nekaj velikega. Nato odkrito stopi na stran partizanov z zmedenim nagovarjanjem Toneta, kako naj bi mu pomagal zbežati, a možnosti pobega ni več. Toneta Italijani ustrelijo, cerkev pa med napadom partizani razstrelijo.

Lika komandanta Gregorja in komisarja Janeza iz *Črne orhideje* lahko razumemo kot razumnika v zgoraj predstavljenem pomenu, ki ju je »preplaval viharen čas z mogočnim in surovim življenjskim izkustvom. V sebi in izven sebe sta začela usodno odločati o velikih stvareh, kakor tega mnogo rodov nazaj nihče niti v zreli dobi ni mogel storiti. Postala sta ustvarjalca zgodovine v dobrem in zlem smislu. To izkustvo jima je povzročalo stalno napeto notranje stanje, ki je bilo pol opoj pol skrb« (isto, 209). Gregorjev lik pa lahko še posebej razumemo kot prikaz razhajanja med njim kot osebo in njegovim partizanskim delovanjem, kar se izteče v spoj obojega, ko naj bi postal enovit upornik. Ob Katarinini usodi in na podlagi občutkov, ki jih je v njem vzbujala večerna narava, je »zaslutil nespremenljive zakone življenja, kakor bi pravkar srečal Antigono. Preletel je stoletja in rodove, izkustva in razlage, približal se je posebni vednosti« (isto, 208). Nato v pogovoru s komisarjem Janezom izpove resnico, do katere je prišel pred ubojem Nemca in ujetjem Katarine z intuicijo, ko je dopoldne plezal na samotni višini. Odkril je, kako preprosto je človeško bivanje. Najprej se je ovedel, da ni »nič drugega kot to, da bivam. Moveo, ergo sum. To je prvobitnejše in silovitejše od stavka: cogito, ergo sum. Ko sem doživel to neposredno srečo bivanja, sem spoznal, da sem se vrnil. Postal sem del stvarstva. (...) Vse, kar biva, se mi je približalo. Nisem vedel nič drugega kakor to, da bivam« (isto, 211). Kot znova prebujena oseba je hkrati v trenutku, ko je dvignil brzostrelko, da bi ustrelil Nemca, občutil nepopisno bolečino. Doživetje je hotelo izničiti njegovo človečnost, saj je spoznal, da svojega ravnanja ne more na nič več nasloniti. »Moj boj in pogum nista več čutila opore, na katero bi se postavila. Zaplaval sem v prazno, vse, kar naj bi poslej delal, bi

⁴ Ilegalcevo sklepno razmišljanje v prijateljevi sobi po uspelem pobegu iz skrivališča, češ »da ima pogumni človek isto izhodišče kakor strahopetnež, obema je nevarnost edina resničnost. (...) Strah in pogum sta tečaja iste pretiranosti, strah pretirava nevarnost, pogum pa varnost«, spominja na Aristotelovo opredelitev etičnih vrlin kot srednje mere v *Nikomahovi etiki*.

bilo le še opravljanje dolžnosti. **Obšel me je občutek, da se ne morem vesti v skladu s tem, kar sem spoznal**« (isto, 211, avtoričin poudarek). A nato v nadaljevanju pogovora s komisarjem sklene: »Morda sem šele danes postal partizan, vse dotlej sem bil novinec. Šele danes vem, kaj je usoda, zato se začnem bojevati na obeh frontah, zoper zunanjo določenost in zoper notranjo razpoložljivost. Težko mi je, vendar se ne morem več ustaviti, obe moramo premagati, muko notranjosti in zagato zunanjega sveta. Moje partizanstvo se nadaljuje na višji ravni, postajam enovit upornik ...« (isto, 212). Tudi zanj je značilno spoznanje, da razen človeka obstaja še nekaj, kar ga prerašča. Njun pogovor se v nadaljevanju suče okoli odnosa med zgodovino in človekom, kar obravnava tudi Jančar v svojem romanu *In ljubezen tudi*. Gregor zagovarja, da je človek nekaj drugega od nje. »Človek mora sam iz sebe in sam za sebe hoteti dobro in omejevati zlo. Brž ko se preveč spoji z zgodovino, ga zgodovina zasušnji« (isto, 213). Za razliko od komandanta Gregorja komisar Janez zagovarja nasprotno, da se mora človek spojit z njo in da je v tem njegova sreča. Prav takšno razumevanje zgodovine je predstopnja Mischkolnigovega pogleda nanjo, kar bomo ob obravnavi Jančarjevega romana osvetlili z Badioujevim pogledom na 20. stoletje.

Kocbekova razmišljanja so dragocena predvsem zaradi tega, ker je bil pred in med drugo svetovno vojno še posebej pozoren na 'zgodovinski človeški lik' in 'ontološki poudarek aktualnosti' ter tako skušal pokazati na možni ontološki spoj objektivnega in subjektivnega v obstoječem; lahko rečemo, da je tudi zanj do neke mere značilno organsko razumevanje obstoječega v Badioujevem pomenu. Po Kocbekovem mnenju imajo v iskanju prej omenjenega spoja posebno vlogo v zgodovinskem razvoju prav izobraženci. Zbirka novel *Strah in pogum* iz leta 1951 možnost tega spoja v kompleksnem času druge svetovne vojne problematizira. Sam je ostal intelektualec, ki se ni vdal povojni komunistični ideologiji in se ni izneveril

personalizmu kot svojemu filozofskemu prepričanju.

In ljubezen tudi

V obravnavi Jančarjevega romana *In ljubezen tudi* bomo izhajali iz Žižkovega razumevanja 'trikotnika nasilja' iz njegove knjige *Nasilje*. Omenjeni 'trikotnik' sestavljajo subjektivno, sistemsko in simbolno nasilje. Ob obravnavi Mischkolnigovega razmišljanja o lastnem položaju v nemški zgodovini bomo zagovarjali trditev, da se po zaslugi nacistične ideologije kot simbolnega nasilja v totalitarizmu nato sistemsko in subjektivno nasilje približata. Potem bomo roman brali tudi kot obravnavo problema, kako z 'ne-našimi' ravna posamezniki (Mischkolnig, Borben), ki verjamejo v teleološkost zgodovine, izhajajočo iz ideologije, s katero se istovetijo. Tu si bomo pomagali z obravnavo totalitarizma Hannah Arendt in z razmisleki o 20. stoletju v istoimenski knjigi Alaina Badiouja. Ob likih Ludwiga Mischkolniga in Valentina Gorjana bomo osvetlili še 'razosebljenje' ljudi, ki jih je treba žrtvovati za dosego ideološkega cilja. Menimo, da je takšna dehumanizacija posledica delovanja ideologije kot simbolnega nasilja, utelešenega v jeziku, iz 'Žižkovega trikotnika', saj ideologiji nacizma in komunizma lahko razumemo kot posebno vrsto jezikovne igre, za katero so značilna določena pravila (Freedon 2024, 51).

Ludwig Mischkolnig: Del narodnega organizma

V *Uvodu* svoje knjige Žižek razloži njen aksiom: »subjektivno nasilje je zgolj najvidnejši vrh trikotnika, ki vključuje simbolno nasilje – nasilje, ki je utelešeno v jeziku (...) – in sistemsko nasilje – pogosto katastrofične posledice 'gladkega' delovanja naših ekonomskih in političnih sistemov« (Žižek 2007, 7). Naša teza je, da je učinek ideologije kot simbolnega nasilja v totalitarizmu takšen, da se omenjena razlika med sistemskim in subjektivnim nasiljem zmanjša.

'Žižkov trikotnik nasilja' bomo torej uporabili

kot model za razlago odlomka, v katerem Mischkolnig sebe doživlja kot nekoga, ki ima 'odločnost in odločenost', »ko (...) uresničuje stvar svojega srca, stvar zgodovine in nove Evrope« (Jančar 2024, 48). Z vso močjo svoje volje se je zavedal, »da je samo delček velikega naroda, (...) da je njegova volja vgrajena v veliko voljo neznanske moči. (...) Vsak mora svoje storiti, samo za to gre, vsak posebej. Naša stvar (...) je zelo individualna, od vsakega posameznika je odvisna. Iz tega izvira njena moč, iz odločenosti posameznika. Iz posameznikov, iz njegove volje raste v vsoto skupnega, množičnega hotenja. Narod je organizem, on je njegov del. Kdor je zunaj, kdor ni bil nikoli del tega organizma, ki smo ga spremenili v dobro delujoč stroj, morda misli: posameznik je samo kolesce v velikem mehanizmu. Že že, toda to je kolesce v mehanizmu zgodovine. Ne more biti zgodovine, če ni neusmiljenega in z lastno voljo, po lastni volji vrtečega se kolesca. Vsi smo eno z Vodjem na čelu. In ker je to individualna odločnost in odločenost, se lahko (...) naša moč postoteri, potisočeri. V voljo milijonov. Ludwig Mischkolnig je začutil voljo milijonov ... Kjer odpove eden, lahko odpovejo vsi« (isto, 118–119).

Njegov lik odseva tudi psihologijo evropskega človeka množice v totalitarnem gibanju, kot jo razume Hannah Arendt v *Izvorih totalitarizma*. Po njenem mnenju sta bila brezjavnost v pomenu, da posameznik ni pomemben, in občutek zamenljivosti množični pojav. Nato navaja Himmlerja kot dobrega poznavalca miselnosti ljudi, ki jih je organiziral. Z njihovim opisom v enem izmed svojih govorov je poleg vojakov SS zajel tudi široke sloje, iz katerih jih je rekrutiral. Rekel je namreč, da jih ne zanimajo vsakdanji problemi, ampak le »ideološka vprašanja, ki zadevajo desetletja in stoletja, tako da človek ... ve, da sodeluje pri veliki nalogi, ki se pojavi le enkrat na dva tisoč let« (Arendt 2003, 398–399). Zanj sta bila družbena atomizacija in skrajna individualizacija predpogoj za nastanek masovnih gibanj. Glavna

značilnost množičnega človeka po njenem mnenju nista brutalnost in nazadnjaštvo, ampak njegova izolacija in pomanjkanje normalnih družbenih odnosov. »Ker prihajajo iz razredne družbe nacionalne države, katere razpoke je zacementiralo nacionalistično čustvo, je edino naravno, da te množice v prvi nemoči svoje nove izkušnje težijo k posebej močnemu nacionalizmu, ki so se mu vodje množice vdali (...) iz povsem demagoških razlogov« (isto, 400). Torej so zanj totalitarna gibanja množične organizacije atomiziranih, izoliranih posameznikov; najočitnejša zunanja značilnost takšnih gibanj je »zahteva po polni, neomejeni, brezpogojni in nespremenljivi lojalnosti posameznega pripadnika. (...) Takšno lojalnost lahko pričakujemo le od popolnoma izoliranega človeškega bitja, ki brez kakršnihkoli drugih družbenih vezi z družino, prijatelji, tovariši in celo znanci lahko razvije svoj občutek mesta v svetu le s pripadnostjo gibanju in članstvom v partiji« (isto, 407). Poleg Mischkolnigove pripadnosti nacizmu kot njegove najmočnejše 'vezi' je njegova edina družinska vez odnos z materjo, ki se ji izogiba, s sodelavcem Hansom ga 'druži' že zelo zelo površno znanstvo. Morda je pomembno, da mu intimni odnos s Katico, ki mu proti koncu romana pomaga, uspe razviti šele po zlomu nacistične Nemčije. Svoj odziv na Sonjino posredovanje, da bi Valentinu kot svojemu ljubemu pomagala, pa razume kot napako, šibkost v svoji ideološki pripadnosti nacistični ideji. Lahko rečemo, da njegov lik zelo dobro ponazarja, da se totalitarizem nikoli ne zadovolji z vladanjem na zunanji način preko systemskega nasilja države in njenih represivnih aparatov, saj je »zahvaljujoč svoji značilni ideologiji in vlogi, ki ji je v tem (celotnem) aparatu prisile namenjena, (...) **odkril način nadvlade in teroriziranja človeških bitij od znotraj**. V tem pomenu ukinja razdaljo med vladarji in vladanimi«⁵ (isto, 409; poudarila avtorica članka).

⁵ Na tem mestu Arendt citira Hitlerja iz enega izmed njegovih govorov SA: »Vse, kar ste, ste preko mene; vse, kar sem, sem samo preko vas.«

Ludwigovo birokratsko ukvarjanje s pomanjkanjem žebļev za izdelavo krst kaže, da je Mischkolnig pravzaprav mali človek, ki je z nacistično ideologijo in doseženim položajem v hierarhiji totalitarističnega sistema šele prejel svoj smisel in veljavo. O tem mehanizmu v *Dvajsetem stoletju* razmišlja tudi Badiou, ko govori o navezavi konstitucije subjekta na kolektivno. Na kolektiv naj bi se preneslo 'naravne' lastnosti, ki jih imajo liberalci za pripadajoče človeškemu individuu. Fašizmi so našli velike referenčne kolektive v narodu, rasi in Zahodu, stalinizem pa v entitetah, kot so delavski razred, partija, socialistični tabor (povzeto po Badiou 2005, 128).

'Nauk' zgoraj navedenega Mischkolnigovega razmišljanja je pravzaprav, da je sistemsko nasilje v totalitarnem režimu vedno tudi subjektivno oz. osebno, zato je največkrat izgovorjeni odgovor nacistov na povojnih sojenjih, češ da so samo izvrševali ukaze in tako bili zgolj 'kolesce v delovanju stroja', pravzaprav izogibanje odgovornosti.

Uresničevalec poslanstva nemške zgodovine

Iz zgoraj navedenega odlomka lahko razberemo nekaj značilnosti 20. stoletja, kot ga razume Alain Badiou. Za filozofa je 20. stoletje zavezano kreaciji novega človeka. Ta projekt »terja idejo o obvladovanju zgodovine, idejo, da jo bomo prisilili. 20. stoletje je voluntaristično stoletje.« Zgodovina je kot »ogromna in močna zver, ki se dviga nad nas, a vendarle je treba zdržati njen svinčeni pogled ter jo prisiliti, da nam služi« (oboje Badiou 2005, 29). Gre za organsko pojmovanje obstoječega, ki mu morda upravičeno žrtvujemo posameznika, ali kot pravi kasneje: »Če mislite, da (...) se svet mora popolnoma spremeniti, da ne obstaja niti narava stvari, ki bi jo bilo potrebno spoštovati, niti vnaprej izoblikovani subjekti, ki bi jih bilo treba ohraniti, potem priznavate, da je posameznika možno žrtvovati. Kar pomeni, da sam po sebi ni obdarjen z nobeno naravo, ki bi si zaslužila, da

bi se zavzemali za njen trajni obstoj« (isto, 124).

Na povojnih procesih proti nacistom so bili še posebej strogo obsojeni predvsem tisti, ki so se nadpovprečno izkazali na svojih mestih v velikem mehanizmu s svojo izjemno prizadevnostjo. V tej proti izteku vojne še posebej zablesti obravnavani oficir SS. Preden je odhajal domov, je hodil gledat jetnike v klet policijskega zapora, včasih celo na predvečer njihove ustrelitve. »Ludwig Mischkolnig je med svojimi nočnimi obhodi zaslučil, da mu je trenutek nemške zgodovine namenil posebno poslanstvo: bil je bog življenja in smrti, izvrševalec njene temne usode. Ima zdaj, v mesecu maju, ko se vse ruši, to poslanstvo še kak smisel? (...) Za hip ga je (...) obšla šibka misel, da bi dal odkleniti vsa ta vrata in nesrečnike spustil v noč. Tako ali tako je vsega konec. Je res konec? Ne, dokler smo mi tu, še ni konec. In dokler smo tu, pa čeprav samo še to noč, delujemo. Kaznujemo, eliminiramo vse, ki so napadli našo stvar. (...) Šel je v pisarno in pod seznam dvajsetih, ki so jih pred dnevi pobrali po mestu, napisal *ustreliti*« (Jančar 2024, 132–133).

Menimo, da prav ta zadnja Mischkolnigova likvidacija zapornikov tik pred nemškim porazom še posebej kaže na 'razosebljenje' tistih, ki so zunaj 'narodnega organizma'. Takšni izgubijo pravico do individualne sodne obravnave, kaj šele da bi govorili o njihovi vrednosti v Kantovem pomenu, naj tudi z njimi ravnamo, tako da bomo imeli človeškost v svoji osebi in v osebi drugih vedno hkrati za cilj in nikoli samo za sredstvo ter zato tudi v skladu s tisto maksimo, za katero si lahko hkrati želimo, da bi postala splošni zakon. Po nacistični ideologiji namreč ustrelitev teh dvajsetih zajetih ljudi niti ne more biti zločin proti človeštvu. Freeden v *Ideologija. Zelo kratek uvod* predstavi obravnavo ideologij z Wittgensteinovim pojmom jezikovne igre. Tako lahko ideologije razumemo kot vrsto jezikovne igre, »katere pomen in pomembnost tega, kar sporočajo, je mogoče določiti le z upoštevanjem njihove slovnice (strukturiranjem in vzorčenjem odnosov med

njihovimi sestavinami), njihove konvencionalne rabe v družbenem kontekstu in stopnje sprejemljivosti pravil, po katerih igrajo» (Freeden 2024, 52). Nato poda primer, ki se sicer nanaša na Jude, a ga je mogoče zlahka prenesti tudi na Slovane kot nižjo raso. Ti v nacistični ideologiji sicer niso čisto nasprotje arijcev, a jih vendarle ni škoda ustreliti. Teoretik ideologije takole nadaljuje: »Z nacističnimi nauki bi se strinjal le, če bi bila pravila nacizma zame smiselna. In bila bi, če bi sprejel, da je beseda 'arijec' zaželena, beseda 'Jud' pa nezaželena, izraz za značilnosti skupine. Še več, pravila te jezikovne igre so postavljala arija in Juda kot nasprotji. Z dodatno klasifikacijo Judov kot 'podljudi' njihovo iztrebljenje po definiciji ne bi moglo biti zločin proti *človeštvu*« (isto, 52).

Valentin Gorjan kot del 'velikega žrela'

O razosebljenju oziroma razčlovečenju nasprotnika govori Jančar v obliki Valentinovega premišljevanja ob akciji, ki jo mora izvesti, da bi tako potrdil svojo pripadnost narodnoosvobodilnemu gibanju. Ko je stal ob oknu in oprezal, kaj se dogaja v hiši, »je moški pogledal proti oknu, kot da nekaj sluti. Valentin se je umaknil k steni in se spraševal: Kaj zdaj? Kako naj ustrelj tega človeka? Ni človek, verman je, švabska svinja je, orožje ima, zdaj smo tako daleč, da bo on ustrelil mene, če jaz ne bom njega« (Jančar 2024, 195). In ko mu komandir Polde pred akcijo razlaga, kako naj ustrelj vermana z vhoda v njegovo hišo, ter jo označi za 'enostavno stvar', Valentin razmišlja: »vraga enostavna, (...) še nikoli nisem nikogar ustrelil, vsaj tako ne, morda je moja krogla koga zadela, ko smo se udarili z njimi pod Pungartom, takrat sem morda ustrelil vojaka spodaj, omahnil je, a kako naj ustrelim človeka v tej kmečki hiši, v njegovi izbi, v njegovi veži, kam naj ga ustrelim, kam naj merim, v višino glave? Kaj, če zgrešim, roke se mi tresejo (...)» (isto, 195). To Valentinovo premišljevanje izraža strah in tesnobo pred uresničenjem dejanja. A kasneje ob ustrelitvi dveh nemških mobilizirancev, ko mu je vseeno,

kam so ju ustrelili, v tilnik ali srce, ugotavlja, da je »zdaj žival, ki mora preživeti. (...) ... stara izkušena žival je postal, njegovo telo je še zmeraj gibčno, (...) instinkti delujejo hitreje kot misli, njegova hoja je živalska in prožna, njegovi instinkti so živalski, skočil je s skednja, bežal, streljal, imel je kremplje, imel je zobe, krvave« (isto, 234–235). Ščasoma je torej postal del velikega nasilnega žrela druge svetovne vojne: »Povsod okrog njega je bilo veliko žrelo, ki je hotelo hlastniti po njem, po mnogih je hlastnilo, jih pregriznilo, tudi sam je čutil, da je del takšnega žrela, kremplji bodo usekali, žrelo bi hlastnilo z ostrimi zobmi« (isto, 235). Prišlo je do 'pozverinjenja' ljudi do te mere, da v nasprotniku niso več sposobni prepoznati človeka, a hkrati s tem se zgodi tudi lastno razčlovečenje.

Revolucionar Borben

Po ideološki predanosti in načinu mišljenja je Mischkolnigu na strani narodnoosvobodilnega boja podoben revolucionar Borben. Skupno jima je organsko pojmovanje obstoječega, samo da vodja obveščevalcev v partizanski brigadi svojo nalogo v obstoječem ponazori z mlinom: »Razčistili smo. In očistili brigado. (...) To je kot tale mlin. (...) Ampak kadar dela, takrat je treba prekleto paziti. (...) Če pride nekaj v mehanizem mlina, se vse polomi« (isto, 223). Prav tako prihod Borbena v brigado ponazarja razliko, ki se je v narodnoosvobodilnem boju zgodila med Valentinovim prvim in drugim bojevanjem v partizanih. Alain Badiou v manifestaciji bratstva (mi-subjekt) vidi Dvoje 'mi-ja' in 'tega-kar-ni-mi'. **Hkrati gre v 20. stoletju za spopad dveh načinov razumevanja 'tega-kar-ni-mi'.** »Bodisi v njem vidijo raznovrstno amorfnost, neorganizirano realnost. Ali pa v njem vidijo *neki drugi 'mi'*, zunanjega in zatorej antagonističnega subjekta« (Badiou 2005, 136). V prvem primeru je vsako bratstvo subjektivni moment »formiranja« lastne brezformne zunanosti. Po mnenju francoskega filozofa bi sem sodil na primer govor, da je treba neopredeljene priključiti partiji, da mora

levica za izolacijo desnice poenotiti center. Če pa je 'to-kar-ni-mi' vselej že formalizirano kot antagonistična subjektivnost, »je prva naloga vsakega bratstva borba, katere zastavek je destrukcija drugega.« To je vidno na primer v govoru, »da je, kdor ni s partijo, proti njej, da mora levica, če hoče streti desnico, terorizirati center« (oboje isto, 137). Po našem mnenju Borben dopolni destrukcijo 'tega-kar-ni-mi' z iskanjem nasprotnika med partizani, kar naj bi te še bolj utrdilo kot mi-subjekt. Njegovo čiščenje (zasliševanja, obsodbe, če zaslišani zaradi njegovega nasilja postopek sploh preživijo, in nato usmrtitve) je procedura manifestacij, s katerimi se bratstvo oziroma mi-subjekt še nadalje konstituira. »Njegovo geslo je: pa če nas ostane deset, bomo tisti pravi« (Jančar 2024, 190), ali kot pravi Badiou ob navajanju Stalina, da partija postane močnejša le tako, da se prečisti. »Prečiščenje je eno velikih vodil tega (20.) stoletja« (Badiou 2005, 73). Menimo, da se je z Borbenovim prihodom v brigado zgodil premik v razumevanju 'tega-kar-ni-mi: to se ne razume več kot raznovrstna amorfnost, ki jo je treba formalizirati – 'priključiti', ampak postane antagonistična subjektivnost, ki jo je zato treba eliminirati. Jančar sam ta premik ob pogovoru Valentina in Vasje o likvidaciji Borbena ubesedi tako: »Še ena žrtev človeka, predanega revoluciji. Kajti takrat, leta petinštirideset, niso več govorili samo o osvobodilnem boju, vse pogostejše tudi o revoluciji. Borben je bil revoluciji predan od vsega začetka – in čiščenju partizanskih enot« (Jančar 2024, 249–250). Morda lahko Borbenov lik in njegovo delovanje razumemo tudi kot napoved montiranih sodnih procesov v povojnem času.

Borben kot predan revolucionar hkrati ponazarja razliko med diktatorskim in totalitarnim terorjem, kot ju razume Hannah Arendt. Če prvi grozi le političnim nasprotnikom, drugi ogroža tudi neškodljive državljane brez političnega mnenja (povzeto po Arendt, 405), kar je na primer vidno iz njegovega ravnanja z gostoljubnim kmetom Vorancem, ki ga je ustrelil,

njegovo ženo pa posilil.

Namesto zaključka ali o dehumanizaciji

Kocbekovo zbirko novel *Strah in pogum* smo poskušali osvetliti z njegovo različico personelizma, ob Jančarjevem romanu *In ljubezen tudi* pa smo se osredotočili predvsem na skrajno razčlovečenje nasprotnika tako v nacistični (Mischkolnig) kot komunistični ideologiji (deloma Valentin, predvsem pa Borben).

Prav dehumanizacija je lahko iztočnica za aktualizacijo Jančarjevega romana, saj se danes v svoji skrajni obliki genocida dogaja pred očmi vsega sveta predvsem v Gazi, kjer življenja Palestincev ne štejejo nič, zlasti v očeh Netanjahujeve vlade. Svet sicer skuša ustaviti izraelsko nasilje z razpoložljivimi vzvodi prek OZN, mednarodnega kazenskega sodišča v Haagu ..., a ob takšnem izbruhu nasilja, kot si ga je dovolila izraelska država po 7. oktobru 2023 nad civilnim palestinskim prebivalstvom v Gazi, je večinoma neučinkovit. Morda smo prišli do točke, ko ne vemo več, kako naj se spopademo s problemi sveta, s katerimi nas seznanjajo javna občila. Galimberti ob tem navaja Günterja Andersa, češ da »ob prevelikem postanemo brezčutni« (Galimberti 2011, 229). Ob oddaji tega članka več kot 40.000 mrtvih Palestincev po izraelskih povračilnih ukrepih obžalujemo, a takšni podatki lahko začnejo na nas delovati kot navadna statistika. »Ne odzivamo se več, ker nam mediji ponujajo scenarije dogodkov, ki presegajo našo sposobnost čustvenega doje-manja. (...) Da se nam ne bi bilo treba ob blizu dotakniti lastne nemoči ali spremeniti poteka dogodkov, izključimo informacijo« (isto, 229). Ko število žrtev kot človeških bitij katerega koli svetovnega dogajanja beremo le še kot statistiko, postajamo pravzaprav čustveno nepismeni.

Dehumanizacija je sicer najočitnejša v primeru genocida, a Nastja Vidmar opozarja, da gre za enega »najbolj normaliziranih in globoko

ponotranjenih konceptov današnje družbe, tako na ravni posameznika kot na ravni širše družbe in institucij, ki opravičujejo nasilje in navsezadnje tudi zločine, ki temu sledijo» (Vidmar 2024, 7). V svojem prispevku *Genocid se začne z dehumanizacijo* opozarja na tri pglavitne metode dominacije, ki še vedno prevladujejo v družbi in povzročajo zlo. Zanj so to kolonializem, kapitalizem in patriarhat. Svari pred tem, da bi imeli kolonializem za nekaj preseženega. »Vedeti moramo, da kolonializem ni že davno zaključena zgodba, (...) prav tako pa se ne obrača zgolj navzven. Kolonializem, ki se obrača navznoter, Aimé Césaire imenuje fašizem, kar je še posebej dobro videti v času vzpona določenih ideologij« (isto, 7). V tem kontekstu se pokaže, kako zelo je še vedno aktualno marksistično poslanstvo, da je treba »razkriti in demistificirati prikrito naravo ideologije. Kritična razgrnitev ideologije bi morala izpostaviti lažne težnje njenih zagovornikov ...« (Freeden 2024, 13).

Literatura

Arendt, Hannah (2003). *Izvori totalitarizma*, Študentska založba, Ljubljana.

Badiou, Alain (2005). *Dvajseto stoletje*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.

Freeden, Michael (2024). *Ideologija. Zelo kratak uvod*, Krtina, Ljubljana.

Galimberti, Umberto (2011). *Miti našega časa*, Modrijan, Ljubljana.

Jančar, Drago (2024). *In ljubezen tudi*, Beletrina, Ljubljana.

Kierkegaard, Søren (1998). *Pojem tesnobe*, Slovenska matica, Ljubljana.

Kocbek, Edvard (1989). *Svoboda in nujnost*, Mohorjeva družba, Celje.

Stres, Anton (2018). *Leksikon filozofije*, Mohorjeva družba, Celje.

Vidmar, Nastja (2024). »Genocid se začne z dehumanizacijo«, v: *Delo*, 66, 188 (16. avgust, 2024), Ljubljana, str. 7.

Virk, Tomo (1996). »Spremna besedila«, v: Kocbek, Edvard (1996). *Strah in pogum*, DZS, Ljubljana, str. 6–37.

Žižek, Slavoj (2007). *Nasilje*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.

Teorija

Andrej Adam

Kapitalizem in razsvetljenje: Voltaire, Smith, Burke, Rousseau

Tzvetan Todorov v delu *Duh razsvetljenstva* pravi, da je prva bistvena poteza razsvetljenstva »privilegiranje tega, kar si izberemo in za kar se odločimo sami, na račun tistega, kar nam nalaga določena zunanja avtoriteta«. (Todorov 2009, 138)

Ker sta zunanjo avtoriteto v tistem času predstavljala zlasti cerkev in absolutistična oblast, je treba videti razsvetljenje kot radikalno kritiko prav teh dveh institucij. Svoboda od zunanje oblasti se je kazala epistemološko (nobena avtoriteta ni nad kritiko) in politično (v boju zoper institucije stare, fevdalne družbe).

Boj za svobodo kritike oziroma svobodo vesti, pravi Todorov, se razširja »v zahtevo po svobodi mnenja, govora, objavljanja. Sprejeti, da je človek vir zakonov, ki ga vodijo, pomeni tudi sprejeti ga v celoti, kakršen je, ne kakršen bi moral biti (prav tam, 140)«. Zahteva po avtonomiji politične družbe, pa spodbuja »ločitev med posvetnim in duhovnim. [...] Prvo je načelo suverenosti [...]: vir vse oblasti je v ljudstvu in nič ni nadrejeno obči volji. Drugo je načelo posameznikove svobode v odnosu do vsakršne državne oblasti (prav tam, 141).«

K temu velja dodati, da življenje večine razsvetlencev od Škotske, Anglije in Francije do Nemčije sodi v čas prehoda iz fevdalizma v kapitalizem. »To je čas,« piše Vlado Srak v spremni besedi v knjigo *Voltaire: filozofski pomenki in članki*, »vedno močnejših, vedno

izrazitejših ter vedno odločnejših akcij novih družbenih sil proti preživelim, ostarelim in absurdnim družbenim institucijam, razmerjem in idejam ter njihovim branilcem«. (1960, 6)

Nove razsvetljenske sile so na področju ekonomije začele uveljavljati nove odnose, nov družbeni red, ki mu pravimo kapitalistični. To pomeni, da obstaja med razsvetljenstvom in kapitalizmom bistvena povezava; prepletena sta tako globoko, da pogosto, ko govorimo o enem, že govorimo tudi o drugem.

V nadaljevanju bomo najprej pokazali, kako Voltaire, ki sicer besedno zagovarja enakost, hvali porajajočo kapitalistično tržno družbo, zaradi česar ne vidi (ne more videti), da s tem nasprotuje samemu sebi. Nadaljevali bomo z A. Smithom in njegovim zagovorom in analizo kapitalizma. Od tod bomo prešli k Rousseauju, ki kapitalizem kot red, ki proizvaja neenakost, bolj ali manj zavrne, medtem kot Burke, v nasprotju z njim, za enakost sploh nima posluha, niti na ravni izjavljanja. Kljub temu pa Burke, čeprav je bil zagovornik kapitalizma, svari pred nekaterimi njegovimi posledicami. Pri našem razmisleku si bomo poleg drugih virov pomagali s predavanji Jerryja Z. Mullerja, ki so naslovljena *Thinking about Capitalism*.

Voltaire (1694–1778)

Glede enakosti, pravi Voltaire, je pravica vsakogar, »da se ima za popolnoma enakega z drugimi ljudmi«, (Voltaire 1960, 78) toda iz tega ne sledi, da lahko, denimo, kuhar neha opravljati svojo dolžnost, kajti, če bi jo, bi bila »vsa človeška družba postavljena na glavo«. (Prav tam, 79) Po drugi strani pa tudi ne pomeni, da ima človek pravico do življenja drugega

človeka, ali da lahko drugega zaslužnji (prav tam, 158), kot bi nemara dejal Hobbes. Odnose med ljudmi uravnava morala, ki je po njegovem vseobča (prav tam). Kdor je razumen, so bo, ko se bo v njem razvijal razum, dokopal do ideje o pravici (prav tam, 157), čeprav je res tudi, da ljudje povzročajo tudi neznansko število krivic, ko kakor v pijanosti izgubijo svojo pamet (prav tam, 156).

Takšna pijanost, ki zasenči razum, je tudi preganjanje na podlagi vere ali samovoljne oblasti. Po Voltaireu je človek svoboden, ta svoboda seveda ni neskončna, niti ni velika. Človek je namreč šibko, precej nevedno in od naravnih vzrokov odvisno bitje. »Moja svoboda je v tem, da hodim, kadar hočem hoditi [...]. Moja svoboda je v tem, da ne storim slabega dejanja, kadar se mojemu duhu nujno dozdeva slabo; da zagospodarim strasti, ko me je moj duh opozoril na nevarnost in ko groza pred dejanjem učinkovito pobija moje poželjenje.« (Prav tam, 123) Čeprav po njegovem tudi to ni ne vem kako velika svoboda, saj se pri tem ravnamo po mislih, ki pa so nujne.

Ernst Cassirer v knjigi *Filozofija razsvetljenstva* piše, da za Voltaira razprava o svobodi ni bila metafizična, temveč praktična: »Njegov ideal svobode je nastal v konkretno političnem nazoru, v primerjavi in pretehtavanju različnih oblik vladavine.« (Cassirer 1998, 233) Tako se Voltaire čudi, da nismo zadovoljni s to pičlo odmerjeno svobodo, da se prepričujemo, da je imamo več, po drugi strani pa, da jo kot člani družbe tako hitro izgubimo in se podvržemo krivici.

Razsvetljencem se je družba, v kateri so živeli in jo kritizirali, vsekakor zdela družba, ker je bila prepredena s starimi cerkvenimi in fevdalnimi privilegiji, ki so dušili polet porajajočega se duha razsvetljenstva.

Duh novega, porajajočega se meščanstva je po vsej Evropi vzpostavljala trg, z njim pa nova sredstva komunikacije in nove prostore

družbenosti, ki so predstavljali življenjsko okolje tega duha. Razsvetljenstvo, pravi Muller v svojih predavanjih, ni le množica idej, je tudi niz institucij, ki so šele omogočile javno razpravo o javnih zadevah. Posledica tega je bil vznik javnega mnenja. Začela se je porajati ideja, da vladna politika ni stvar ozkih elit, temveč široke razprave. Prav tako ni nepomembno, da je bilo javno mnenje, na katerega so merili razsvetljenski pisci, ustvarjeno s tržnimi sredstvi.

Voltaire je bistveno pripomogel pri oblikovanju družbene vloge intelektualca, ki se obrača na javno mnenje in skuša vplivati na javne zadeve. Do tedaj so to vlogo igrali cerkveni pisci ali laiki, če jih je podpiral kakšen mecen. Toda z vznikom trga tiskanih publikacij (knjižnega kapitalističnega trga z založniki, prodajalci knjig, mediji) jih je nadomestil nov sloj intelektualcev. To je zelo spremenilo temelje intelektualnega življenja; pomenilo je, da je postalo mogoče živeti od pisanja, da so postali intelektualci odvisni od trga, kar pomeni, da niso več bili odvisni od osebnosti mecena, temveč od okusa beroče javnosti. Vendar pomeni tudi, da je moral tisti, ki je želel živeti od pisanja, pisati vsečno. Ni bilo več pomembno le, kaj kdo piše, temveč tudi kako. Voltaire je vsekakor pisal duhovito in vsečno. Bilo ga je užitek brati, kar je priznal celo E. Burke, ki je kot konservativec zavračal vsebino njegovega pisanja. Nihče, je zapisal Burke, ni tako srečno povezal bogokletstva in obscenosti (opolzkosti).

Skratka, javno mnenje je bilo rezultat novonastalih institucij, preko katerih se je javnost seznanjala in vplivala na vladavino. Rojevala so se bralna društva, kjer so skupaj brali nova dela in o njih razpravljali; kavarne, kjer se je bralo in govorilo o vsebinah časopisov in revij; izhajati so začeli časopisi in revije itd. Prvi časopis je bil *Spectator* (1711). Njegov urednik je dejal, da je bila njegova naloga privleči filozofijo iz zasebnih sob v klube in združenja.

Voltaire se je seveda dobro znašel v takšnem okolju. Bil je mojster populariziranja idej

drugih. Poleg tedanjih filozofskih razprav ter misli filozofov in najvidnejših znanstvenikov, je populariziral tudi legitimnost materialne potrošnje in materialnega izboljšanja življenja. Po njegovem prinaša prizadevanje za bogastvom s pomočjo dejavnosti na trgu pomembne politične prednosti. To temo je razvijal zlasti v knjigi iz leta 1744 *Pisma iz Anglije*, ki temelji na njegovem dejanskem potovanju v Anglijo, kjer je preživel dve leti (od 1726 do 1728).

Muller omenja, da so Voltaira v Anglijo pripeljali komercialni, intelektualni in osebni razlogi.

Glede komercialnih razlogov. Voltaire je v čast Henriku IV., francoskemu kralju iz 16. stoletja, napisal epsko pesnitev, kjer ga časti zaradi verske strpnosti do protestantov. Hkrati ostro kritizira Katoliško cerkev z očitkom, da je bila vir političnega fanatizma. Knjiga je bila zaradi te kritike cenzurirana. Edini način objave je bil brez uradnega dovoljenja, kar je pomenilo, da ni dobil avtor nobenega profita, zaradi tveganja ga je dobil založnik. Ker je Voltaire živel od svojega pisanja, torej kot svoboden podjetnik na področju kulture, je odpotoval v Anglijo, kjer je bilo mogoče knjigo objaviti legalno in obdržati profit.

Osebni razlog za potovanje v Anglijo je bila izoginitev zaporu. Voltaira, poznanega v pariških krogih, je užalil eden vodilnih aristokratov. Voltaire mu je vrnil z bistroumno domisljico, zaradi česar je aristokrat naročil svojim slugam, naj Voltaira pretepejo. Voltaire je snoval maščevanje. Začel se je učiti mečevanja in kupil je pištolo. Razširila se je beseda, da bo plemiča napadel, zato je vlada Voltaira aretirala in ga zaprla. Izpustili so ga pod pogojem, da zapusti deželo.

Intelektualni motiv. Voltaire je med porajajoči vrednotami najbolj cenil svobodo posameznika od prisile. Vlade razvitih dežel so začele tolerirati razlike med posamezniki in zaradi njihove zaščite se je začela uveljavljati vladavina zakona. Glede tega je bila Anglija vzor za vso

ostalo Evropo. Voltaire se je želel o tem osebno prepričati in pokazati Francozom koristi večje svobode. Cassirer, denimo, piše, da je bil ideal svobode »najpopolneje udejanjen v angleški ustavi, saj je samo ta vsebovala učinkovito varstvo zasebne lastnine vsakega državljana in njegove osebne varnosti«. (Cassirer 1998, 233)

Voltairova kratka knjiga o Angliji je dobila v francoščini naslov *Filozofska pisma*. V njej, pravi Muller, je povezal posameznikovo koristoljubje z javno blaginjo. Gre za v 18. stoletju znamenito pojmovanje, da ekonomsko koristoljubje ne sme biti le vir nezaupanja, ker lahko ima pozitivne posledice, če je pravilno uravnano. Kasneje bomo videli, da je to bistvo ene najznamenitejših knjig iz 18. stoletja – Smithovega *Bogastva narodov*. No, tudi po Voltairu družba ne more obstati brez posameznikovega koristoljubja; šele ljubezen do samega sebe omogoča ljubezen do drugih, šele zaradi potreb drugih postanemo koristni za človeško vrsto – to pa je tudi temelj vsega trgovanja. Trgovci ne potujejo v Indijo zaradi skrbi za druge, temveč zaradi svojih koristi. Tega ne smemo kar zavreči kot gole sebičnosti; ljubezen do samega sebe ima potemtakem družbene koristi. Kasneje bomo videli, da je o sebičnosti kot motivu delovanja na trgu zelo podobno razmišljal tudi A. Smith.

Druga pomembna stvar Voltairove knjige je slavljenje zmanjšanja verskega nasilja, pri čemer tudi to temo poveže s koristmi trga. Po njegovem lahko zasledovanje ekonomskih lastnih interesov na trgu služi tudi kot zdravilo za verski fanatizem. Da bi ponazoril, kako trg spodbuja strpnost, predstavi londonsko borzo. Zanj je bilo versko navdušenje ključni vir omejevanja svobode in družbenih nesoglasij, ki v najhujših primerih vodijo v državljansko vojno. Za nameček so bile verske vojne nesmiselne, ker so izvirale iz verskih vprašanj, na katera sploh ni mogoče odgovoriti. Tukaj je Voltaire v svojem živahnem slogu še enkrat več populariziral idejo, ki jo je razvil nekdo drug, v tem primeru Hobbes. Verska nasprotja se lahko zmanjšajo s prizadevanjem za bogastvom in srečo. Iskanje

ekonomskega dobička naredi ljudi medsebojno bolj strpne, ko gre za vprašanje končne odločitve, kar pokaže prav primer z londonsko borzo.

Voltaire jo opiše približno takole. Na borzi bomo srečali predstavnike vseh narodov. Tukaj Žid, mohamedanec in kristjan medsebojno trgujejo, kot bi imeli isto vero; prezbiterijanec zaupa anabaptistu, anglikanec sprejeme kvekerjevo menico itd. Bistveno je, da so vsi zadovoljni. Na podlagi verskega navdušenja bi drug drugega prekleli kot nevernike, toda iskanje bogastva ustvari temelje za novo soglasje, ki sega čez posamezna verska prepričanja. Iskanje bogastva oziroma zemeljske sreče je nekaj drugega kot iskanje odločitve; slednje, kot smo omenili, dela ljudi sovražne in nezadovoljne.

Kaj je bila londonska borza? Kaj so ti trgovci kupovali in prodajali? Muller poda naslednji opis. Borza je v tistem času utelešala novo obliko finančnega kapitalizma, bila je eden izmed pogojev britanskega ekonomskega in političnega uspeha v 18. stoletju. Toda v tistem času je bila še zelo sporna. Zlasti so jo obsojali moralisti.

Na borzi se je trgovalo zlasti z delnicami Angleške banke, delnicami novih oblik vladne varnosti (obveznice, zakladne menice) in velikih podjetij (čarterskih družb). [Wikipedia o teh družbah pravi: čartersko (pooblaščen) podjetje je združenje z vlagatelji ali delničarji, ki je ustanovljeno in ima pravice (pogosto izključne pravice) pridobljene s kraljevo listino (ali podobnim vladnim instrumentom) za namen trgovine, raziskovanja ali kolonizacije oziroma kombinacije vsega tega.] Čarterski družbi sta bili denimo Vzhodnoindijska družba in Južnomorska družba. Ti družbi je pooblastila vlada (oblast) in jima podelila monopol. Takšne družbe so bile deloma v lasti kraljevih investitorjev, deloma pa zasebnih delničarjev. Na borzi se je torej trgovalo z delnicami velikih trgovskih družb, delnicami Angleške banke in z novimi finančnimi instrumenti, s pomočjo katerih si je lahko vlada sposodila denar na

zasebnem denarnem trgu (obveznice in zakladne menice). V tem primeru je oblast obljubila, da bo plačala neko točno določeno vsoto v prihodnosti, poleg tega pa še fiksne letne obresti, dokler zadolžnica ne zapade. Možnost, da si država sposodi denar na zasebnem trgu, temelji na prepričanju investitorjev, da bo vlada sposobna izplačati zadolžnice (nominalne vrednosti in letne obresti). Tukaj velja poudariti, da je zaupanje v angleško državo pri investitorjih dejansko raslo. Zakaj? Angleška oblast je izumila nove, učinkovitejše načine pobiranja davkov: ni več najemala zasebnih pobiralcev davkov, temveč je ustanovila svojo birokracijo. Obdavčila je uvoz itd. Sredstva so tako stalno dotekala v državno blagajno in država je pri investitorjih postala zaupanja vredna. Posojilo državi je postalo eno najmanj tveganih. Zato so obresti znatno padle, to pa je močno povečalo možnosti državne porabe. Nastanek stabilnega javnega trga za državni dolg je v mnogih ozirih ena najpomembnejših gospodarskih inovacij tega obdobja. Državi je omogočilo izposojiti denarja po precej nižji obrestni meri kot nekoč, to pa je, v primeru vojne, pomenilo, da je lahko Anglija daljši čas vzdrževala svojo vojsko in mornarico kot druge države. Vidimo torej, da obstaja tesna povezava med novimi finančnimi institucijami in naraščajočo vojaško močjo Anglije. Toda še pomembnejše so nemara gospodarske posledice. V London se je stekalo vse več investicijskega kapitala. Posledično so kapitalu padale obresti in podjetja so si lahko izposojala več denarja po nižji obrestni meri. To je sprožilo nesluteno gospodarsko rast: ustanavljanje novih podjetij in širitev že obstoječih. Uvedba teh finančnih institucij je torej neposredno vplivala na rast vojaške in gospodarske moči Anglije v tistem času.

Številni sodobniki so seveda te institucije obsojali. Investitorje so videli kot grabežljivce, navadne špekulante, hazarderje, na pol norce, ki so preusmerjali denar iz varnih naložb (kakršno je bilo tedaj nakupovanje zemlje) v domoljive, ki so temeljile na domišljiji (na ocenah,

govoricah, kako dobro gre ali bo šlo, denimo, Vzhodnoindijski družbi, kako zaupanja vredna je oblast ipd.).

Nazaj k Voltairu. S prikazom londonske borze je želel obrniti pričakovanja ljudi na glavo, kritikom trgovanja na borzi je želel pokazati, da to trgovanje v resnici koristi človeštvu. Muller pravi, da se obrat vrednot nanaša na odnos med poslovanjem in vero, med prizadevanjem za odrešitvijo v odnosu do prizadevanja za bogastvom. Prizadevanje za odrešitvijo je imelo po tradiciji veliko večjo moralno vrednost. Pravzaprav prizadevanje za bogastvom (zemeljsko srečo) sploh ni bilo plemenito. Toda Voltaire je razumel idejo kapitalizma kot možnost za zmanjšanje kulturnih in verskih razlik, kar so kasneje povzeli številni liberalni podporniki kapitalizma; hvalili so toleranco, premagovanje nacionalnih razlik, kozmopolitizem, večjo humanost itd.

To je seveda dvorezni meč, saj so te argumente pograbili tudi kritiki kapitalizma, po katerih širitev trga, financ in novih blag ni nujno nekaj, kar bi bilo dobrodošlo. Takšna kritika sta bila, kot rečeno, Rousseau in Burke.

Voltaire v *Pismih iz Anglije* (filozofskih pismih) torej zagovarja trg kot sredstvo proti verskemu fanatizmu, ker spodbuja mirno sodelovanje med ljudmi. Po Mullerju pravi podobno v filozofskih pesmih *Le Mondain* (*Worldlings*, Posvetni ljudje), kjer brani materialno blaginjo, kar v 18. stoletju ni bilo samoumevno. Verski in laični moralisti so materialno blaginjo črtili kot razkošje (luksuz). V tistih časih razkošje ni pomenilo udobja, temveč pretiravanje (nezmerenost). Laični moralisti so svarili, da z naraščanjem razkošja narašča individualno prizadevanje za bogastvom na račun občega dobrega. Materialno udobje povzroča mehkužnost, to pa v mednarodnem oziru ni dobro, saj bodo manj mehkužna ljudstva v vojni izgubila. Pri razvajanju ljudem namreč zasebne skrbi nadomestijo predanost skupnosti. Krščanski moralisti pa so menili, da razkošje odvrča ljudi od

prizadevanj, ki zadevajo odrešitev (duše). Sami so zato zagovarjali asketske vrednote (odrekanje, vzdržnost, revščina, ponižnost...). Verjeli so, da razkošje priveže meso na ta svet, ga zapiše skušnjavi, grehu (hudiču).

Ne le Voltaire, tudi mnogi drugi razsvetljski misleci (Hume) so trdili, da asketske vrline sploh niso vrline. Asketsko prizadevanje za močatost, vojaštvo, boj so videli kot nekaj negativnega. Raje so prisegali na porajajočo se sekularno kulturo. Slavili so družabnost, značilno za tedanje salone, kavarne, gledališča. Vodstva več niso iskali v veri, pač pa v filozofiji in znanosti. Voltairu in Humu je civilizacija pomenila stanje duha, ki so ga krepili posvetna literatura, umetnost, znanost, tehnološki izumi in večja materialna blaginja. Vse to pa je bilo mogoče z gospodarsko rastjo, ki jo spodbujata trg in trgovina.

Te vrednote je, kot rečeno, Voltaire poudaril v pesmih *Worldlings* (Posvetni ljudje), kjer hvali tedanje urbano razkošje in napada logiko laičnih in verskih moralistov, ki so zagovarjali asketsko moralo. Hkrati zanika, da bi bilo življenje ljudi nekoč kakovostno. Na začetku ni bilo nikakršnega raja, temveč sta vladali beda in nevednost. Znanje in umetnost sta posledica obilja, materialne blaginje in, kot piše Cassirer v svoji interpretaciji Voltairove misli, razvoja uma.

Adam Smith (1723–1790)

Naslednji veliki razsvetljenec je bil Adam Smith. Kot Voltaire je zagovarjal zemeljsko srečo in blaginjo. Poudarjal je tudi sebično koristoljublje, čeprav ni menil, da je dobro samo po sebi, temveč zaradi posledic, ki jih prinaša. Lahko bi rekli, da je njegova logika utilitaristična. Muller pravi, da je Smith pisal na ozadju tistega, kar so zgodovinarji poimenovali potrošniška revolucija iz 18. stoletja. Gre za pojav, ko je postajala zemeljska sreča za vse večje število ljudi nekaj otipljivega in hkrati nekaj, česar se – kot smo videli pri Voltairu – ni treba sramovati. Nadalje,

Smith je razmišljal predvsem o tem, kako bi usmerili koristoljubje, da bi bilo koristno (dobro) za vse, se pravi, da bi imelo pozitivne družbene posledice.

Njegovo raziskovanje narave in vzrokov bogastva narodov torej izhaja iz dejanskih ekonomskih uspehov Britanije v 18. stoletju. Zanimalo ga je, zakaj obstoječe institucije delujejo ter kako bi lahko delovale še bolje in je za ta namen predlagal tudi nekaj reform.

Smith je bil po izobrazbi filozof. Njegova prva knjiga nosi naslov *The Theory of Moral Sentiment* (1759). V njej kot moralni filozof poskuša razložiti, kako ljudje sploh postanejo moralna bitja. Že na začetku poudari, da ljudje niso samo sebični. Veliko jim pomeni tudi sreča drugih ne glede na lastno korist. Srečni so že, če so drugi srečni. To je veljalo poudariti, saj je Smith po drugi strani, kot smo omenili malo prej, pripisoval precejšnjo vlogo sebičnosti oziroma koristoljubju v medčloveških odnosih, a je to vlogo bolj ali manj omejil na tržne odnose.

Ena izmed pomembnih značilnosti 18. stoletja je bila prav povečana vloga trga in trgovine. To je pomenilo, zlasti v Britaniji, da je bilo vse več proizvodnje namenjene izključno za prodajo na trgu, kar je preoblikovalo tudi mesta (prometne povezave, pristanišča itd.).

Misleci tistega časa niso ostali slepi za ta razvoj in njegove posledice za človeka in družbo. Rousseau, denimo, je leta 1755 v *Razpravi o neenakosti med ljudmi*, zapisal, da tržna družba koristi predvsem privilegirani manjšini, ki se koplje v razkošju, medtem ko nima večina niti osnovnih sredstev za preživetje. Smithovo razmišljanje – objavil ga je v *Bogastvu narodov* (1776) – je precej drugačno od Rousseaujevega.

Zgoraj smo rekli, da je razmah trga in trgovine v Britaniji omogočil vedno večjemu številu ljudi vedno večjo potrošnjo. Muller pravi, da je večina že pričakovala, da ji ne bo treba skrbeti za minimalne pogoje preživetja (hrano, streho nad

glavo, obleko). O tem bi sicer bilo mogoče razpravljati, ker se zgodovinske interpretacije tega obdobja razlikujejo. Vsekakor pa najbrž drži, da je bilo takrat na trgu vse več potrošnih dobrin, da je torej Britanija v 18. stoletju dejansko doživljala nekakšno prvo potrošniško revolucijo oziroma da najvišji sloj družbe ni bil več edini, ki si je lahko privoščil stvari, ki so bile še nedolgo tega dojete kot razkošje. O tem, kako zelo se je razširil krog potrošnikov, pa lahko ostanemo zadržani, ker to ne spremi logike tega zapisa.

Torej, *Bogastvo narodov* je knjiga o politični ekonomiji in trgu, ki jo je napisal moralni filozof in svetovalec javne politike. V njej ni nasvetov za podjetnike, kako obogateti. Govori o tem, kako lahko narod kot celota živi bolj srečno. Omenjanje naroda pri Smithu pomeni, da mu je šlo za občo blaginjo, torej ne le za bogastvo posameznikov ali elit. V tem oziru je po njegovem naloga politične ekonomije dvojna: (1) zagotoviti zadovoljivo preživetje za vse, pri čemer je treba odgovoriti na vprašanje, kako morajo biti organizirane družbene institucije, da bodo zagotavljale najcenejšo oskrbo ljudi; (2) poskrbeti, da bo država zagotovila zadostno količino sredstev za kritje javnih storitev, kar implicira, da ima vlada pomembno vlogo pri zagotavljanju prihodkov za javne storitve, ki zagotavljajo za javno blaginjo (videli bomo, da s pravilnim usmerjanjem sebičnih interesov).

Po Mullerju Smith izdelava model kapitalistične ekonomije, ki lahko izpolni omenjeni nalogi in nam hkrati omogoča razumeti kompleksno in vsakdanjemu pogledu neprosojno dejanskost. Prva sestavina tega modela je prav že omenjeni lastni interes. Smith ga uvede, ker vidi v njem motivacijsko silo tržnih dejavnosti. V *Bogastvu narodov* zapiše: »Obeda si ne ometamo zaradi mesarjeve, pivovarjeve ali pekove dobrohotnosti, marveč zato, ker se trudijo za svoj prid. Ne nagovarjamo njihove človečnosti, marveč sebičnost in nikoli jim ne govorimo o svojih potrebah, marveč o njihovih koristih.« (Smith 2010, 22)

Še enkrat, Smith ne trdi, da vsi človeški odnosi temeljijo na sebičnosti in lastnem interesu – stališču, ki ga je podal v *The Theory of Moral Sentiment* se ni nikoli odrekel. Toda mislil je, da smo altruistični predvsem do ljudi, ki jih poznamo in za katere nam je mar, ne pa do vseh. In trg je področje odnosov (menjave) med ljudmi, ki se med seboj ne poznajo, ki se ne bodo nikoli srečali. Altruizem torej ni motiv, na katerega bi se lahko zanašali pri razlagi pojavov na trgu.

Zategadelj nekoliko kasneje v knjigi *Bogastvo narodov* preberemo: »Ker se torej vsak posameznik na vso moč trudi uporabljati kapital za vzdrževanje domače dejavnosti, [...] večinoma sicer nima namena podpirati javne koristi in tudi ne ve, v kolikšni meri jo podpira. S tem [...], ko to delavnost usmerja tako, da bi njen produkt imel čim večjo vrednost, spet skrbi samo za svoj dobiček, in kakor v številnih drugih ga tudi v tem primeru vodi nevidna roka, da podpira cilj, ki sploh ni del njegovega namena. Za družbo pa nikakor ni vedno slabo, da tega ne dela z namenom. Kadar se človek trudi zase, pogosto podpira družbeno korist učinkoviteje kakor takrat, ko si resnično prizadeva zanj. Še nikdar nisem slišal, da bi tisti, ki hlinijo, da trgujejo za splošno blaginjo, naredili dosti dobrega.« (Smith 2010, 297)

Smith zelo jasno naslika, kako lahko z zanašanjem na sebični interes milijonov ljudi v kompleksni tržni družbi dosežemo občo blaginjo: »Poglejmo udobje najnavadnejšega rokodelca ali dninarja v kaki civilizirani in cvetoči deželi in opazili bomo, da število ljudi, ki so z delom prispevali, čeprav še tako malo, da je to udobje dobil, presega vsako cenitev. Volnen plašč, na primer, ki ga nosi dninar, je morda videti čezvse preprost in grob, vendar je plod združenega dela velikega števila ljudi. Pastir, prebiralet, česalec ali mikalec volne, barvar, predilec, tkalec, suknar, apreter in številni drugi morajo, da bi končali ta preprost izdelek, združiti vse svoje različne obrti. Koliko trgovcev in špediterjev se je moralo po vrhu truditi s prevažanjem blaga

od nekaterih izmed teh delavcev k drugim, ki pogosto živijo na zelo oddaljenem koncu dežele! Koliko trgovine in zlasti plovbe, koliko ladjedelcev, mornarjev, vrvarjev je moralo sodelovati, da bi zbrali vse tiste snovi, ki jih uporablja barvar in pogosto prihajajo iz najbolj odročnih kotičkov sveta! In kolikor različnega dela je treba, da bi se za najmanjšega izmed teh delavcev naredilo orodje! Da niti ne govorimo o tako zapletenih strojih, kakor so mornarjeva ladja, suknarjeva delavnica ali tkalčeve statve, samo pomislimo, kako raznovrstno delo je potrebno za izdelavo [...] škarij, s kakršnimi pastir striže ovce. Rudar, izdelovalec peči za taljenje rude, prodajalec lesa, oglar, [...], opekar, zidar, delavci, ki skrbijo za talilno peč, strojnik, kovinar in kovač, vsi ti morajo združiti svoje različne obrti, da bi naredili strižne škarje. [...] V civilizirani brez pomoči in sodelovanja številnih tisočev ne bi mogel biti preskrbljen niti najnavadnejši človek, niti z osnovno preskrbo, ki se nam zelo narobe zdi enostavna in lahka.« (Smith 2010, 17–19)

Skratka, pri veliki množici ljudi, ki opravljajo svoje specifično delo, se ne moremo zanašati na altruizem, da bomo ustvarili blaga, ki so sorazmerno poceni.

Naslednja stvar, ki jo po Mullerju uvede Smith, je menjava (dela, blag, denarja). Pri tem ga vodi sledeča logika: lastni interes vodi do menjave, menjava pa omogoča delitev dela. Po Smithu je delitev dela izjemen mehanizem, ki poveča produktivnost dela. To ponazorí z opisom manufakture, v kateri izdelujejo bucike. Deset ljudi, ki vsi opravljajo le točno določeno delo, izdelava osemindeset tisoč bucik na dan, medtem ko bi jih en sam, čeprav usposobljen iglar, lahko izdelal nekaj manj kot dvajset (prav tam, 12).

Delitev dela seveda prežema celotno družbo in jo naredi veliko bogatejšo, kot če bi vsakdo sam izdeloval stvari, ki jih potrebuje za preživetje. Delitev dela torej temelji na specializaciji, zaradi česar so delavci bolj veščí, prihranijo čas, ki bi ga porabili za preskok od enega dela k drugemu,

razvijajo pa se tudi nove naprave (stroji), ki dodatno krajšajo čas dela.

Kratka ponovitev: lastni interes vodi k tržni menjavi, ta omogoči delitev dela in rast produktivnosti, zaradi česar so proizvedene stvari cenejše. Sklep: obsežnejši kot je trg, več kot je ljudi, ki so udeleženi v njem, bolj učinkovita je delitev dela in bogatejša je družba.

Drugi Smithov model poskuša prikazati, kako je mogoče, da so blaga proizvedena po nižji ceni, kar navsezadnje omogoča blaginjo za vse. Po njegovem ima vsako blago, ki je prodano na trgu, naravno ceno. To je najnižja cena, po kateri je lahko neko blago proizvedeno. Ta cena odraža povprečno delo v družbi oziroma delo, ki je potrebno za proizvodnjo danega blaga; povprečni dobiček, ki je pridobljen s predhodno investicijo denarja; in povprečno najemnino za zemljo. Naravna cena je torej najnižja cena, ki je potrebna za proizvodnjo blaga, ne da bi delavec, podjetnik in lastnik zemlje bili na zgubi. Poleg tega je ta cena najboljša za uporabnika blag oziroma za potrošnika, in v tržni družbi so vsi ljudje, karkoli že so poleg tega, tudi potrošniki, ki želijo, da so cene blag čim nižje – za kar Smithu pravzaprav gre.

Blaga imajo poleg naravne cene tudi pravo ceno. Prava cena blag je tista cena, po kateri se blaga dejansko prodajo. Smith jo imenuje tudi tržna cena. Določa jo količina blag in dejansko povpraševanje po njih. Po Smithu obstaja tendenca, da se prava cena blag približuje naravni ceni, ki je najboljša za potrošnike, čeprav se v vsakem času naravna in tržna cena po navadi razlikujeta. A zakaj obstaja tendenca približevanja k naravni ceni? Če tržna cena pade pod naravno, bodo tisti, ki proizvajajo blago zaradi lastnega interesa, poskusili na kakšnem drugem področju proizvodnje, kjer bi lahko dobili večji dobiček. Posledica je zmanjšanje ponudbe prvotnega blaga, tako da njegova tržna cena znova zraste. Če pa se tržna cena nekega blaga dvigne nad naravno ceno, to pritegne lastnike kapitala, ker je profit večji; sčasoma se ponudba

poveča in cene ter z njimi profiti padejo. Blago je nazadnje spet bolj dostopno potrošnikom.

Tako torej z rastjo trga cene padajo oziroma se približajo naravnim cenam, ki so najboljše za občo blaginjo. Rečeno drugače: trg ustvari največjo možno korist za vse potrošnike. Za Smitha je trg institucija, ki usmeri sebični interes v službo bogastva celotnega naroda. Trg proizvaja vse več blag po cenah, ki si jih lahko privoščijo vse več ljudi.

Pri tem, opozarja Muller, velja opaziti, da ljudje, vpleteni v trg, ne nameravajo služiti občemu interesu. Vsi, delavci, podjetniki in lastniki nepremičnin zasledujejo lastni interes. A ko to počnejo na trgu, koristijo potrošnikom. Toda, kot v nadaljevanju svoje slavne knjige razloži Smith, sebični interes, ki je posredovan preko tržnega mehanizma oziroma z nevidno roko trga, ne služi obči blaginji kar samodejno. Smith mora torej razložiti, zakaj se dejansko življenje tako pogosto razlikuje od njegovega modela. V poskusu te razlage, ki zajema večino njegovega dela, nas poskuša prepričati – ne le kot javni intelektualec, ki služi javnemu umu, temveč tudi kot dober javni uslužbenec –, da je treba sebični interes primerno usmerjati, da bo opravil svojo funkcijo. Smith se je namreč zaposlil kot komisar za carino za Škotsko, torej kot državni uslužbenec, kar seveda pomeni, da po njegovem država in njene institucije nimajo nujno negativne vloge, kot mu danes pripisujejo mnogi neoliberalni ekonomisti.

Pri razlagi, zakaj dejanskost odstopa od ideala (modela), igra znova veliko vlogo zasebni sebični interes. Če je tekma na trgu tista, ki niža cene blag, je res tudi, da je lahko zelo naporna. Sebični interes tako narekuje posameznikom, da bi se tej tekmi nekako izognili. Podjetniki si tako lahko razdelijo trg in zmanjšajo konkurenco (monopoli). Cene se tako dvignejo, kar je dobro zanje, ni pa dobro z vidika občega dobrega, ki mu služi A. Smith. Zato torej je treba skrbeti, da bo sebični interes primerno usmerjen – usmerjen v občo dobro, s temu primerno

kombinacijo trga in državnih institucij.

Razsvetljenski kritiki razsvetljenskih zagovornikov kapitalističnega trga (Voltaire in Smitha) so zavrnili njuno navdušenje nad trgom. V nadaljevanju si bomo, kot rečeno, ogledali kritiki Rousseauja in Burka.

J. J. Rousseau (1712–1778)

Rousseau vidi v trgu in naraščanju potrošnje predvsem težave. Njegov temelji uvid se glasi, da je človek po naravi dober; kolikor je zel, je to posledica družbenih institucij. Po njegovem je tržna družba v temelju pokvarjena. Leta 1750 je napisal *Razpravo o znanostih in umetnostih*, v kateri trdi, da napredek znanosti in umetnosti kvarno vpliva na človeško moralo in srečo. Temo je razširil in poglobil pet let kasneje v *Razpravi o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*.

Videli smo, da sta Smith in Voltaire videla v širjenju tržne družbe večinoma pozitivne stvari. Dojela sta jo kot predpogoj materialne blaginje in kot učinkovito institucijo zoper verske spore.

Muller pravi, da se Rousseau v osnovi strinja s temeljnim razsvetljskim prepričanjem, po katerem je tuzemska sreča nekaj dobrega, toda ne verjame, da se metode in institucije, ki sta jih slavila Smith in Voltaire, prava sredstva za dosego te sreče. V resnici naredijo ljudi manj srečne. Rousseaujevi vodili sta moralna vrlost in enakost, ki ju sodobna tržna družba ni mogla zagotoviti.

Umetnost, znanost in tehnika skrivajo v sebi želje po novostih, novih udobjih (ustvarjajo nove potrebe), to pa po Rousseaujevem mnenju ljudi odvrča od moralnih smotrov in želje po političnem udejstvovanju. Če so vrline razumljene politično, kot udeležnost v iskanju občega dobrega, v pripravljenosti postaviti obči interes pred individualnega v imenu skupnosti, kot potrebo državljana, da sodeluje pri vladavi in ne da je zgolj nekdo, ki mu vladata, tedaj

nas razvoj znanosti in umetnosti dela manj vrle in bolj predane iskanju lastnega udobja. Po Rousseauju torej človek žrtvuje svojo politično svobodo in željo po samo-upravljanju zaradi razkošja; ljubi lastno suženjstvo, fasciniran je s proizvodi umetnosti in znanosti ter se niti ne zaveda manka svobode.

Razvoj umetnosti in znanosti ima po Rousseauju še druge negativne lastnosti. Vodi predvsem v večjo neenakost. Ukvarjanje z umetnostmi in znanostmi namreč zahteva posebne darove, ti pa so med ljudmi precej neenako porazdeljeni, zaradi česar se v civilizirani družbi porajajo večje razlike med ljudmi. Civilizirana družba z univerzami, gledališči, koncertnimi dvoranami, knjižnicami itd. zahteva tudi večja sredstva za vse, ki se ukvarjajo z umetnostmi in znanostmi, to pa spet vodi v neenakost: ustvarja se prepad med bogatimi in revnimi. Denar postane merilo človeške vrednosti, vrline pa so pozabljene. Zasebni interes postane osnova medčloveških razmerij, kar izniči temelje medsebojnega zaupanja in naredi šibko državljsko zavest. V antiki so misleci govorili o vrednotah, sodobni politiki pa govorijo pretežno o gospodarstvu, denarju in trgu.

Pokvarjenost človeške narave je potemtakem posledica vznika zasebne lastnine. Ljudje z določenimi darovi kmalu pridobijo več kot drugi in posledica je znova neenakost, ki vodi v spore med premožnimi in revnimi. Nadaljnja posledica je družbena pogodba, ki v resnici brani premožne pred revnimi. To je težava, ker so revni odvisni od premožnih in se z njimi primerjajo. Tako postanejo nečimrni, želijo si, da bi jih drugi priznali, na neki način živijo za te druge, ves čas rabijo njihovo priznanje. Njihove potrebe so sedaj neomejene, brez konca si želijo stvari, ki jih ne potrebujejo. To je napačna oblika ljubezni do samega sebe.

Takšno stanje, kot rečeno, po Rousseauju ni naravno, temveč je posledica družbenih dejavnikov: razvoja trga, zasebne lastnine, umetnosti in znanosti.

Kar je za osrednjo razsvetljensko linijo rešitev, je za Rousseauja težava. Po njegovem bi bila rešitev nekakšna špartanska republika, a v kateri bi ljudje obvladali svoje potrebe in sodelovali pri vladavini samih sebe. Ljudje, ki bi ustvarjali zakone in pravila, bi jih tudi ubogali. Vzgoja ne bi smela biti toliko naravnana v ume-tnost, znanost, temveč bi morala biti moralna, državljanska. Smoter vzgoje bi morala biti krepost državljanov (interes za skupno dobro) in ne njihova materialna blaginja (interes posameznikov); posamezniki bi se morali biti zmožni predati občemu interesu. To je mogoče udejanjiti le v relativno majhni državi, kjer sicer obstaja zasebna lastnina, a tudi znatna enakost med državljani.

Edmund Burke (1729–1797)

Burkova *Razmišljanja o revoluciji v Franciji* (1790) so med najvplivnejšimi knjigami konsevativnega mišljenja, saj na neki način zajemajo vse teme konservativne ideologije vse do danes.

Če je bil Rousseau notranji kritik razsvetljenstva z leve, tedaj je bil, kot to zanimivo ubesedi Muller, Burke notranji kritik razsvetljenstva z desne. To pomeni, da je bil Burke še vedno razsvetljenski mislec, ki je izhajal iz podobnih postavk kot Voltaire ali Smith – ni nasprotoval prizadevanju za srečo v tem življenju. Še več, tako kot Voltaire ali Smith je hvalil tržno družbo. A razlikoval se je po tem, kako to srečo doseči. Menil je, da je Smith spregledal ključni pomen nekaterih institucij, ki so pogoj tržne družbe. Radikalno kritični intelektualci, kakršen je bil Voltaire, pa so po njegovem spodkopavali same pogoje, na katerih je tržna družba temeljila.

Poleg argumentov za ohranjanje uveljavljenih institucij, v kolikor spodbujajo človeško srečo, so *Razmišljanja* znamenita še po kritiki vloge intelektualcev v francoskem političnem življenju in po tem, da premožni ljudje (zlasti jara gospoda) spodkopavajo institucije države in

cerkve. Po Mullerju to ne spodkopava dejstva, da je bil Burke eden najpomembnejših zagovornikov kapitalizma – tako kot A. Smith je videl v zanašanju na motiv profita in trga usklajevalni mehanizem ekonomskega življenja.

Tako so za Burke gospodje, ki so se združevali v »dve francoski akademiji in kasnejši veliki projekt Enciklopedije [...] literarni spletkarji, ki so pred nekaj leti izdelali pravcati načrt za uničenje krščanske vere. Za ta cilj so se gnali s tolikšno gorečnostjo, kot smo jo doslej videli le pri razširjevalcih kakega pobožnega nauka. Obsedel jih je najbolj fanatičen duh verskega spreobračanja. [...] Njihovemu literarnemu monopolu se je tako pridružilo nepopustljivo prizadevanje, da bi na vse načine očrnili in razvrednotili tiste, ki se niso držali njihove skupine. [...] Pisatelji, še posebno kadar delujejo v skupini in z istim ciljem, zelo vplivajo na javno mišljenje; zato je privrženost pisateljev finančnim krogom nemalo pripomogla pri odpravljanju ljudskega sovraštva in zavisti, ki spremlja to obliko bogastva. Ti pisatelji so kot zagovorniki novosti hlinili veliko gorečnost do ubogih in nižjih razredov, medtem ko so v svojih satirah s pretiranim prikazovanjem napak povzročali sovraštvo do dvora, plemstva in duhovščine.« (Burke 1990, 172–173)

Ob tem omenimo, da Burk ni nasprotoval intelektualcem kot takim ali umu kot takšnemu, nasprotoval je po njegovem napačnim pojmovanjem uma in pretiranemu optimizmu glede tega, kaj je sploh mogoče vedeti o družbi. Ker po njegovem dejansko ne moremo vedeti prav veliko, moramo biti pazljivi oziroma ne smemo podcenjevati morebitnih negativnih posledic radikalne spremembe, za katero so si prizadevali napredni misleci. Zato torej ni nasprotoval kapitalizmu, temveč premožnim ljudem, ki se niso podvrgli pravnim ali kulturnim pravilom.

Kako je Burke prišel do takšnih sklepov?

Rodil se je v Dublinu, leta 1729. Toda Burkova Irska je bila revna, ni imela politično povezane

domače elite, ki bi se zavzela za porajajoče se vrednote liberalnega kapitalizma in ki bi deželo usmerila k ekonomskemu razvoju. Britanci so v tistem času zavzeli Irsko in ji vsilili svoje zemljiške posestnike.

V enem svojih zgodnjih del je Burke jadikoval zavoljo ekonomske zaostalosti Irske in prevlade tujih zemljiških posestnikov, zaradi katerih je dežela ostajala revna. Mladi Burke se je preselil v London in se hitro uveljavil na intelektualni in politični sceni. Leta 1756 je pod psevdonimom objavil knjigo *Obramba naravne družbe*. Napisana je v ironičnem tonu, kot da bi jo ustvaril radikalni razsvetljenski mislec, čeprav je v resnici kritika Rousseauja in drugih radikalnih mislecev, ki bi odpravili institucije obstoječe družbe in začeli graditi na povsem novih temeljih. Kar torej Burke kritizira, ni racionalizem kot tak, temveč zahteve, ki jih je ta naslavljal na družbo; zahteve, ki so po Burku neracionalne. Sčasoma je torej postal znan in uspelo mu je, tako kot Voltairu, živeti od pisanja. Prijateljaval je z A. Smithom itd. Nato je vstopil v politiko in v parlament, kjer je postal vpliven z govori in s spisi, ki so zaradi porajajočega se javnega mnjenja (knjige, časopisi, sloj ljudi, ki so ga začele zanimati javne zadeve) postali znani tudi širše. Burke se je zavedal, da je zaradi nastalega trga na področju širjenja idej in informacij postalo javno mnenje pomemben političen dejavnik in da so na to javno mnenje izjemno vplivali intelektualci.

Burke je od začetka intelektualne kariere, torej od leta 1756 pa vse do konca, opozarjal na intelekt, ki je zašel, ki se ne zaveda lastnih meja. Kot konservativec je bil zelo občutljiv za nevarnosti radikalnih sprememb. To ne pomeni, da je nasprotoval spremembi kot takšni – tudi konservativci so želeli družbene spremembe –, toda nevarne so se mu zdele radikalne spremembe. Institucije in spremljajoči običaji so pogosto med seboj prepleteni; ko torej namerno spremenimo eno institucijo ali en običaj, lahko sprožimo negativne nenamerne posledice. Ali drugače – ker so povezave med institucijami

pogosto skrite, lahko sprememba ene institucije kvarno vpliva na drugo, ki je sploh nismo hoteli spremeniti.

To pomeni, da je Burke verjel, da običaji in institucije običajno obstajajo zaradi dobrih razlogov. Muller pravi tej poziciji zgodovinski utilitarizem – stališče, po katerem so se obstoječe institucije in običaji razvili zaradi nekih koristi, neke funkcije, ki pa niso takoj zavestno razvidne, temveč so nezavedne, latentne. Njihovih funkcij in medsebojnih odvisnosti se ne zavedamo, dokler jih ne uničimo.

Radikalne reforme so torej po Burku utemeljene na precenjevanju naše zmožnosti razumevanja obstoječih institucij. Pravzaprav lahko že samo razumsko preiskovanje institucij deluje škodljivo, ker umanjkanje njihove razumske utemeljitve povzroči upad zaupanja vanje, hkrati pa nismo sposobni zagotoviti delujoče alternative tem institucijam.

Burka je zelo zanimala politična ekonomija. V veliki meri se je strinjal s Smithom – glede zasebnega interesa kot motorja javne koristi, o zaželenosti prostega mednarodnega trga, toda precej bolj kot Smith je branil vlogo aristokracije v tržni družbi. Po njegovem je tržna družba dinamična, nagnjena k hitrim spremembam, tako da aristokracija deluje kot nekakšno sidro, ki upočasnjuje tempo zgodovinskih sprememb, s tem pa preprečuje radikalne posledice hitrih radikalnih sprememb, ki utegnejo biti negativne. Podjetniki, trgovci, ki nimajo korenin, so bolj nagnjeni k radikalnim spremembam, ker imajo od njih večji dobiček, zato jih pozdravlja jo brez ustrezne previdnosti zaradi negativnih posledic.

Burke torej ni zanimal sprememb; zavedal se je, da se stvari spreminjajo, da vznikajo nove družbene skupine in novi interesi, ki morajo biti zastopani v političnem sistemu, vendar je želel, da aristokracija in cerkev nastopata kot sidro, ki upočasnjuje spremembe. Novi premožni sloj, ki nima zadostnega smisla za tradicijo,

zatorej tudi ne sme dobiti prevelike vloge. Kot parlamentarec je postal vodilni kritik Britanske vzhodnoindijske družbe; po tej vlogi je bil tudi najbolj znan v britanskem političnem življenju, vsaj v času, preden je napisal *Razmišljanja o revoluciji v Franciji*.

Leta 1756 je Britansko vzhodnoindijsko družbo s štabom v Kalkuti napadel tamkajšnji lokalni vladar. Zaradi zaščite investicij in možnosti nadaljnjega trgovanja je družba sprožila vojaško osvajanje, ki je večino Bengalije podvrglo njenemu nadzoru.

Ljudje, ki so sodelovali v tem osvajanju, niso bili zavezani tradicionalnim kulturnim vrednotam lastne dežele, želeli so le hitro obogateti in bili za to pripravljeni storiti karkoli. Ti novonastali bogataši v okviru Vzhodnoindijske družbe, ki so se pojavili iz nič, so na krvav način pridobljeno bogastvo uporabili za kopičenje vpliva v parlamentu, ki bi jim lahko preprečil njihove zločine. Burke je porabil leta, da bi raziskal in sankcioniral te zločine. Njegova logika je torej sledeča: če trga ne nadzorujejo tradicionalna moralna pravila, lahko pride do negativnih posledic, kar spodbuja temelje uveljavljenega političnega reda. Možje v Vzhodnoindijski družbi so zrušili tradicionalno hierarhijo v Indiji, enako pa so nato poskušali – samo z drugimi sredstvi – narediti tudi doma.

Burke je v *Razmišljanjih* na podoben način analiziral tudi francosko revolucijo. Knjigo je napisal na začetku revolucije, ob koncu leta 1789. V tistem času je revolucionarni parlament odpravil fevdalne dajatve in uveljavil nadzor nad vlado. S tem je postal odgovoren za javni dolg zlasti do Britanije. Da bi ga pokrtil, je nacionaliziral sredstva in zemljo Katoliške cerkve, ki je bila tedaj največji zemljiški posestnik v Franciji. Ta zemljišča bi prodali zasebnikom in izplačali javni dolg, hkrati pa bi država vzdrževala cerkve itd. To je bilo torej ozadje, na katerem je Burke napisal svoja *Razmišljanja*.

Toda napovedal je, da bo revolucija postajala

vse radikalnejša in smrtonosna. Sčasoma se je to dejansko zgodilo. Njegova analiza radikalizacije temelji na razmisleku o dveh silah. Na eni strani je politizacija intelektualcev, ki so želeli družbo preoblikovati skladno s svojimi abstraktnimi teorijami, kakršna je denimo enakost pred zakonom, in ki so spodkopavali vlogo Katoliške cerkve in njenega monopola na področju vzgoje. Te intelektualce so v francoskem parlamentu podpirali novi bogataši (denarni mogotci). Videli smo, da so po njegovem ljudje, ki pridobijo denar na trgu in s financami in ne s posedovanjem obdelovalne zemlje, bolj odprti za radikalne inovacije, za kakršnekoli poslovne in finančne pustolovščine. Ko takšni ljudje pridobijo vpliv na politiko, niso dovolj previdni, ker so v politiki, tako kot v poslu, odprti za novosti. Po njegovem se je prav to zgodilo v francoskem nacionalnem zboru – denarni mogotci so začeli igrati najpomembnejšo vlogo. Želeli so zavarovati svoja vlaganja, zaradi česar so zagovarjali tvegane inovacije, ki so bile skupaj s tveganji njihova specialnost. Zaradi tega so bili naklonjeni idejam radikalnih intelektualcev, vključno z njihovim nasprotovanjem cerkvi.

Toda napad na cerkev vodi po Burku na upad njenega vpliva, to pa vodi v erozijo kulturnega zadržanja. Kulturne norme so se po njegovem prenašale predvsem zaradi cerkve in aristokracije, slabljenje moči teh dveh skupin tako pripelje do večje svobode, a hkrati manjšega samoobvladovanja; to pa vodi do politične radikalizacije in barbarskega obnašanja.

V času izida so tedanji intelektualci zavrnil idejo o nujni radikalizaciji revolucije, ko pa se je to dejansko zgodilo, so knjigo v glavnem sprejeli. Zgoraj smo nakazali, da je bila v času, ko je knjigo napisal, revolucija še v liberalni, zmerni fazi in se je šele čez nekaj let sprevrgla v teror in prelivanje krvi. Na tej točki velja napotiti na odlično spremno besedo v Burkova *Razmišljanja*, ki jo je napisal Tomaž Mastnak. Njegova interpretacija se precej razlikuje od Mullerjeve. To se pokaže že ob preprostem

vprašanju, zakaj je Burkova knjiga postala tako znamenita. Mullerjevo tezo bi lahko izpeljali iz filozofije znanosti: Burke je ponudil model, s katerim je napovedal prihodnje dogodke, kar je pri tedanjih intelektualcih spodbudilo zaupanje v model. Razlog za sprejetje je torej notranje teoretski. Mastnakova teza se nasprotno sklicuje na zunanje dejavnike. Burka postavi v čas in njegovo slavo pripiše ne toliko temu, kar je rekel, kolikor temu, kako je to povedal: namreč v ljudsko-publicističnem in propagandnem jeziku, kar je tedaj veljalo za vulgarno. S tem bi naj šele sprožil širšo razpravo in kot konservativec prispeval k demokratizaciji javnega mnenja. Razmislek o tem, kdo ima bolj prav, če kdo, bomo tukaj pustili ob strani.

Burkov konservativni prispevek k razmisleku o kapitalizmu je ta, da tržna družba temelji na podedovanih institucijah, ki ljudem postavljajo meje, zato so ljudje bolj spodobni. Nekaterih med temi institucijami, denimo cerkve, kapitalizem ni ustvaril in jih celo pomaga spodbopati; toda s tem pridejo na plan ljudje, ki se pri zasledovanju svojih ciljev ne ozirajo na druge, ker jih ne omejujejo tradicionalni kulturni kodi oziroma manire. Tako torej lahko sile, ki jih sprosti kapitalizem, povezane z idejami radikalnih intelektualcev, ki ne poznajo meja svojega spoznanja, vodijo k propadu podedovanih institucij, ki so življenju dajale smisel in so omejevale ljudi v njihovih škodljivih hotenjih.

Sklep

V tekstu smo skicirali nekatere jedrne ideje razsvetljenstva, v kolikor so povezane s porajanjem in širjenjem kapitalističnega družbenega reda (zlasti s pomočjo Voltairea in A. Smitha). Hkrati smo v orisu predstavili tudi razsvetljenško kritiko tej ideji, in sicer z levega (Rousseau) ter desnega krila (E. Burke). To med drugim pomeni, da na razsvetljenstvo kot novo obliko uma v človeški zgodovini ne moremo gledati kot na nekaj enovitega, temveč je že v sebi razcepljeno; različni razsvetljenski avtorji so sami,

s tem, ko so vstopali v kritično razpravo, živeli duha, ki je slavil kritično misel, avtonomijo posameznika ter iskanje zemeljske (in ne onostranske) sreče. To nam tudi nekoliko pomaga pri razumevanju vprašanja, kako je lahko obdobje razuma prispevalo k razraščanju nerazumnosti, česar se bomo najbrž lotili v naslednji številki FNM.

Literatura

Edmund Burke (1990). *Razmišljanja o revoluciji v Franciji*. Ljubljana: Krt.

Ernst Cassirer (1998). *Filozofija razsvetljenstva*. Ljubljana: Študentska založba.

Muller, J. (2008). *Thinking about Capitalism*. The Teacher Company 2008. Audio CD.

Adam Smith. *Bogastvo narodov*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Todorov, T. (2009) *Duh razsvetljenstva*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Voltaire (1960). *Filozofski pomenki in članki*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

O pojmu utopije

Pričujoči prispevek razpravlja o pojmu utopije in predstavlja nekaj tipizacij in klasifikacij utopije, ki kažejo na pestrost in vsenavzočnost fenomena utopije ter dokazujejo, da se pojem utopije ne nanaša niti samo na utvaro, kakor utopijo pogosto razumemo v vsakdanjem govoru, niti le na utopična literarna dela, kaj šele zgolj na totalitarne politične projekte. Kadar govorimo o utopiji, mislimo na socialna načela, družbena gibanja in idejne tokove, ki se ravna po utopičnih predstavah; predvsem pa utopija pomeni držo do sveta, ki ne pristaja na to, da je svet takšen, kakršen je, in pa vizijo alternativnega sveta. Prispevek ne poskuša podati jasne opredelitve utopije, saj se fenomen utopičnega zaradi svojega prihodnostnega značaja nenehno izmika poskusom, da bi ga ujeli v toge sheme. Utopično mišljenje, ki je v podlagi vseh utopij, pa je, kot je neutrudno dokazovala slovenska filozofinja Cvetka Hedžet Tóth (1949–2020), trajna človekova potreba – potreba po preseganju obstoječega – in trajni vir ohranjanja poguma za bivanje. Pogum za bivanje je mogoče ohranjati s krepitvijo uporne utopične domišljije, tj. s krepitvijo zmožnosti zamišljanja bistveno drugačnih in boljših svetov, ki bi bili lahko predmet aktivnega upanja.¹

Pomenska raznolikost besede *utopija*

Besedo *utopija* je, kot je splošno znano, prvi uporabil angleški humanist Thomas More (1478–1535) v naslovu dela *Knjiga o najboljši državni ureditvi in o novem otoku Utopija*, ki je izšlo v letih 1515 in 1516 ter je postalo »paradigmatško« (Baczkó 1994, 73) utopično besedilo. Beseda *utopia*, ki jo je More uporabil

kot neologizem, je sestavljena iz besede *topia* (iz gr. *tópos* 'kraj, mesto') in predpone *u-*; latinizirana predpona *u-* izvira iz grške besede *ou* (gr. 'ne') ali morda iz besede *eu* (gr. 'dober'); mogoče je tudi, da je avtor v latinizirani predponi namenoma združil obe grški besedi, da bi z imenom idealne otoške države opozoril na to, da je kraj, ki realno nikjer ne obstaja, najboljši izmed vseh krajev.

V delu pripovedovalec Rafael Hitlodej, mornar, ki se je udeležil številnih odprav v daljne kraje – med drugim je spremljal Ameriga Vespuccija na Novi svet –, in hkrati filozof, humanist, ki noče stopiti v službo nobenega vladarja, saj je prepričan, da oblast rojeva le pohlep in pogubno nasilje, opisuje družbeno-politično ureditev domišljajske otoške države Utopije. Morova *Utopija* je bila kritika nevzdržnih družbenih razmer in nastajajoče kapitalistične družbeno-ekonomske ureditve in hkrati vizija idealne družbe, ki so ji neznani lakota, revščina in izkoriščanje. More skozi Hitlodejeve besede zahteva izkoreninjenje zla; to pa je – po Hitlodejevih besedah – mogoče le z odpravo zasebne lastnine, kajti tam, kjer se vse meri z denarjem, ne more biti ne pravičnosti ne družbene blaginje.

V strokovni literaturi o Moru se pojavlja vprašanje, ali je bila njegova utopija mišljena resno ali jo je More napisal zgolj za zabavo, a to vprašanje je, trdi nemški filozof Georg Picht v *Pogumu za utopijo* (1969), le »lažna alternativa«, kajti More se je zavedal, da je »svetu imanentno mišljenje in delovanje brez utopije nemogoče«, prav tako pa se je zavedal, da »totalitete, ki jo anticipira, ni mogoče uresničiti« (Picht 1981, 202). Poznejši utopisti so na to pozabili, zato je bila utopija, trdi Picht, zagovornik t. i. kritične utopije, v zgodovini tolikokrat poražena. In tudi če je bila Morova *Utopija* zgolj intelektualna zabava, to ne zmanjšuje vrednosti besedila, iz katerega je kljub številnim nedoslednostim in protislovjem (zaradi katerih so nekateri v njem videli utopično satiro) in kljub dilemam v zvezi z Morovim avtorskim deležem (znano je namreč, da je Morovo

¹ 2., 3. in 4. razdelek prispevka vsebujejo skrajšano in prirejeno besedilo 3. poglavja moje doktorske disertacije *Utopična metafizika upanja*, Ljubljana 2014, str. 41–114, napisane pod mentorstvom profesorice dr. Cvetke Hedžet Tóth.

besedilo redigiral Erazem Roterdamski) mogoče razbrati nedvoumno sporočilo, da je najbogatejši tisti človek, ki živi srečno in umirjeno, in da je najboljši tisti kraj, kjer ni ne revščine ne strahu – četudi takšnega kraja ni nikjer in četudi ga še nikoli ni bilo ali ga morda niti nikoli ne bo. Kot ugotavlja Cvetka Hedžet Tóth (2015), je »še le z razvito utopično zavestjo zacvetela evropska humanistika in Morovi *Utopiji* smo za to njeno poslanstvo zelo hvaležni«.

Pomeni, ki jih je dobila beseda utopija pozneje, so interpretacije zagonetnega pomena, ki jo ima ta beseda pri Moru. Samostalniki *utopija* je kmalu po tistem, ko ga je More prvič uporabil, postal obče ime za literarna besedila, ki se zgledujejo po Morovi *Utopiji*, pa tudi sinonim za nemogoče in neuresničljivo; takšen pomen besede je v slovarske opredelitve tega leksema prišel že v 16. stoletju (Baczko 1994, 92). V vsakdanjem govoru je, po podrobni leksikalni analizi samostalnika *utopija* v sodobnih nacionalnih jezikih ugotavlja Gordana Bosanac (2005, 61), »common sense o utopiji osredinjen na pomen 'utopije' kot nečesa, kar uporabljamo, kadar želimo sporočiti, da je neka misel, želja, neuresničljiva, iluzorna, vnaprej obsojena na neuspeh«. Toda smisel utopije se ne more reducirati na stereotipni pomen, kakršnega ima ta beseda v vsakdanjem govoru, saj takšno razumevanje poudarja vidik neuresničljivosti, prezre pa pomene, ki jih je beseda utopija dobila v strokovni literaturi. Zgolj lingvistični pomen, ki temelji na vsakdanjem govoru, namreč ne upošteva samega fenomena utopičnega. Beseda *utopija* že v 19. stoletju v socialnoutopični literaturi Fourierjevih in Saint-Simonovih naslednikov ni pomenila samo fikcije ali eskapističnega sanjarjenja, temveč je postala zgodovinska nujnost; utopija kot namišljeno potovanje pa je ostala le še literarni okvir del, kakršno je Cabetevo *Potovanje na Ikarijo* (Baczko 1994, 94). Vztrajanje pri tradicionalnih pomenih besede je zato nevzdržno, saj se izraz *utopija* ne nanaša niti samo na literarna dela niti zgolj na utvaro, temveč označuje

tudi socialna načela, družbena gibanja in idejne tokove, ki se ravnaajo po utopičnih predstavah; predvsem pa utopija pomeni vizijo alternativnega sveta.

Zgodovinska in teoretska dela o utopiji se resda pogosto omejujejo na literarna dela, kakršna so poleg klasične Morove *Utopije* še *Potovanje v Ikarijo* (1840) Étienna Cabeta, *Pogled nazaj* (1888) Edwarda Bellamyja ali *Novice od nikoder* (1890) Williama Morrisa, morda zato, ker prav literarne utopije najjasneje in najnazorneje predstavljajo izdelano podobo prihodnosti; v njih so načela in vrednote prevedeni v podobe, ki ta načela in vrednote utelešajo. S pomočjo teh podob in s kontrastivno igro predstav (npr. pravičnost – nepravičnost, bogastvo – revščina) dokazujejo, da si je »drugačno družbo mogoče vsaj predstavljati, če že ne uresničiti« (Baczko 1994, 151). Literarna utopija je morda še pomembnejša od teoretičnih utopičnih del, kajti »zgodba je privlačnejša od abstraktne analize /.../ Z življenjem v like in dogodke, pa tudi skozi opise prizorov in prostora, doživimo 'lep dan' v novi družbi« (Kumar 2001, 76). Če so »podobe« v literarnih utopijah konkretizacije ali vizualizacije upanja in fiktivna izpolnitev želje po boljšem svetu, ki kaže smer, pa so podobe, ki jih slikajo literarne antiutopije (distopije, negativne utopije oz. kakotopije), utelešenje strahu in fiktivno udejanjenje tistega, kar za zdaj predstavlja zgolj pretečo nevarnost; antiutopije ne kažejo smeri, ampak opozarjajo na tendence, ki morda vodijo v katastrofo, in nas poskušajo od njih odvrniti.

Utopične ideje se seveda izražajo tudi v stvaritvah drugih umetnosti; utopične sanje je mogoče najti v slikarstvu, arhitekturi, gledališču, kinu, utopične razsežnosti pa ima tudi glasba, »najdlje v prihodnost usmerjeni kažipot« (Lipka 2009, 294), umetnost, ki po Schopenhauerju ne govori le o sencah, ampak o bistvu, in je neposredni »odraz same volje«, umetnost, v katero vstopamo le takrat, kadar presegamo to, kar je človeško. A čeprav so umetniška dela, tudi glasbena, »najpopolnejši izraz utopije, se utopija z

njimi ne izčrpa» (Szacki 2000, 15), kajti utopija je predvsem določen način mišljenja in drža do sveta, ki ne pristaja na to, da je svet takšen, kakršen je. Po tem se utopična zavest bistveno razlikuje od ideologije.

Na vprašanje, zakaj utopije ni mogoče reducirati na ideologijo, odgovarja Karl Mannheim v *Ideologiji in utopiji*, klasičnem teoretskem besedilu s področja utopistike. Mannheim utopično zavest opredeljuje kot zavest, ki »se ne sklada z 'bitjo', ki jo obkroža« (Mannheim 2004, 213), neskladna (»inkongruentna«) zavest pa je, kot trdi, utopična le, če »deluje v smeri prebijanja meja obstoječega 'sklopa biti'« (prav tam). Mannheim razlikuje med adekvatnimi idejami, tj. idejami, ki stvarnosti ne transcendirajo, in neadekvatnimi idejami, ki stvarnost transcendirajo, te pa deli na tiste, ki so skladne z obstoječo podobo sveta, in tiste, ki z njo niso skladne. Transcendentne ideje, skladne z obstoječo podobo sveta, so zgolj podaljšek stvarnosti in ne delujejo prevratniško, zato niso utopične, temveč ideološke; ideološke so po Mannheimu tiste transcendentne ideje, ki svoje idealne vsebine ne morejo uresničiti (kot primer ideološke ideje navaja krščansko ljubezen do bližnjega v družbi, ki ne temelji na načelu ljubezni do bližnjega; posameznik mora namreč kljub plemenitim motivom od te ideje odstopati, razen če si želi uničenja obstoječe družbe). »Če /.../ vsako veljavno ureditev, ki deluje, imenujemo 'topija', potem ideali, kadar dobijo prevratniško funkcijo, postanejo utopija« (prav tam, 214). Po Mannheimu je kriterij za razlikovanje med utopijo in ideologijo uresničitev; utopije so, drugače kot ideologije, usmerjene v prihodnost in poskušajo v njej svoje ideale aktivno uresničiti in spremeniti svet. Ideologije so večinoma usmerjene v preteklost oz. z obljubami boljše prihodnosti zgolj prikrivajo sedanost, njihovih idej pa ni treba uresničiti, saj le legitimirajo obstoječe stanje. Namen utopij je torej po Mannheimu sprememba sveta, namen ideologij pa ohranjanje stanja, kakršno je.

Poljski sociolog in filozof Jerzy Szacki navaja

štiri temeljne načine razumevanja utopije: (1) v vsakdanjem govoru je utopija sinonim za utvaro, neuresničljivo sanjarjenje (četudi mnogi projekti, ki so bili v zgodovini označeni za utopične, niso bili neuresničljivi, ampak je bila njihova uresničljivost za večino ljudi nepredstavljiva); (2) utopija v drugem pomenu so moralni oziroma družbeni ideali, ki niso nujno uresničljivi, oz. sistemi nazorov, ki nasprotujejo obstoječemu stanju in so hkrati vizija boljše družbe (tako sta utopijo razumela Georges Sorel in Émile Mounier – prvi je kot utopijo označeval miselne sisteme, ki so produkt čiste intelektualne invencije, drugi jo je razumel kot zgodovinsko vizijo, ki je produkt čiste spekulacije; podobno je tudi Engelsovo razumevanje utopičnosti predmarksovskega socializma); (3) utopija v tretjem pomenu je miselni eksperiment, ki v mislih preizkuša tisto, česar ni mogoče preizkusiti v realnosti (eksperimentalni značaj utopičnega mišljenja poudarja Burrhus Frederic Skinner, miselni eksperiment so tudi Webrovi idealni tipi, ki jih je Weber sam označil za utopijo); (4) četrti pomen utopije je alternativno mišljenje oz. mišljenje alternativ; utopisti so v tem pomenu tisti, ki želijo brezpogojno zlo stvarnost nadomestiti z brezpogojno dobro stvarnostjo; takšna opredelitev utopije je po Szackem blizu opredelitvi utopije Karla Mannheima, ki trdi, da so utopične le tiste koncepcije, ki stvarnost transcendirajo in rušijo obstoječo ureditev (Mannheim 2004, 2013); utopija v tem pomenu je torej izraz nestrinjanja s svetom, kakršen je, in obstoječimi možnostmi – je sanjarjenje, fantaziranje in anticipiranje ter hkrati načrtovanje drugačnega sveta (Szacki 2000, 16–37).

Popolno nasprotje utopije po Szackem (prav tam, 45) niso ne realizem, ne mit, ne ideologija, ne znanost, temveč je nasprotje utopije le konservativizem, ki zanika »mejo med bitjo in najstvom, stvarnostjo in idealom«. ² Takoj ko

² Četudi se utopija in konservativizem izključujeta, pa nekateri avtorji tudi v konservativni zavesti prepoznava obliko utopične zavesti: konservativizem je kot obliko utopične zavesti obravnaval Karl Mannheim (2004, 249–258); kot

je neki utopični ideal uresničen, preneha biti utopičen in lahko hitro postane konservativna ideologija; toda utopično mišljenje vedno znova rojeva nove utopične ideale – utopije namreč nastajajo zaradi neke trajne človekove potrebe. Tisto, kar ohranja utopično upanje kljub vsem spodletelim poskusom udejanjenja utopije večno živo, je razkorak med bitjo in najstvom. Za svet, kakršnega anticipirajo utopisti, je značilno, da se nenehno izmika dokončnemu najdenju ali uresničitvi – neulovljivo bistvo utopije označuje dvojni pomen predpone *-u* v besedi *utopija*: takoj ko se utopija uresniči, preneha biti utopija. Če bi se vse utopije uresničile, bi nam preostalo zgolj še sprijaznjenje s svojo nespremenljivo usodo.

Tipologija utopij; raznolikost in vsenavzočnost fenomena utopije

Tipizacije utopij, ki jih navajam v nadaljevanju, so bežna ilustracija raznolikosti fenomena utopije. Čeprav z naštevanjem tipov utopij ni mogoče izčrpati fenomena utopije in utopičnega mišljenja, ki se zaradi svojega prihodnostnega značaja in neizmerne bogastva nenehno izmika poskusom, da bi ga ujeli v toge sheme, stroga pojmovna analiza in klasificiranje sta namreč instrumentarij preteklega časa, pa tipi utopij kažejo na pestrost, vseobsežnost in vsenavzočnost fenomena utopije ter dokazujejo, da utopija ni omejena na politične projekte in gibanja, še posebej pa, da ne predstavlja enega samega, enotnega, totalitarnega političnega projekta.

Glede na čas nastanka je utopije mogoče razdeliti na antične utopije (utopija Faleja Halkedonskega (6.–5. st. pr. n. št.), o katerem Aristotel v *Politiki* poroča, da si je prizadeval za to, da bi imeli vsi državljani enake dohodka (Aristotel 1988, 1266a 40–41), arhitektonska

oz. urbanistična utopija Hipodama iz Mileta (5. st. pr. n. št.), Platonova *Država*, stoiška utopija naravnega prava), srednjeveške utopije (krščanske heretične, proticerkvene utopije), renesančne utopije (mednje spadajo številni opisi novoodkritih krajev, npr. Kolumbov dnevnik), novoveške in razsvetljske utopije (utopija človekove narave in družbene pogodbe, rojstvo ideje napredka v 18. stoletju; šele v novem veku se je prvič pojavila utopija kot anticipacija povsem drugačnega sveta), utopije 19. stoletja (te vse več pozornosti namenjajo tehniki in njenemu možnemu prispevku k blagostanju človeštva), utopije 20. stoletja in utopije konca 20. in 21. stoletja (t. i. nova utopija)).

Glede na področje človekove dejavnosti razlikujemo med socialnimi, ekonomskimi, političnimi, arhitektonskimi in urbanističnimi, ekološkimi, medicinskimi, umetniškimi, religioznimi, tehničnimi oz. tehnološkimi, izobraževalnimi, komunikacijskimi in drugimi utopijami.

Utopije lahko nadalje klasificiramo na pozitivne (eutopije) in negativne utopije (distopije). Kadar govorimo o utopijah, običajno mislimo samo na pozitivne utopije ali eutopije, a utopično mišljenje se na neki način izraža tudi v negativnih utopijah, le da v njih ni v ospredju utopično upanje, temveč predvsem strah pred utopičnimi inovacijami, denimo zaradi nevarnosti uničenja pogojev za človekovo preživetje na zemlji, do katerega lahko pripelje razvoj tehnike. Distopije, med njimi je morda najbolj znan *Krasni novi svet* (1932) Aldousa Huxleyja, poudarjajo človekovo odgovornost za človeka in svet. Kot sinonim besede distopija se včasih uporablja beseda antiutopija, ki se lahko nanaša na kritiko utopizma na splošno ali le na kritiko političnih utopij.

Utopije lahko razdelimo tudi na prospektivne utopije, tj. tiste, ki si idealno stanje zamišljajo v prihodnosti, in retrospektivne utopije, ki hrepenenje po sreči in pravičnejših družbenih odnosih projicirajo v preteklost. Skoraj vse kulture poznajo kakšno različico mita o izgubljenem

obliko konservativne zavesti (utopije) sledeč Mannheimu nekateri avtorji označujejo Heglovo apologijo obstoječega v predgovoru k *Osnovnim črtam filozofije prava*, pa tudi Fukuyamov esej *Konec zgodovine?*.

raju; že pri starih Sumercih najdemo legendo o deželi, kjer ni bilo smrti in lakote, kjer »/.../ ni bilo kač in škorpionov, kjer ni bilo hijen in ni bilo levov. Bilo ni niti divjih psov niti volkov. Bilo ni niti strahu niti nasilja. Človek ni imel tekmece« (cit. iz: Szacki 2000, str. 92). Med najbolj znanimi retrospektivnimi utopijami so mit o zlati dobi, Džuang Zijeva predpostavka *taa*, mit o srečni Atlantidi, ki ga navaja Platon, pesniške in slikarske upodobitve Arkadije ter velik del naravnopravnih koncepcij. Heziod je v *Delih in dnevih* pisal, da je bila na začetku zgodovine zlata doba, nato je šlo vse samo še navzdol; sledile so ji srebrna, bakrena in železna doba; podobno stališče zastopa Ovidij (43 pr. n. št. – 17 n. št.) v *Metamorfozah*. Antično prepričanje, da je sreča že za nami, ugotavlja Władysław Tatarkiewicz v knjigi *O sreči* (1947), se ni »opiralo na nikakršne podatke, premise /.../. Imelo je le psihološko razlago: bilo je mitična transpozicija občutenja, da je bilo tisto, kar je že minilo, boljše kot to, kar je zdaj. Tisto, kar je minilo, lahko spomin po mili volji idealizira, navedb ne more preveriti nihče« (Tatarkiewicz 1990, 451). Tudi za *Staro zavezo* je značilno prepričanje, da je Stvarnik ustvaril svet popoln, toda, piše Tatarkiewicz, »človeški greh ga je pokvaril tako hitro, da je bil raj za ljudi pravzaprav samo možnost, ne pa tudi dejanskost. /.../ V koncepciji *Stare zaveze* obdobje sreče ni za človeštvom, ampak *pred* njim. Tako je ostalo tudi v *Novi zavezi*: nebo bo šele konec zemeljske preizkušnje« (prav tam, 452). »Empirične dokaze« za zlato dobo je, ugotavlja Tatarkiewicz, prinesel novi vek, ki je bil, utrujen od evropske civilizacije, prevzet nad srečo »dobrih divjakov«, ki »imajo duševni mir, preprostejšo in boljso družbeno ureditev, živijo blaženo, brez naporov in skrbi« (prav tam). Za 16. in 17. stoletje je značilna poplava potopisne in domišljajske potopisne literature, v kateri, kot navaja Szacki (2000, 69), »beremo o Skiapodih, ki imajo eno samo nogo, Akefalih, ki nimajo glave, oči, nos in usta pa imajo na prsih, Kinokefalih s pasjimi glavami na ramenih« ipd. Večina potopisov in utopij tega časa idealno

družbo umešča na kraje, kjer sta plula Krištof Kolumb in Amerigo Vespucci; ob koncu 17. stoletja je idealna dežela postala Avstralija, 18. stoletje pa je odkrilo otoke v Indijskem oceanu. Dobre, pametne in srečne »prvobitne ljudi« so med drugimi opisovali Montesquieu, Diderot, Rousseau, obdobje po Rousseauju sta prevzeli melanholija po naravnem stanju in želja po vrnitvi, ki ima pogosto progresivno utopično vsebino, saj je tudi v arhaičnih arhetipih svobode in sreče po prepričanju Ernsta Blocha pogosto nekaj, kar še ni minilo (Bloch 1985a, str. 185). Tudi zlato dobo si namreč lahko zamišljamo v prihodnosti, »obujanje spomina« na zlato dobo pa je neločljivo od upanja na njeno uresničitev.

Utopije je nadalje mogoče – sledeč Lewisu Mumfordu (2008, str. 14) – klasificirati na eskapistične utopije oziroma utopije bega in utopije rekonstrukcije. Prve po Mumfordu »ne upoštevajo omejitev, s katerimi bi se srečali, ko bi se vrnili na zemljo in svoje želje poskušali uresničiti v praktičnem življenju« (prav tam, str. 19), utopije rekonstrukcije pa se soočajo z realnimi problemi sveta in ponujajo vizijo preurejenega sveta, ki »človekovi naravi in njegovemu možnemu razvoju ustreza bolj kot svet, kakršen je« (prav tam, str. 20).

Utopije je mogoče razdeliti tudi na abstraktne in konkretne ter odprte in zaprte utopije. Ti dve delitvi sta bistvenega pomena za razlikovanje med tradicionalnimi, v veliki meri statičnimi, zaprtimi in abstraktnimi utopijami, ter novo utopijo, ki je v nasprotju s tradicionalnimi dinamična in odprta. Razlikovanje med odprtimi in zaprtimi utopijami ter utopijo in utopizmom je prispevek Ernsta Blocha k interpretaciji fenomena utopije. Po tradicionalnem razumevanju so utopije abstraktne predstave idealne družbe, katerih avtorji, med drugimi More, Campanella, Fourier, Owen in Saint-Simon, kot trdi Bloch (1986, 78), niso upoštevali realnih možnosti v stvarnosti sami in so »boljši novi svet gradili prepogosto preveč neposredovano iz srca in glave« (Bloch, 1985b, 95). Ti avtorji so v načrtih

humanejšje družbe, v kateri bi med ljudmi vladal odnos *homo homini homo*, »devet desetlin prostora namenjali portretu države prihodnosti in le eno desetino kritičnemu, pogosto samo negativnemu upoštevanju zdajšnjosti. Zato je bil cilj pisan in živahen, pot do njega /.../ pa je ostala skrita« (Bloch, 1985a, 724). Ker niso upoštevali realnih možnosti v stvarnosti in so vizijo *telosa* upodabljali preveč konkretno, so bile njihove utopije abstraktne in tako obsojene na neuresničljivost. A vse utopije po Blochu – v nasprotju s splošnim prepričanjem – niso abstraktne; obstajajo tudi uresničljive utopije, Bloch jih imenuje konkretne utopije. Fenomen utopičnega Bloch sicer razume zelo široko, utopična so namreč že zasebna sanjarjenja o boljšem svetu in življenju v njem, četudi so cilji teh sanj nedosegljivi, konkretno, tj. pravo utopijo pa, čeprav gre za »odprt pojem«, razume ozko. Izraz *konkretna utopija*, ki ga uporablja, je morda nekoliko zavajajoč, saj konkretne utopije niso utopije, ki bi konkretno in podrobno opisovale prihodnost, kot bi besedno zvezo *konkretna utopija* lahko razumeli, prav tako niso že udejanjene utopije, ampak so to utopije, ki se zavedajo, da je prihodnost odprta in da podrobnosti prihodnje ureditve sveta ni mogoče predvideti. Eden izmed pogojev za konkretnost utopije je že njena odprtost. Abstraktne utopije so se tako kot konkretne zavzemale za neodtujeno družbo, a so, kot ugotavlja Bloch, zanemarile bližnje cilje, zato je bil njihov končni cilj neuresničljiv; drugi bistveni pogoj za konkretnost utopije je torej to, da utopično načrtovanje upošteva tudi bližnje cilje. V predavanju *Topos utopía* Bloch trdi, da ima utopija dva toposa, notranjega in zunanjega. Notranji topos je prostor stremljenja, pričakovanja, želenja, zunanji topos pa je prostor z zunanjim svetom povezanega anticipiranja še-ne-obstoječega. Zunanji topos utopije Bloch (1986, 36) označuje kot »prostor, poln nevarnosti«, saj je, kot ugotavlja, udejanjenje najboljših zamisli lahko pekel, če te misli niso dovolj povezane z realnimi možnostmi oziroma s tendenco in latenco v stvarnosti.

Povezanost utopičnih vizij z realnimi možnostmi je tretji bistveni pogoj za konkretnost utopije. Za konkretnost utopije torej ni dovolj, da obstaja subjekt, ki sanjari in misli naprej; njegove misli morajo biti povezane s tendencami v svetu samem. Utopija vedno zahteva tudi element kritike in samokritike, in le če ga vsebuje, lahko govorimo o konkretni utopiji; po Blochu morata biti utopični entuziazem in snovanje vizije cilja, tj. premišljanje tistega, kar je človeško, povezana z analitičnim preučevanjem pogojev in iskanjem možnega v danih okoliščinah. Upanje, ki ga predpostavlja konkretna utopija, ni katero koli upanje, temveč zgolj *docta spes*, tj. z razumom sintetizirano upanje. Le tovrstno upanje je lahko podlaga za konkretno utopijo, ki jo Bloch razume kot enotnost hladne analize in toplega snovanja humanega sveta. Razum namreč prepreči, da bi utopične ideje, h katerim je usmerjeno upanje, postale čista iluzija ali gola ideologija. Na to v svojem *Creditu* zelo jasno opozarja tudi Erich Fromm, ki je prepričan, da je le razum sposoben prepoznati nerealni značaj večine idej, v katere človek verjame, in prodreti do same stvarnosti, ki jo zakrivajo cele plasti zavajajočih prevar in ideologij. Pri tem ne misli na razum kot skupek zacementirane vednosti, temveč na razum kot dinamično sposobnost analiziranja in sintetiziranja.

Z razlikovanjem med zaprtimi (abstraktnimi) in odprtimi (konkretnimi) utopijami je povezano razlikovanje med utopističnim in utopičnim, utopizmom in utopijo. Abstraktne utopije so povezane s slepim upanjem, konkretne utopije pa z upanjem, ki se zaveda realne možnosti poloma. Toda vse utopije, ne glede na to, ali so konkretne ali abstraktne, utrjujejo zavest, da ta svet ni edini možni svet in da obstajajo tudi možni alternativni svetovi. To je največji prispevek utopij k človeški kulturi; nobena utopija ni apologija, še najmanj pa utopija, razumljena kot odprtost, kakršna je Blochova konkretna utopija, ki se ne more pomiriti s svetom, kakršen je. Podobno kot Bloch, ki utopije deli na abstraktne in konkretne, deli utopije tudi sodobni

ameriški sociolog Immanuel Wallerstein, ki za poimenovanje nove utopije namesto izraza utopija uporablja izraz utopistika. Distancirati se namreč želi od starih utopij, o katerih pravi, da so bile med drugim »gojišče iluzij«, zaradi česar so pogosto vodile v razočaranje. Utopistika je po Wallersteinu – drugače kot utopija – »resna zgodovinska ocena možnosti, /.../ trezno, racionalno in realistično ovrednotenje človeških družbenih virov, njihovih omejitev in področij, ki so odprta za človeško ustvarjalnost. To ni obraz popolne (in neogibne) prihodnosti, temveč obraz alternativne prihodnosti, za katero verjamemo, da bo boljša, in ki je zgodovinsko mogoča (a je daleč od tega, da bi bila zanesljiva)« (Wallerstein 1999, 7–8).

Utopije kraja, časa in večnega reda; redovniške in politične utopije

Tipizacija utopij v delu Jerzyja Szackega *Srečanja z utopijo* je sicer v osnovi podobna že omenjeni Mumfordovi delitvi utopij, a je zanimiva predvsem zato, ker avtor drugače od mnogih drugih teoretikov, ki utopijo omejujejo na njeno politično dimenzijo ali jo obravnavajo kot fikcijo, utopijo pojmuje zelo široko. Szacki utopije deli na (1) eskapistične, med katere uvršča vse utopije, ki ne razmišljajo o sredstvih za uresničitev cilja (npr. Morova utopija), in (2) heroične utopije, tj. utopije, v katerih so sanje združene s programom delovanja (npr. Fourierjeva utopija). Prve nadalje deli na (a) utopije kraja (More, Cabet), (b) utopije časa oz. uhronije (Mercier, Bellamy) in (c) utopije večnega reda in božjega kraljestva, druge pa deli na (a) »redovniške« utopije (krščanske sekte, stoiki, romantični pesniki, ki se pred zastrupljenim svetom zatekajo v umetnost) in (b) politične utopije, katerih paradoks je, kot opozarja avtor, da uporabljajo teror v imenu ljubezni in vojno v imenu miru – to vrsto utopij imajo v mislih vsi kritiki utopičnega mišljenja.

Med utopije kraja (1 a) Szacki uvršča utopije srečnih krajev v folklori (Šlarafija ali dežela,

kjer pečeni golobčki sami letajo v usta/Indija Koromandija, dežela, kjer se cedita med in mleko), utopije 16. in 17. stoletja, ki se navdihujejo pri potopisni literaturi in pogosto mejijo na fantazijo, utopije 18. stoletja, ki idealizirajo realno obstoječe daljne kraje, naseljene z »dobrimi divjaki«, ki poosebljajo ideal življenja v skladu z naravo. Z razsvetljenstvom se je, ugotavlja Szacki, topos utopije, ki je bil dotlej nedostopen ali težko dostopen otok, odprl svetu, utopija je postala vsemu človeštvu dostopna norma. Obdobje klasičnih utopij kraja se je, trdi, končalo s francosko revolucijo; ta vrsta utopije se je ohranila le še kot literarni žanr – na primer pri Cabetu ali Wellsu. Szacki med utopije kraja prišteva tudi utopije obljubljene dežele oz. izgubljene domovine, kriterij utopije je namreč v njegovem razumevanju tega pojava razkorak med stvarnostjo in idealom. Kadar je obljubljena dežela ideološka domovina, ki je povezana s konkretnim političnim delovanjem (takšna domovina je bila za Platona Šparta, za mnoge evropske radikale po letu 1789 revolucionarna Francija in za nasprotnike kapitalizma revolucionarna Rusija), utopija kraja preneha biti eskapistična utopija (Szacki 2000, str. 65–86). Vsem utopijam kraja – te imajo v kulturni zgodovini nešteto podob – je po Szackem skupno to, da z opisi krajev, kjer je življenje boljše oziroma kjer je mogoče zares živeti, krepijo vero v možnost drugačnega in boljšega sveta.

Kot prvo zgodovinsko obliko utopije časa oz. uhronijo (1 b) Szacki navaja (če ne štejem *Stare zaveze*) milenaristično pričakovanje božjega kraljestva na zemlji; najbolj znan milenarist Joahim iz Fioreja je učil, da bo tretje kraljestvo obdobje sreče. Moderne utopije časa so začele nastajati šele v 18. stoletju; njihov topos ni na oddaljenem otoku ali na drugem kontinentu, ampak v prihodnosti, njihova glavna značilnost pa je anticipacija; prva moderna utopija časa, Mercierjevo *Leto 2440*, se, ugotavlja Szacki, od utopij kraja razlikuje le po tem, da je sanje o boljšem svetu projicirala v prihodnost.

Nova kvaliteta se je, kot piše Szacki, v utopični

literaturi pojavila z razsvetljenstvom, navdušenim nad idejo napredka, ki jo je odkrilo 17. stoletje in je bila nekaj popolnoma novega – tuja je bila tako antičnemu cikličnemu pojmovanju časa kot tudi krščanski predstavi časa, časa, ki ima začetek, na njegovem koncu pa je odrešitev, ki ni rezultat zgodovinskega napredka. V temelju razsvetljenskega utopičnega mišljenja je prepričanje, da je človek po naravi razumno bitje in se bo slej ali prej začel v popolnosti »posluževati /.../ lastnega razuma brez vodstva po kom drugem« (Kant 1987, str. 9). Z razvojem ideje napredka so se, piše Szacki, utopije združile s historiozofijo v enoten program; Fichte in Saint-Simon sta zlato dobo človeštva postavila v prihodnost, velik del filozofije 19. stoletja si je utopični ideal predstavljal kot neizogiben rezultat celotnega zgodovinskega procesa, »diskontinuiteta« med idealom in stvarnostjo je na videz izginila, a prihodnost je kljub temu ostala antiteza sedanjosti. Szacki ugotavlja, da ima večina utopistov 19. stoletja cilj, h kateremu je usmerjena zgodovinska tendenca, za uresničitvega, mnogi pa zagovarjajo tudi idejo neomejenega napredovanja (dvojnost uresničitljivosti in neomejenega napredovanja opaza pri Condorcetu). Uresničena utopija po Szackem ni nujno statična, lahko je tudi »kinetična« (Wells) oz. odprta in dinamična (Saint-Simon). Utopije časa po Szackem tako kot zgodovina izhajajo iz predpostavke, da naš svet ni edini možni svet, a se od zgodovine, ki predpostavlja kavzalnost v poteku dogodkov, bistveno razlikujejo: čeprav njihova anticipacija boljše prihodnosti temelji na raziskovanju razvojnih tendenc, ohranjajo idejo skoka, prihodnost je zanje absolutna negacija sedanjosti; zgodovinski čas se v njih zliva z mitičnim časom večnega zdaj, napoved se zliva s sanjami, spominjanje z upanjem. Kot posebno vrsto uhronij Szacki navaja retrospektivne utopije oz. utopije preteklega časa, ki so utopije zato, ker je idealizirana preteklost v njih popolno nasprotje slabe sedanjosti, hrepenenje po izgubljenem raju pa spremlja upanje na vrnitev, četudi je to najbolj neplodno upanje. Szacki poudarja, da tudi mit o zlati dobi, čeprav je

povezan z najbolj jalovim hrepenenjem, predpostavlja utopijo, saj idealizira preteklost, spominjanje pa povezuje z upanjem na uresničitev popolnoma drugačne stvarnosti v prihodnosti. Med utopije izgubljenega raja Szacki prišteva tudi koncepcije naravnega stanja (sofistični spor *phýsis* – *nómos*, Rousseau, utopija prvotnega krščanstva, utopija srečne Grčije, ki uteleša lepoto in harmonijo – ta mit je od Schillerja naprej tudi antikapitalistično obarvan –, in celo male vsakdanje idealizacije minulih časov).

Tretja oblika utopij so po Szackem utopije večnega reda (1 c), imenovane tudi filozofske, metafizične oz. racionalistične utopije. To so koncepcije, ki so si podobne po tem, da nasprotujejo vladajočemu družbenemu redu, vendar ne slikajo podob idealne družbe, temveč so, čeprav so neodvisne od časa in prostora, filozofski temelj za utopije časa in prostora, trdi Szacki. V temelju Morove utopije je tako njegova filozofska koncepcija človekove narave, v temelju razsvetljenskih potopisov iz dežel dobrih divjakov je prepričanje o univerzalni človekovi naravi, v temelju Platonovega nauka o popolni državi pa njegova teorija idej kot večnih in nespremenljivih bitnosti, katerih bedni posnetek so predmeti materialnega, čutnoznavnega sveta, in prepričanje, da moramo dušo odvrniti od pojavnega sveta in jo usposobiti za zrenje resnične biti in spoznanje večnih idej pravičnega in dobrega. Platona je k zgraditvi metafizične utopije, navaja Szacki domnevo Wernerja Jaegerja, morda vodila ugotovitev, da je pozitivno pravo le funkcija oblasti; čeprav se Platon ozira v preteklost in se zgleduje po že obstoječi – špartanski – družbeni ureditvi, je njegov svet popolnoma nov in popolnoma drugačen od tega sveta, ugotavlja Szacki. Podobno podlago ima po Szackem utopija Lao Zija, ki vir vsega zla vidi v odmiku od *taa* oz. poti vrline in zato zahteva, da se človeštvo vrne nanjo. Med utopije večnega reda prišteva tudi naravnopravne koncepcije; čeprav je bila ideja naravnega prava v zgodovini mišljenja pogosto uporabljena za legitimiranje konservativnih

ciljev, najdemo v zgodovini naravnega prava tudi najbolj revolucionarne in utopične ideje, in sicer v tistih koncepcijah, ki so naravno pravo razumele kot opozicijo pozitivnega prava in prvo dojemale kot dobro, drugo pa kot zlo. Stoiki so tako razlikovali med naravnim pravom, ki smo mu podvrženi vsi, in pozitivnim pravom konkretnih družb; po njihovem prepričanju sta možna harmonija in bratstvo med ljudmi, saj svetu vlada univerzalno kozmično pravo. Krščanstvo je asimiliralo idejo naravnega prava in ga teistično obarvalo, ustvarilo je tudi svojevrstno utopijo večnega reda, pred božjim obličjem namreč izginejo vse neenakosti med ljudmi, piše Szacki in navaja Laktancija: »/P/red Bogom ni ne sužnja ne gospoda, kajti vsi smo svobodni, saj je On naš skupni oče« (cit. iz: prav tam, str. 120). Geslo enakosti pred Bogom je – podobno kot v sodobnosti geslo enakosti pred zakonom – postalo zastor za dejansko neenakost, hkrati pa tudi podlaga za samostanske utopije in utopije božjega kraljestva na zemlji. Szacki ugotavlja, da se utopije, kakršne so Platonova, Lao Zijeva in stoiška utopija ter utopija enakosti pred Bogom, pojavijo takrat, kadar je očitno, da vladajoči družbeni red razpada, ni pa še videti obrisov alternativne ureditve. »Zlata doba« tovrstnih utopij je, trdi, razsvetljenstvo; četudi večina razsvetljskih filozofov ni naklonjena revoluciji, je vsem tuja obstoječa družbena ureditev, saj ne ustreza človekovim potrebam, naravi oz. razumu. Razsvetljska filozofija je postala »materialna sila« v času francoske revolucije, v 19. stoletju pa je metafizična utopija na videz poniknila, večna načela so se umaknila pojmu zgodovine, namesto univerzalnega pojma človekove narave je v središče teoretske refleksije stopil narod. A v resnici se je metafizična utopija, ugotavlja Szacki, le pritajila in se stopila z novimi historiozofskimi koncepcijami, kot npr. pri Fichteju, po katerem cilj človekovega življenja temelji na tem, da bi človeštvo vse svoje odnose oblikovalo svobodno in v skladu z razumom. Geslo svoboda, enakost, bratstvo se je ponovno pojavilo v množičnih gibanjih, iskanje ureditve,

ki bi bila skladna z nadzgodovinskimi zahtevami, pa znova najdemo v velikih sistemih utopičnih socialistov Saint-Simona, Fourierja in Owna, ki verjamejo v univerzalno naravno pravo in se – po Engelsovih besedah – zavzemajo za oblast razuma in večno pravičnost. Obstoj nekakšnega naravnega reda sta priznavala tudi Mill in Spencer, Feuerbach, ki je na mesto abstrakcije Boga postavil živega človeka, pa je iz tega človeka naredil novo »abstrakcijo«, na mesto nekdanjih filozofskih idej je stopila ideja človeka kot takega, človeka kot novega boga, v imenu katerega je mogoče snovati idealne odnose. Szacki se nagiba k prepričanju, da je utopija večnega reda oziroma metafizična utopija nujen element vsega utopičnega mišljenja.

Nobena izmed obravnavanih vrst utopij ne rešuje problema sestopa iz »nebes naših idej« (Moses Hess) na zemljo, vse te utopije so, ugotavlja Szacki, »eskapistične« (Mumford); pokažejo, kaj je dobro in kaj zlo, nato utihnejo. Nasprotno »heroične utopije« (2), kakor jih imenuje Szacki, zahtevajo brezpogojno negacijo zla. Njihov utopični ideal se nujno ne razlikuje od eskapističnega; še posebej se navdihujejo pri utopijah kraja, prostora in vizijah večnega reda, toda zahtevajo način življenja, kakršnega predstavljajo Jezusove besede: »Če hočeš biti popoln, pojdi, prodaj, kar imaš, in daj ubogim in boš imel zaklad v nebesih. Nato pridi in hodi za menoj!« (Mt 19, 20–21; cit. iz SSP-ja). Pri teh utopijah je po Szackem poudarek na nasprotovanju zlu v svetu z vso svojo eksistenco. Prva oblika tovrstnih utopij so »redovniške« utopije (2 a), katerih nosilci so družbene skupine, ki se od zle družbe distancirajo in na njenem obrobju ustvarijo skupnosti, katerih vrednote se bistveno razlikujejo od večinsko sprejetih vrednot. Te skupnosti so nekakšni otoki dobre v oceanu zla, naseljeni z izbranci, njihova načela delovanja pa ne konkurirajo političnim programom spreminjanja sveta; takšne so po Szackem utopije samostanskega življenja in utopije srednjeveških religioznih sekt, ki so bile uperjene tako proti Cerkvi kot tudi proti

vladajočim družbenim odnosom; ideologija/utopija samostanskega komunizma je značilna za srednjeveška gibanja, katerih pripadniki so se odrekli vsej lastnini. Med njimi so najbolj znani frančiškani. Večina teh gibanj je veljala za heretična, Frančišek je bil ena redkih izjem. Ideja družbene pravičnosti je v srednjem veku dobila obliko večnega odrešenja, piše Szacki in navaja Engelsovo ugotovitev iz *Nemške kmečke vojne*, da je asketski komunizem v precejšnji meri neodvisen od religioznih idej in da ga zasledimo na začetku vsakega proletarskega gibanja. Domovina sodobnih sekt so ZDA, kjer so našle zatočišče preganjane evropske sekte; tam so Cabetevi oboževalci ustanavljali ikarijske kolonije, fourieristi pa so poskušali realizirati idejo falansterija. Szacki (2000, str. 143) trdi, da so tovrstne utopije pomembne, saj so »poskusi oblikovanja idealne družbe od spodaj, začenši pri vsakdanjem življenju«. Med redovniške utopije Szacki prišteva tudi idejo *république des lettres* iz 17. in 18. stoletja, mladinske zveze (Goethejev *Wilhelm Meister*), utopije domovine, ki se oblikujejo v emigrantskih skupinah, mladinske komune iz 60. let 20. stoletja. Redovniške utopije, ugotavlja, lahko mejijo na eskapistične, saj so pribežališče pred pokvarjenim svetom, mejijo pa lahko tudi na utopije politike; primer so izraelski kibuci.

Politična utopija (2 b) je po Szackem vsaj na videz protisloven pojem, saj je družbena vloga politikov prav nasprotna od vloge utopistov. Avtor navaja prepričanje nekega junaka iz Malrauxevega *Upanja*, da lahko izbereš to ali ono stran, ne moreš pa izbrati sanj; utopija namreč negira tudi takšne alternative, med kakršnimi izbirajo politiki. Kljub temu je po prepričanju Szackega mejo med utopijo in politiko mogoče preseči. Možnost zgraditve mostu med utopijo kot vizijo idealne družbe in politiko kot umetnostjo delovanja je iskal marksizem, ki je domneval, da je skok v kraljestvo, v katerega verjamejo vsi utopisti, mogoč z delom. Politični utopisti so po Szackem prepričani, da je sanjski ideal mogoče doseči, zanj se je treba

bojevati, paradoksalnost realiziranega ideala pa je v tem, da realizirani ideal ni več identičen sam s seboj, saj »je zaznamovan s kompromisi in porazi, ki jih je doživel ob trku z realnostjo. A tudi realnost se je že spremenila« (prav tam, str. 158). Szacki ugotavlja, da je večini utopistov tuje nasilje, kadar pa so za realizacijo ciljev pripravljeni plačati kakršno koli ceno in privolijo v uporabo nasilnih sredstev, iz ljubezni do človeka izdelujejo giljotine. Klasičen primer takšne politične utopije je revolucionarna politika med francosko revolucijo, zaradi katere se je razsvetljenska utopija družbene pogodbe z geslom svoboda, enakost in bratstvo pretvorila v politično utopijo, ki obljublja srečo onkraj giljotine, drugi primer je »utopija na oblasti« po okto-brski revoluciji. Utopija se je uresničila, a raja na zemlji ni bilo, še naprej so na svetu ostale lakota, bolezen, vojna in smrt. V obeh primerih je triumf utopije postal njena smrt, utopija se je spremenila v apologijo, »idila 'novega življenja' pa v tragedijo neizpolnjenih pričakovanj« (prav tam, str. 167). A vsem političnim tragedijam navkljub človekova iskrena želja po boljšem življenju ostaja, z njo pa upanje in potreba po ustvarjanju novih utopij. A še vedno obstajajo, ugotavlja Szacki, tudi stare utopije iz preteklosti, in sicer zato, ker se »njihove glavne točke niso uresničile in vedno ustrezajo človekovim življenjskim potrebam« (prav tam, str. 170).

5. Cvetka Hedžet Tóth (1948–2020): utopija kot trajna človekova potreba po preseganju obstoječega in utopično mišljenje kot trajni vir ohranjanja poguma za bivanje

Letos mineva tretje leto od smrti velike slovenske filozofinje, profesorice Cvetke Hedžet Tóth, ki se je v svojih filozofskih delih pogumno lotevala utopične problematike, in to v utopiji nenaklonjenem času »resnacije in izčrpanosti« (Jacoby 2002, str. 275). Utopijo je razumela kot izraz trajne človekove potrebe po preseganju obstoječega; ni ji bila sinonim za nemogoče, ampak jo je tako kot Paul Tillich razumela kot »moč novega« (Hedžet Tóth 2011, str. 34) in sinonim za *še-ne* (Bloch) ter izraz odprtosti

sveta za možno, a še z ničimer zagotovljeno prihodnjo humanejšo vsebino.

V razpravah o Blochu, Lukácsu, Frommu, Tillichu, Rortyju, Sloterdijku, Habermasu in drugih utopično usmerjenih avtorjih je filozofinja dokazovala, da »izvor utopije sploh ni politične narave in prav tako tudi ne samo socialne« (Tóth 1995, 74) in da je pojem utopije povezan z bistvom človeka, kajti »če mišljenje ne bi bilo zmožno izraziti in videti ničesar utopičnega, bi to pomenilo konec mišljenja in človeka samega« (Hedžet Tóth 2008, str. 361); kot je dejal Ernst Bloch (1985b, str. 239), »biti človek v resnici pomeni: imeti utopijo«. Prepričana je bila, da je moč utopičnega mišljenja »trajni vir za ohranjanje poguma za bivanje« (Hedžet Tóth 2006, str. 487); pogum za bivanje pa je mogoče ohranjati s krepitvijo uporne utopične domišljije, tj. s krepitvijo zmožnosti zamišljanja bistveno drugačnih in boljših svetov, takšnih, ki bi bili lahko predmet aktivnega upanja. Filozofija se torej, kot nas je prepričevala, ne sme in ne more odpovedati kategoriji utopije, še manj pa utopičnemu mišljenju, ki je v svojem bistvu anticipirajoče mišljenje, tj. mišljenje, »ki ima pogled usmerjen naprej« (Tóth, 2002, str. 151).

S svojimi razpravami je rehabilitirala pojem utopije, ki jo je označila kot »zavest pokončne hoje, odprtost za boljše, bolj humano« (Tóth, 2015), in neizbrisno zaznamovala razvoj utopistike pri nas, številnim generacijam študentov Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani pa je poskušala dopovedati, da je vprašanje o utopiji pravzaprav vprašanje o horizontu odprtih možnosti, h kateremu je usmerjeno upanje, da je drugačen, boljši svet mogoč; kot je zapisala, je »utopija odvisna od tega, kako mislimo možnost« (Tóth, 1994, 177). Filozofski opus Cvetke Hedžet Tóth predstavlja trajno spodbudo za raziskovanje utopije in utopičnega mišljenja v slovenski humanistiki.

Literatura

Aristotel (1988). *Politika*, Globus, Liber, Zagreb.

Baczko, Bronisław (1994). *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, PWN, Varšava.

Bloch, Ernst (1985 a). *Das Prinzip Hoffnung (Gesamtausgabe 5)*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni.

Bloch, Ernst (1986). *Oproštaj od utopije?*, Komunist, Beograd.

Bloch, Ernst (1985 b). *Tübinger Einleitung in die Philosophie (Gesamtausgabe 13)*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni.

Bosanac, Gordana (2005). *Utopija i inauguralni paradoks*, KruZak, Zagreb.

Hedžet Tóth, Cvetka (2011). Paul Tillich in njegova teonomsna misel, *Stati inu obstatu*, št. 13–14, str. 28–54.

Hedžet Tóth, Cvetka (2008). *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Društvo Dvatisoč, Ljubljana.

Hedžet Tóth, Cvetka (2008). Utopija je zavest pokončne hoje, odprtost za boljše, bolj humano, *Sobotna priloga, Delo* 31. 7. 2015, spletni dostop.

Hedžet Tóth, Cvetka (2006). Odličnost drže, *Slavistična revija*, let. 54, št. 3, str. 473–488.

Jacoby, Russell (1999). *The End of Utopia. Politics and Culture in an Age of Apathy*, Basic Books, New York.

Kant, Immanuel (1987). Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo? (5. december 1783), *Vestnik IMŠ*, let. 8, št. 8, str. 9–13.

Kumar, Krishan (1991). *Utopianism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Lipka, Krzysztof (2009). *Utopia urzeczywistniona. Metafizyczne podłoże treści dzieła muzycznego*, Uniwersytet muzyczny Fryderyka Chopina, Varšava.

Mannheim, Karl (2007). *Ideologija i utopija*, Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb.

Mumford, Lewis (2008). *Povijest utopija*, Jesenski i Turk, Zagreb.

Picht, Georg (1981). *Odwaga utopii*, PIW, Varšava.

Sveto pismo slovenskega standardnega prevoda (SSP). Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996.

Szacki, Jerzy (2000). *Spotkania z utopią*, Sic!, Varšava.

Tatarkiewicz, Władysław (1990). *O szczęściu*, PWN, Varšava.

Tóth, Cvetka (1995). Aktualnost utopije, *Znamenje*, let. 25, št. 1–2, str. 71–76.

Tóth, Cvetka (2002). *Med metafiziko in etiko*, Pomurska založba, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Murska Sobota.

Tóth, Cvetka (1994). *Spontanost in avtonomnost mišljenja*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

Wallerstein, Immanuel (1999). *Utopistike. Dediščina sociologije*, *cf., Ljubljana.

Poučevanje filozofije

Andrej Leskovic

Filozofija na strehi

Na Gimnaziji Jožeta Plečnika v Ljubljani se filozofije ne učimo samo v učilnicah, ampak pogosto tudi na terasi, urejeni na ravni strehi šolske zgradbe, ki jo je zasnoval arhitekt Jože Plečnik. Pred osmimi leti prenovljena terasa, s katere je čudovit razgled na središče Ljubljane in Šišenski hrib z Rožnikom, vsako pomlad postane prostor druženja dijakov, prizorišče gledaliških prireditev in koncertov, ponuja pa tudi veliko možnosti za pouk na prostem. Ob toplih in sončnih dneh imamo na njej najpogosteje pouk filozofije.



Ozelenjena streha gimnazije z odprtim pogledom na nebo zaradi okroglega govorniškega odra nekoliko spominja na trge (*agore, forume*) antičnih mest in že s svojim videzom spodbuja živahno razpravljanje ter dijakom omogoča občutiti živ utrip filozofije kot svobodnega razpravljanja o svobodno izbranih vprašanjih, kakor so filozofijo doživljali stari Grki. Zanje so bila pravi *topos* filozofije prav mesta s svojimi trgi; za Sokrata v Platonovem *Fajdrosu* je bilo mesto celo edini kraj, kjer se je mogoče »učiti resnice«. V mestnem vrvežu so Grki občutili pomembnost vprašanja o biti, ki so jo dojemali kot nekaj čudežnega; sam akt obstoja je bil zanje uganka in hkrati velika radost.

A v grških mestih se je rodilo tudi vprašanje *utoposa*, tj. prostora še-ne-biti oziroma utopične odprtosti za nove ideje in ustvarjalnost. Menim, da je treba pri pouku filozofije mlade generacije, ki jim je pojem utopičnega pogosto tuj ali jim utopija pomeni sinonim za distopijo, okužiti tudi z vprašanjem o možnih alternativnih vizijah sveta, z vprašanjem o tem, ali so možne nove oblike življenja, mišljenja in ureditve medčloveških odnosov ter človekovega odnosa do celotne stvarnosti. Kadar pokažejo vsaj nekaj dojemljivosti za problematiko možnega prihodnjega, se vprašanja kar množijo: Je iz družbe mogoče odstraniti nasilje? Kako doseči, da ne bi bilo več vojn? Kako izkoreniniti revščino? Kako preprečiti okrutno ravnanje z živalmi? Kako preprečiti okoljsko katastrofo svetovnih razsežnosti, ki bi pomenila tudi izumrtje človeka in mnogih živalskih vrst? In zakaj človek sploh uničuje naravno okolje, ko ve, da je narava temelj našega bivanja? Kakšne so alternative kapitalizmu in etosu potrošništva? Je mogoče živeti skromneje, a hkrati lepo? In ne nazadnje se vprašamo tudi: Kako organizirati

šolo, da bi jo učenci radi obiskovali in da bi nas učila tistega, kar človek v življenju zares potrebuje? In seveda: Kaj je tisto, kar je v življenju najpomembnejše?

Ko šolska terasa ob toplih in sončnih spomladanskih in jesenskih dneh postane filozofska delavnica, se mi včasih zazdi, da že sam ambient pripomore k obujanju sprašujočega čudenja, tega značilno starogrškega vzgiba k filozofiranju, lastnega otrokom, ki ga zaradi vpliva šole in sveta odraslih mladostniki v sebi zatrejo in nanj pozabijo. Filozofija je v svojem bistvu ume tnost spraševanja. In tudi tu ne gre brez vzorov: čudenja se lahko naučimo, ko vidimo, kaj sproža ost čudenja pri velikih mislecih, ki dar čudenja negujejo vse življenje, spraševanja pa se naučimo, ko vidimo, kaj vse problematizirajo veliki filozofi. Pouk filozofije si zato le težko predstavljam brez branja odlomkov izvirnih filozofskih besedil, ki so sposobna nagovoriti mlade generacije in jih povabiti k filozofiranju.

Pouk na prostem imajo dijaki raje kot pouk v učilnici. Po mojih izkušnjah se učenje na svežem zraku dobro obnese tudi zato, ker se ob tem, ko sedimo na tleh v krogu, zabriše hierarhičnost odnosov, ki se sicer izraža že v tradicionalni razporeditvi šolskih klopi v učilnici, poveča pa se možnost sodelovanja posameznikov. Sedenje v krogu omogoča, da se sliši glas vsakogar, pogovor o temi učne ure postane bolj dinamičen in spontan; da dijaki ne bi izgubili miselne koncentracije, jim pripravim delovno gradivo (odlomke besedil z izhodiščnimi vprašanji za razpravo), zato pouk vedno spremljajo s svinčnikom v roki. Ob delu na prostem se med udeleženci izobraževanja pogosto stke medsebojno zaupanje, zaradi česar ure filozofije postanejo ure prijetnega druženja, dijaki pa laže in intenzivneje kot v učilnici doživijo filozofijo kot ljubezen do modrosti in jo spoznava jo kot vedro in radostno znanost, ki v svet, poln okrutnosti in trpljenja, vnaša modrost ljubezni in prijateljstva ter krepi veselje do življenja.

Miha Vanič

Prvič mentor pri maturi

Na Srednji vzgojiteljski šoli, gimnaziji in ume tniški gimnaziji Ljubljana smo v šolskem letu 2023/2024 prvič izvajali priprave na maturo iz filozofije. Biti mentor je bilo zame svojevrsten izziv. Filozofijo, ki je sestavni del kurikuluma v gimnaziji, sicer poučujem že nekaj let, vendar pa priprave na maturo zahtevajo drugačen, bolj sistematičen, poglobljen in ciljno usmerjen pristop.

Najprej sem se srečal z vprašanjem, katero filozofsko besedilo in temo izbrati ter kako strukturirati priprave. Kolegi iz drugih gimnazij, ki imajo bogate izkušnje s pripravami na maturo iz filozofije, so mi pomagali z dragocenimi nasveti in gradivom, kar mi je močno olajšalo delo. Prav tako sem veliko gradiva črpal iz člankov in prispevkov, objavljenih v reviji *Filozofija na maturi*. Kolegialna podpora je bila ključna, saj sem se ob vsakem dvomu lahko obrnil na izkušeneje učitelje. Vendar me je kljub temu ves čas priprav preganjala dobršna mera negotovosti: je moje filozofsko vedenje po letih, odkar sem diplomiral, zadostno, da bom kos nalogi, bom dovolj jasno razložil filozofske koncepte, bo moj pristop dovolj učinkovit, da bodo dijaki usvojili snov in večšine pisanja eseja, da bodo pripravljene na izzive mature? Pred mano je bila zahtevna naloga. Ob tem sem se naslonil na izkušnje iz priprav na maturo iz ruščine, ki jih vodim že nekaj let in kjer dijaki dosegajo zelo dobre rezultate. Če se izrazim nekoliko računalniško – treba je bilo razbiti kodo izpita. Najprej sem podrobno analiziral pretekle izpitne pole, da bi ugotovil ponavljajo če se vzorce, problemske sklope, sopostavitve pogledov in filozofskih rešitev, glavne poudarke, skratka samo strukturo. Približno tako kot nogometno moštvo podrobno analizira nasprotnika pred pomembno tekmo, da bi spoznalo njegove šibke točke in ga tako laže premagalo. Vem, da je to delovalo pri maturi iz

ruščine, zato sem bil prepričan, da bo tudi zdaj tako. Tudi dijake sem motiviral na ta način, češ da smo moštvo, ki se pripravlja na pomembno tekmo, kjer moramo vsi delovati za enega in eden za vse.

Začeli smo s splošnim uvodom v etiko ter podrobno prebrali in analizirali 7. poglavje Palmerjeve knjige *Ali središče drži*, ki ponuja splošen pregled temeljnih moralnih teorij. Tako so dijaki dobili ptičjo perspektivo nad tistim, kar bomo obravnavali. Seveda sem se zavedal, da je besedilo zanje mestoma nerazumljivo in preveč abstraktno, vendar sem jih ves čas bodril, da bodo z večjo filozofsko kondicijo, ki jo bodo pridobili, tudi bolje razumeli problematiko, ki jo etika naslavlja. Pri Palmerju smo se zadržali slaba dva meseca, nato smo se lotili branja in analize 5., 6. in 7. knjige Platonove *Države*. Brali smo zbrano in naglas. Po vsakem prebranem poglavju smo izpostavili glavne vsebinske poudarke ter pisali povzetke. Ob tem smo nenehno analizirali vprašanja v maturitetnih polah komentarja besedila in odgovarjali nanje. Čez čas so dijaki sami ugotovili, da se vprašanja vsebinsko ponavljajo in povezujejo, kar je precej razbremenilo njihovo negotovost. Branju *Države* smo namenili dobre tri mesece, nato smo usvojeno znanje začeli postavljati v zahtevani okvir in se posvečati usvajanju večšin pisanja komentarja besedila. Analizirali smo dobre in slabe komentarje ter razpravljali, kako pri filozofskem eseju in komentarju besedila napisati uvod, jedro in zaključek. Dijaki so za domačo nalogo pisali komentarje besedil iz preteklih izpitnih pol, ki smo jih nato med urami skupaj glasno brali in analizirali. Ob tem smo se zelo ciljno opirali na vsebinske analize dosežkov po nalogah in vprašanjih, podanih v vsakoletnem poročilu za splošno maturo, ter pozorno analizirali vsakoletna navodila za ocenjevanje izpitnih pol. Sledilo je prvo ocenjevanje. Po nasvetu kolegice sem ocenjevanje zastavil procesno. Dijaki so v šolskem letu napisali štiri komentarje in štiri eseje, iz katerih so prejeli končno oceno, ki predstavlja

rezultat postopnega usvajanja znanja in večšin pisanja. Ker z ocenjevanjem takšnih besedil nisem imel izkušenj, sem prve ocene podeljeval z negotovostjo. Čeprav sem se ves čas naslanjal na ocenjevalno shemo za komentarje, nisem bil prepričan, ali ocenjujem pravilno in ali pravično podeljujem točke.

Preostanek šolskega leta, dobre tri mesece, smo namenili obravnavi moralnih teorij in pisanju eseja. V tem času so dijaki deloma že razvili filozofsko govorico in strukturo filozofskega mišljenja. Prebiti se čez Platona in ga razumeti – to je velik dosežek. Vodilo pri obravnavi moralnih teorij je bilo 7. poglavje Palmerjeve knjige *Ali središče drži* in poglavje Moralno in nemoralno iz knjige Niegela Warburtona *Filozofija: Temeljna spoznanja*, vse skupaj pa smo razširili z branjem besedil, člankov in učbeniških vsebin. Obravnavali smo sofiste, Aristotela, kinike, kirenaike, epikurejce, skeptike, stoike, utilitariste, Kanta in Sartra. Ob tem smo, podobno kot pri komentarju besedila, natančno analizirali trditve iz izpitnih pol, katere avtorje in moralne teorije je moč razbrati iz trditev ter kaj lahko povemo o njih. Hkrati s tem smo, tako kot pri pisanju komentarja, vadili večšine pisanja eseja, ki zahteva jasno strukturo z uvodom, jedrom in zaključkom. Dijake sem opozarjal, da je natančna analiza izbrane teme ključna, še bolj pomembno pa je, da ob vsem pridobljenem filozofskem vedenju sami mislijo dani filozofski problem ter vstopijo v dialog z obravnavanimi filozofi. Tudi v tem delu je sledilo ocenjevanje esejev, ki sem se ga lotil samozvestneje, sploh po tem, ko smo se z dijaki udeležili Državnega tekmovanja iz filozofije, kjer sem kot eden od ocenjevalcev eseje točkoval podobno kot moji kolegi. Izkušnja s tekmovanjem je bila zame pomembna. Tak način ocenjevanja sem do konca šolskega leta uvedel tudi v razredu, kjer so dijaki po maturitetnih kriterijih drug drugemu ocenjevali eseje ter podeljene točke tudi argumentirali, tretjo oceno pa sem podal še sam. Izkazalo se je, da je vsak esej prejel podobno število točk treh ocenjevalcev, kar sem si

razlagal s tem, da načeloma razumejo, kaj se od njih zahteva na maturi.

Tudi mentorstvo dijakom pri pisanju seminar-skih nalog se je izkazalo za zahtevno nalogo. Prva težava je bila izbira primerne naslova, ki je glede na časovnico dela svojevrstna kvadratura kroga. Dijaki v filozofijo prvič vstopajo v zadnjem letniku gimnazije, o njej ne vedo nič ali skoraj nič, naslov pa je treba določiti zelo zgodaj, kar pomeni, da ni dosti časa, da bi lahko razvili zanimanje za določeno področje filozofije. Zato sem jim svetoval, naj med vsemi razpisanimi naslovi izberejo takega, ki jim bo koristil pri pisanju komentarja besedila in eseja. Večina si je izbrala naslov, povezan s Platonom, kar jim je omogočilo poglobitev usvojenega filozofskega vedenja o njem in posledično s tem boljši rezultat na maturi. Čeprav sem se trudil čim bolj jasno posredovati navodila ter nuditi ustrezno podporo in usmerjanje, sem imel občutek, da niso vedno povsem razumeli, kaj se od njih pričakuje. Vsako fazo oddaje naloge so morali predstaviti in argumentirati, da razumejo to, kar pišejo. Formalne zahteve so sicer izpolnili, vendar je pogosto manjkala vsebinska globina.

Pri pisanju in pripravi na maturo sem naletel na še en pomemben izziv – slabo pismenost dijakov, kar je vse večja težava mladih. Dijaki nimajo bralne kulture, kar se kaže v njihovem jezikovnem izrazoslovju. Besedni zaklad je omejen, izražanje pa pogosto okorno in površno. Kljub rednim opozorilom na pomanjkljivo jezikovno strukturo in slabo pisno izražanje večina dijakov ni uspela bistveno izboljšati teh veščin, kar se je na koncu odrazilo tudi pri njihovih rezultatih na maturi. Edina dijakinja z visoko razvitim občutkom za bralno kulturo je maturo opravila z odlično oceno, dve dijakinji sta dosegli dobro, ena pa zadostno oceno. Slaba pismenost je tako neposredno vplivala na končne rezultate.

Ob zaključku prvega leta priprav na maturo iz filozofije moram priznati, da je bila to zame izjemno dragocena, a hkrati zahtevna izkušnja.

Rezultati mature so potrdili, da so dijaki pridobili temeljna znanja in veščine, a hkrati opozorili na področja, kjer je še prostor za izboljšave – predvsem na področju pisnega izražanja. Kljub temu verjamem, da bo vsako naslednje leto prineslo še več gotovosti in boljših rezultatov.

Kako narediti uvod v filozofijo – in jo ohraniti pri življenju? 1. del

»Zakaj stvar ni izčrpana v svojem smotru, temveč v svoji izpeljavi, niti rezultat ni dejanska celota, temveč on skupaj s svojim nastajanjem; zakaj smoter zase je neživo obče, tako kot je tendenca zgolj gnanje, ki še pogreša svojo dejanskost, in goli rezultat je truplo, ki je tendenco pustilo za seboj.« (Hegel, Fenomenologija duha)

Z uvodom v filozofijo so, kot vemo, težave. Vprašanje je, ali je del stvari same ali zgolj priprava nanjo. Njen nujen notranji del ali nekaj zunanjega? Sploh lahko zares uvajamo v filozofijo, ne da bi že bili v njej? In če smo vselej že tu, zakaj bi bil sploh potreben?

Veljavni učni načrt predvideva, da učitelj na začetku šolskega leta poučuje temo *Kaj je filozofija?* Zanimivo je, da je temi namenjeno relativno veliko časa – polnih deset ur. Glede na druge gimnazijske predmete je to izrazito veliko, relativno in absolutno. Le redko kateri predmet lastnemu pojmu nameni tako veliko pozornosti.

Kako razumeti to nenavadno izstopanje filozofije v pojasnjevanju njenega bistva? Je splošno nerazumevanje tega, kaj filozofija sploh je, tako močno? Je to izraz njene negotovosti, ki mora obširno in poglobljeno utemeljiti lastni obstoj? Je vprašanje, kaj je filozofija, nemara za dijake tako relevantno, da mu je treba posvetiti toliko časa? Vemo: pojem filozofije je sam po sebi filozofski problem – ampak filozofskih problemov je veliko, tako da to ne zadostuje kot zadostna utemeljitev.

Na to vprašanje učni načrt neposredno ne odgovarja. V njem izvemo, da naj bi dijaki pri tej temi dosegli dva cilja: razumeti posebnosti filozofske zastavitve vprašanja ter filozofske

temelje našega razumevanja sveta in samega sebe. Med vsebinami, ki naj bi jih predelali v uvodu v filozofijo, učni načrt nadalje navaja sledeče: a) *filozofija in vsakdanje izkustvo*, b) *filozofsko zastavljanje vprašanj*, c) *izvor filozofskih vprašanj*, č) *filozofija in različna področja človeškega izkustva (znanost, umetnost, religija) in delovanja*, d) *filozofske discipline*, e) *nastanek in poglobljena obdobja zgodovine filozofije*, f) *filozofija kot tradicija in filozofija kot osmišljanje sveta*, g) *filozofija in svoboda duha*. (Dačić, 2008)

Že na samem začetku je torej treba poučevati, ne samo o tem, kaj je bistvo filozofije, ampak razumeti, kaj je (filozofski) temelj vsega bivajočega in bistvo eksistence. Naenkrat se izkaže, da časa za tovrsten projekt ni preveč, ampak ga je premalo, bistveno premalo. Ali torej pri ciljih in vsebinah sploh kaj manjka? Je kakšna tema izpuščena? V teh nekaj skromnih vrsticah se skriva tako rekoč najvišji cilj, končni smoter vse filozofije. Je tak program sploh mogoče izpeljati na avtentičen, filozofski način v zgolj desetih urah?

Dolgo sem izkazoval neko slepo zvestobo temu programu; izbral nekaj predlaganih vsebin in sestavil bolj ali manj smiselno celoto. Začel sem dialog o definiciji filozofije – in nato ponudil v branje nekaj veličastnih opredelitev iz filozofske tradicije; nadaljeval z vprašanjem, zakaj ljudje filozofiramo, in z dijaki bral Jaspersa; dve ali tri ure posvetil odlično narejenemu pregledu glavnih zgodovinskih obdobj filozofije; sledile so glavne filozofske discipline s pregledom najbolj zanimivih filozofskih vprašanj znotraj teh disciplin; pojasnjeval sem, v čem je posebnost filozofskih vprašanj, ter jih primerjal z empiričnimi in formalnimi vprašanji; opredelil razliko med filozofijo, znanostjo, religijo ter umetnostjo. Vse čas sem pazil, da sem ostal na splošni ravni, in razpravljal predvsem o pojmu filozofije. Tako sem torej porabil pet ali šest tednov svojega poučevanja in nekako zadostil glavnim ciljem in vsebinam, ki jih predvideva učni načrt.

Ampak zdelo se je, da je vse skupaj precej pregledno, da ne rečem dolgovечно in prav nič problemsko, živo, polemično, skratka, niti malo filozofsko – vsaj ne na način, kot sam razumem bistvo učnega načrta. Se pravi, tovrsten uvod v filozofijo je bil – ravno kolikor je uspel – popoln neuspeh. Dijakov se ta opevana filozofija ni prav nič dotaknila. Rezultat je bil zgolj truplo, nič gibajočega. Morda sem res izpolnil neke zahteve učnega načrta, ampak na tej poti se je avtentična povezava med filozofijo in izkuštvom dijakov vselej že izgubila. Namesto da bi bili dijaki vpeljeni v filozofski način mišljenja – se pravi, namesto da bi se učili filozofirati ali da bi vsaj izkusili, kako filozofija deluje »v praksi«, so spoznali »staro damo«, »kraljico vseh ved«, do katere so začeli gojiti – v najboljšem primeru – nekakšno zdoččaseno spoštovanje. Kdaj se je izgubilo čudenje? Kam je poniknil dvom? S čim sem se navezal na »zavedanje lastne slabosti in nemoči«? (Jaspers 1995)

Zanimiv premik se je zgodil, ko sem v uvodno temo vpeljal »koristnost filozofije« pri kateri smo poskušali raziskati, kako nam lahko Platonova prisposoba z votlino in Marxov koncept razrednega boja osvetlita fenomen olimpijskih iger. (Lubej 2017) Dijaki so ob tej uri nekako »oživel«, »starodavni« pojmi so bili prvič osmišljeni ob temi, ki je bila del njihovega »resničnega sveta«. Takrat sem začel razmišljati o bolj »hibridnem« pristopu k uvajanju v filozofijo; o srednji poti, o prehitevanju in zaostajanju, o delovanju in o refleksiji tega delovanja. Predvsem pa o tem, kaj je tudi mene, ko sem bil dijak, najbolj vznemirjalo pri filozofiji. Ali ni to najboljši uvod v vprašanje, kaj je filozofija? Ali ni filozofiranje samo, v svoji konkretnosti, vedno že najboljši uvod v vprašanje, kaj filozofija sploh je? Vprašanja, ki pritegnejo k razmisleku; resnične uganke; nekaj, kar je zagonetno, vendar hkrati dosegljivo, če se le problema lotimo skupaj. Bomo videli.

Kako torej narediti smiselni uvod v pouk filozofije? Kako učiti, kaj je filozofija? Pri vprašanju, kakšen naj bo filozofski pouk o filozofiji, se podvojijo vse dileme vprašanja uvoda v filozofijo kot takega. Je tak pouk samo nekakšna predpriprava na tisto, kar sledi? Je prav, da je tak uvod splošen, pregleden, »od zgoraj« pripravljen in posredovan v prazne dijaške glave ter izpeljan z neko distanco do konkretnih filozofskih vprašanj, ki šele pridejo? Je pouk uvoda v filozofijo že del pouka filozofije ali zgolj priprava nanj?

Odgovor na to vprašanje ni tako enoznačen, kot se zdi. Seveda se nagibamo k temu, da moramo učiti filozofirati od samega začetka. Odpirati moramo filozofska vprašanja in na njih poskušati odgovarjati na filozofski način, od prve ure pouka naprej. Kakršen koli zunanji uvod je torej vedno tu zgolj v službi konkretne filozofske »prakse«, ki jo moramo razumeti kot demonstracijo filozofiranja pred dijaki in skupaj z dijaki. Nujno je, da smo vedno malce pred samim seboj ali pa samega sebe lovimo za rep. Se pravi, v nekem trenutku bomo morda povedali nekaj splošnih besed o tem, kaj je filozofija – in si potem to dejavnost pogledali »v živo«; ali pa bomo opazovali filozofijo na delu – in potem razmišljali o tem, kaj nam ta filozofska dejavnost pove o sami filozofiji. V nadaljevanju predstavljam nekaj zgolj začetnih »lekcij« svojega uvoda v filozofijo – ki v trenutku, ko to pišem (konec oktobra 2024), resnici na ljubo še ni povsem zaključen.

Lekcija 1: Definicija filozofije in značilnosti filozofskih vprašanj (1 ura)

1. *Razlaga in razgovor.* Pomembno se mi zdi predvsem to, da na začetku učitelj pojasni, da je vprašanje, kaj je filozofija, odprto, filozofsko vprašanje. To ne pomeni – kot radi razumejo dijaki – da je filozofija bodisi lahko kar koli ali pa da pravzaprav nimamo odgovora, kaj filozofija je – gre za to, da imamo na to vprašanje več

dobrih odgovorov (morda pa še več slabih). Kot ilustracijo lahko navedemo na primer azijski pristop k filozofiji, ki je izrazito drugačen od evropskega (tako drugačen, da se upravičeno sprašujemo, ali je to sploh še filozofija, ali pa to, da nekateri filozofijo razumejo kot racionalno dejavnost drugi pa tudi (hkrati) kot neko življenjsko držo. Da nekateri v ospredje postavljajo etiko, drugi politiko, tretji ontologijo, od Descartesa naprej pa se zdi, da temeljni kamen predstavlja spoznavna teorija.

2. Razlaga in razgovor. Ne glede na to, da je opredelitev filozofije lahko več, si morajo dijaki vendarle zapisati, da bi lahko kot neko splošno (četudi za nas zgoljčasno) opredelitev filozofije sprejeli naslednjo opredelitev: *filozofija je veda o celoti vsega, kar je; še posebej je osredotočena na človeka in njegov položaj v univerzumu; da odgovarja na vprašanja, kjer druge znanosti nimajo odgovora – kot sta na primer vprašanja, kaj je smisel mojega obstoja ter kakšna je pravična družba*. Učitelj tudi pojasni, da v našem prostoru obstaja neko soglasje, ki začetek filozofije umešča v antično Grčijo, v 6. stol. pred našim štetjem, da se iz nje postopoma razvijajo posamezne znanosti ter da filozofija danes za nas obstaja tudi kot bogata tradicija vprašanj, idej, teorij in življenjskih drž. Slednje – vpetost filozofov v »polis«, v realni družbeni kontekst – ponazorim z dvema primeroma iz zgodovine filozofije. Filozofinja Simone de Beauvoir služi kot primer teoretičarke, ki pa je hkrati izrazito aktivna državljanka, pri kateri so teoretična razglabljanja v neposredni povezanosti z njenim političnim delovanjem. Kot drugi primer lahko služi Diogen iz Sinope, ki s prižgano lučjo pri belem dnevu »išče človeka« – oba primera služita temu, da kot smoter filozofije, razlog, da smo pri pouku filozofije, da beremo filozofijo in tudi sami filozofiramo, ni samo v tem, da bi vedeli, ampak tudi za to, da bi (drugače) živeli in spreminjali (krivičen) svet.

3. Razlaga in razgovor. V drugem delu ure prvič raziskujemo značilnosti filozofskih vpra-

šanj, ki jih je moč na tej začetni ravni opredeliti s tremi lastnostmi: odprtost, univerzalnost ter relevantnost. Vsakega od teh pojmov učitelj razloži in ponazorí: odprtost pomeni, da gre za vprašanje, kjer je več možnih poti odgovarjanja (nikakor pa to ni enako kot *relativnost*); univerzalnost pomeni, da se vprašanje ne nanaša zgolj na posameznika, ampak ima splošen domet; relevantnost pa pomeni, da gre za vprašanja, ki so za večino ljudi pomembna (četudi se včasih tega takoj ne zavedamo).

4. Samostojno delo in razgovor. Prva lekcija se konča s tem, da dijaki rešijo učni list, na katerem sta dve nalogi. Skupaj pregledamo njihove odgovore in razpravljamo predvsem o dveh mejnih primerih, kot sta na primer *Ali se mi je zgodila krivica?* in *Ali obstaja življenje na drugem planetu?* Pri prvem se sproži diskusija, ali je to že univerzalno in (za vse) relevantno vprašanje, pri drugem pa, ali ne gre pri tem za vprašanje, ki sodi v domeno sodobnih naravoslovnih ved. Lekcija se konča z domačo nalogo ali s pogovorom o interesih dijakov pri pouku filozofije.

Cilj prve seanse je predvsem, da dijaki dobijo neko osnovno predstavo o tem, kaj mislimo s pojmom filozofije; da razumejo, da so k filozofiji možni različni pristopi; da pa vendarle filozofija ne more biti »kar nekaj« in »karkoli«. Pomembno je, da učitelj v svoji razlagi demonstrira model racionalnega razmišljanja, značilnega za filozofijo, in da hkrati vodi z dijaki tudi dialog, ki je lahko namenjen preverjanju razumevanja, pa tudi prvim poskusom samostojnega mišljenja dijakov.

Učni list:

Katera izmed navedenih vprašanj so filozofska? Zakaj?

- Ali je demokracija najboljši sistem?
- Ali potrebujemo vodo za preživetje?
- Se mi je zgodila krivica?

- Ali imamo pravico do upora?
- Je iskanje ugodja pot do srečnega življenja?
- Profesor, grem lahko na stranišče?
- Ali obstaja življenje na drugem planetu?
- Kaj pomeni dobro živeti?

1. Refleksija:

- Preleti nekatera temeljna filozofska vprašanja, ki so navedena spodaj.
 - Kdaj je posameznikovo dejanje moralno? (etika)
 - Kakšna je pravična država? (politična filozofija)
 - Kaj v resnici obstaja? (ontologija)
 - Ali lahko kaj (zagotovo) vemo? (spoznavna teorija)
 - Ali je možno dokazati obstoj Boga? (filozofija religije)
 - Ali obstaja počelo in zakon celotnega kozmosa? (kozmozologija)
 - Kaj je lepo? (estetika)
- Katero filozofsko vprašanje se ti zdi najbolj vredno raziskovanja? Katero je »tvoje« glavno filozofsko vprašanje (ni nujno z učiteljevega seznama)? Razloži.

Lekcija 2: Kako rešujemo filozofska vprašanja? Primer iz etike: Kako presodimo, kdaj je dejanje dobro? (2 uri)

Druga lekcija je sestavljena iz dveh delov. V prvem delu dijaki spoznajo pojem etike, v drugem delu pa rešujemo eno izmed temeljnih vprašanj, ki sodi v to filozofsko disciplino.

1. *Uvodno pojasnilo.* Pouk se začne z napovedjo, da se bomo že lotili prvega filozofskega problema in da se bomo tako srečali s tem, kako filozofija deluje »v praksi«. Učitelj tudi pojasni,

da gre za uvod v eno izmed tem, ki jih bomo bolj detajlno obravnavali v tretjem tematskem sklopu. Povem tudi, da bomo spoznali, da smo sposobni reševati filozofske uganke zgolj na podlagi racionalnega dialoga, brez pomoči učbenika ali razlage profesorja.

2. *Razlaga in razgovor.* Dijake na začetku izзовem z vprašanjem, kako bi oni opredelili etiko. Ta dialog ne sme vzeti preveč časa, saj so te najbolj splošne teme v resnici vsaj na začetku bolj ali manj brez prave (zunajšolske) relevantnosti za dijake. Etiko opredelim kot filozofsko disciplino, ki preučuje pojem dobrega. Pojasnim, da lahko etiko v grobem razdelimo na tri področja, in sicer normativno etiko, aplikativno etiko in metaetiko. S pojmom normativne etike označujemo tisti del etike, ki poskuša postaviti neko teorijo dobrega delovanja in dobrega življenja; aplikativna etika postavlja teorijo delovanja na nekem specifičnem področju, medtem ko je predmet metaetike moralnost kot taka.

3. *Samostojno delo in razgovor.* Da dijaki dobijo lažjo predstav o teh pojmi, rešujejo nalogo na učnem listu.

4. *Sokratski dialog.* Po končanem prvem delu (po navadi je to začetek naslednje šolske ure) učitelj dijakom zastavi vprašanje, *ali in kako lahko določimo, ali je neko dejanje dobro v moralnem smislu besede.* Skoraj se ne more zgoditi, da dijaki ne bi uspeli na tovrstno vprašanje odgovoriti. Zelo pomembno je, da učitelj z njimi vodi pravi sokratski dialog. To pomeni, da nikakor ni vloge učitelja, da navdušeno pritrdi, kateri koli dijaški zamisli. Nekatere je treba takoj postaviti pod vprašaj. S tem demonstriramo kritično, filozofsko mišljenje. Dijaki lahko na primer rečejo, da je *dobro dejanje tisto, ki je družbeno sprejemljivo.* Sokratski dialog sam razumem na način iskanja protiprimerov, ki jasno pokažejo omejenost neke perspektive in odprejo še druge (včasih plodnejše) možnosti razmišljanja. Hkrati pa gre tudi za usmerjanje dijakov v tiste perspektive, ki so se v filozofski tradiciji izkazale za najmočnejše in jih

nakazuje tudi naš učni načrt. V primeru zgornjega odgovora bi na primer dijaka vprašal, ali ni včasih tako, da so lahko družbeno sprejemljiva obnašanja izrazito problematična – na primer podrejenost sužnjem v nekaterih zgodovinskih družbah; neenakopravna obravnava žensk, tujcev ali spolnih manjšin. Zato morajo dijaki poskusiti še z drugimi opredelitvami. Dialog poskušam pripeljati do točke, kjer dijaki v dialogu (ampak vendarle samostojno) pridejo bodisi do konsekvencialistične ali pa deontološke perspektive. V veliki večini primerov eden od dijakov pride do trditve, da je dobro dejanje tisto, ki ne škodi nikomur drugemu. V tistem trenutku pa je vsekakor na mestu, da učitelj pri-trdi tovrstnemu odgovoru in na najbolj osnovni ravni razloži konsekvencializem oziroma teleološke etike.

5. Razlaga. Se pravi, učitelj na tej točki opredeli konsekvencializem oziroma teleološke etike kot enega izmed dobrih in močnih odgovorov na izhodiščno vprašanje. Gre za normativno etiko, ki poudarja, da je dejanje dobro, kadar ima dobre posledice. Pojasni tudi, da se ta perspektiva seveda potem ukvarja s tem, kaj pomeni pojem dobrih posledic in katere posledice bi lahko veljale za dobro. Ampak ta naloga bo zaenkrat ostala odprta in se je bomo lotili šele v tretjem tematskem sklopu.

6. Delo z učnim listom, sokratski dialog, razgovor. Sam pouk nadaljujem tako, da med dijake razdelim učne liste, na katerih so tri moralne dileme. Najprej preberemo »Sandrino dilemo«. Primer govori o dijakinji, ki dobi zanjo nesmiselno domačo nalogo in je ne opravi. Učitelju se v šoli zato zlaže, da naloge ni naredila, ker je imela za to upravičen razlog. Dijake pozovem, da se opredelijo do vprašanja, ali je njena laž (ki vsaj neposredno nikomur ne škodi) moralno sporna ali ne. Še nikoli se ni zgodilo, da se dijaki pri tej nalogi ne bi razdelili v dve skupini: nekateri zagovarjajo, da njeno dejanje ni moralno sporno, drugi da je. Ene in druge pozovem, naj pojasnijo razloge za svoje prepričanje. Velikokrat že v tovrstnem dialogu

pridemo do pojma dolžnosti. V vsakem primeru nadaljujemo z znano tramvajsko dilemo. Na učnem listu je slika, ki ponazarja dve različici tramvajske dileme – prva je podlaga za razumevanje konsekvencializma, druga pa kaže, da le-ta vendarle ni povsem »neoporečna« teorija. Sprva učitelj razloži osnovno, tudi najbolj znano različico tramvajske dileme. Dijak je v vlogi kretničarja, ki se mora odločiti, ali bo tramvaj povozil eno ali pet oseb, privezanih na tračnice. Učitelj dijake pozove, da se z dvigom rok opredelijo, ali bi sami usmerili vlak v eno ali v pet oseb. Seveda se skoraj vsi odločijo za prvo možnost. Pojasnijo, da s tem povzročijo manj škode. Z namenom, da jih usmerim v drugo, deontološko perspektivo, pa razložim drugo varianto tramvajske dileme: na mostu, pod katerega bo zapeljal tramvaj, stoji velika in težka oseba, ki bi, če bi padla z mostu, ustavila vlak in preprečila smrt petih oseb, privezanih na tračnice. Dijake vprašam, ali bi sami stekli na most in porinili to osebo z mostu, s čimer bi povzročili njeno smrt, hkrati pa rešili pet spodaj privezanih oseb. (Sandel 2009) Seveda tukaj skoraj brez izjeme dijaki izpovejo, da tega nikakor ne bi storili. Ko raziskujemo razloge (ki so mnogovrstni), slej ko prej pridemo do tega, da je v nas nekaj, kar – ne glede na dobre posledice – preprečuje, da bi na tak način umorili človeka.

7. Razlaga. V nekem trenutku je seveda treba prekiniti razgovor in narediti povzetek. Sam na tej točki razložim še dve možni perspektivi odgovarjanja na naše izhodiščno vprašanje – bolj ali manj gre za povzetek tistega, kar smo s pomočjo sokratskega dialoga in pogovora o vseh treh primerih že spoznali. Deontološki pristop k etiki torej preprosto opredelimo kot tistega, ki zagovarja, da je *dejanje dobro, če akter dejanja izpolni svojo dolžnost*. Zato ta pristop imenujemo tudi etika dolžnosti. Pojasnim pa tudi, da se predvsem v sodobni filozofiji pojavljajo filozofske smeri, ki zaradi različnih razlogov zanikajo možnost, da je mogoče smiselno, prepričljivo in z gotovostjo

odgovarjati na normativna etična vprašanja. Gre za metaetične premisleke – pojem, ki so ga dijaki spoznali že pri prvem delu te lekcije.

8. *Delo z učnim listom.* Za utrditev in preverjanje znanja in razumevanja osnovnih pojmov (deontologija, konsekvencionalizem) dijaki rešujejo naloge z učnega lista. Po končanem samostojnem delu skupaj preverimo, kako so rešili naloge. Če zmanjka časa, lahko dijaki učni list rešujejo tudi kot domačo nalogo.

Učni list (1. del):

V katero od treh pod-disciplin etike sodi navedeno vprašanje?

- Kakšna oblika ali način življenja sta najboljša?
- Ali je evtanazija moralna?
- Kaj je prav in kaj narobe?
- Upravičenost smrtno kazni?
- So vrednote objektivno dejstvo ali nekaj kulturno pogojeno?
- Je splov moralen?
- Ali sme odvetnik braniti osebo, za katero ve, da je v celoti odgovorna za očitano dejanje, in tako morebiti doseči njeno oprostitev?
- So laž (ali pa npr. kraja, uboj, umor, nasilje) lahko kdaj moralno sprejemljivi?
- Ali na etična vprašanja sploh lahko odgovorimo?

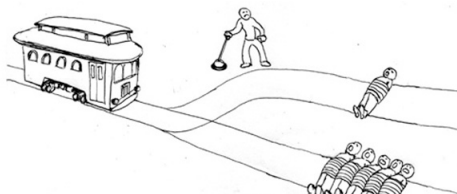
Učni list (2. del)

Primer 1

Učitelj v šoli pregleduje, ali so dijaki naredili domače naloge. Sandra naloge ni naredila, ker se ji je zdelo, da ji domača naloga ne bo koristila in ker učno snov že tako ali tako odlično razume. Ker učitelj kaznuje vsakega dijaka, ki ne naredi domače naloge, si dekle izmisli, da je

prejšnji dan peljala babico k zdravniku, kjer sta se zadržali ves dan.

Primer 2



Primer 3



Vprašanja za preverjanje znanja:

1. Je naslednja trditev resnična: Etika se torej ukvarja z vprašanjem, ali obstaja kriterij, ki odloči, ali je dejanje moralno ali nemoralno oziroma katero izmed možnih dejanj je pravilno v etičnem smislu.

Da / Ne

2. Ali drži trditev: Če smo na Sandrino dilemo odgovorili, da je ravnala moralno, potem smo odgovorili skladno z deontološkimi etičnimi teorijami.

Da / Ne

3. Preberi spodnji besedilo in ugotovi, v katero filozofsko tradicijo lahko tovrstna besedila umestimo. Teleološko ali deontološko? Utemelji.

Besedilo A: Vendar pa razlikovanje načela srečnosti in načela moralnosti ni tudi že nujno njuno zoperstavljanje. Ne gre za to, da naj zahtevo po srečnosti opustimo, ampak le, da se, kadar je govor o dolžnosti, nanjo sploh ne oziramo.

Besedilo B: *Zame je koristnost v vseh etičnih vprašanjih poslednji razsodnik, toda to je koristnost v najširšem pomenu besed, ki temelji na trajnih interesih človeka kot napredujočega bitja. Cilj delovanja je večanje srečnosti.*

4. Spodaj je navedenih nekaj naslovov iz maturitetnih esejev. Navedi, kako bi se do trditve iz naslova opredelili predstavniki posameznih filozofskih smeri.

A. Laž, ki nikomur ne škodi, a nam pomaga do dobrega dejanja, je moralno dopustna.

- a) Teleologi bi trditev zavrnil, deontologi bi ji pritrdili.
- b) Teleologi bi trditvi pritrdili, deontologi bi jo zavrnil.
- c) Oboji bi ji pritrdili.
- d) Oboji bi jo zavrnil.

B. Pri vrednotenju dejanja posledice dejanja niso pomembne.

- a) Teleologi bi trditev zavrnil, deontologi bi ji pritrdili.
- b) Teleologi bi trditvi pritrdili, deontologi bi jo zavrnil.
- c) Oboji bi ji pritrdili.
- d) Oboji bi jo zavrnil.

C. Včasih je treba žrtvovati posameznika, če naj ustvarimo maksimalno srečo za maksimalno število ljudi.

- a) Teleologi bi trditev zavrnil, deontologi bi ji pritrdili.
- b) Teleologi bi trditvi pritrdili, deontologi bi jo zavrnil.
- c) Oboji bi ji pritrdili.
- d) Oboji bi jo zavrnil.

D. Pogled, da je dobro življenje tisto, ki je v skladu z nekim absolutno veljavnim vodilom, nam v morali ne more pomagati, saj je realnost preveč raznovrstna, da bi lahko vedeli, katero ravnanje nam splošno pravilo v danem položaju narekuje.

- a) Teleologi bi trditev zavrnil, deontologi bi ji pritrdili.
- b) Teleologi bi trditvi pritrdili, deontologi bi jo zavrnil.
- c) Oboji bi ji pritrdili.
- d) Oboji bi jo zavrnil.

Lekcija 3: Kako rešujemo filozofska vprašanja? Primer iz politične filozofije: Kakšen je koncept pravične družbe? (Nozick – Rawls) (2 uri)

Tretji korak uvoda v filozofijo je po strukturi podoben drugemu koraku. Učitelj sprva razloži pojem politične filozofije, dijaki nato naredijo nekaj nalog, s katerimi utrdimo razumevanje tega pojma. V drugem delu se lotimo konkretnega vprašanja s področja politične filozofije, in sicer vprašanja pravične države. Vendar tokrat ne delamo po metodi sokratskega dialoga, ampak po metodi mešanih parov. (Ginnis 2004)

1. *Razlaga in samostojno delo.* Politično filozofijo na začetku te lekcije opredelimo kot filozofsko disciplino, ki preučuje pojem pravičnosti (na ravni skupnosti). Dobro je, če dijaki takoj razumejo razliko med etiko, ki se bolj osredotoča na raven posameznika, in politično filozofijo, ki se pravičnosti loteva na ravni družbe oziroma države. Takoj preidemo na delo z učnim listom – dijaki morajo med navedenimi vprašanji prepoznati tista, ki sodijo v politično filozofijo.

2. *Metoda mešanih parov.* V drugem koraku se učitelj umakne povsem v ozadje. Pripraviti mora daljše gradivo, sestavljeno iz dveh besedil. Preden ga dijaki dobijo, naredi učitelj

kratek uvod v problematiko. Pojasnim, da je ena glavnih tem politične filozofije vprašanje, kakšna država je pravična. Je naloga države predvsem to, da zaščiti življenja svojih državljanov; se pravi, da poskrbi, da delujeta instituciji policije in vojske? Je njena naloga tudi, da poskrbi za šolstvo, zdravstvo, morda celo ustanavlja gospodarske subjekte? Je pravično, da za vse te naloge tudi (različno) obdavči svoje državljane? Dijake seznanim tudi s tem, da sta politično filozofijo po 2. svetovni vojni med drugimi močno zaznamovala John Rawls (*A Theory of Justice*, 1972) ter Robert Nozick (*Anarchy, State and Utopia*, 1974). Prvi je zagovarjal idejo o egalitarni liberalni državi blaginje, drugi pa idejo o (neo)liberalni minimalni državi.

Po tem kratkem uvodu dijaki prejmejo dve besedili, ki pojasnjujeta dve nasprotujoči si filozofski smeri v sodobni filozofiji. Po metodi mešanih parov vsi dijaki dobijo vse gradivo. Dijaki na levi strani učilnice morajo prebrati besedilo, ki vsebuje razlago socialno-liberalne teorije pravične države, kot jo zagovarja ameriški filozof John Rawls. Dijaki na desni strani učilnice pa preberejo besedilo, ki povzema neoliberalno perspektivo Roberta Nozicka. Na koncu obeh besedil je nekaj vprašanj, na katera morajo odgovoriti. Ta korak naj bi trajal približno 15 minut. Ko končajo, sledi navodilo učitelja, naj si vsak dijak na levi strani učilnice poišče par z desne strani. Dijaka sedita drug nasproti drugemu in drug drugemu razložita temeljne koncepte obeh perspektiv. Ta korak ponavadi traja 10 minut. Zadnji del ure je namenjen preverjanju znanja, ki vključuje enajst vprašanj.

Učni list (1. del)

Katera izmed navedenih vprašanj sodijo v politično filozofijo?

- *Ali moramo v družbi vsi ljudje imeti enake možnosti?*

- *Ali so vsa spoznanja relativna?*
- *Kakšno je dobro življenje in kakšen je njegov smisel?*
- *Kaj je umetnost?*
- *Ali imamo pravico do upora proti oblasti?*
- *Ali je uporaba sile v političnem/družbenem boju kdaj upravičena?*
- *Kaj je tisto, kar umetniško delo naredi lepo?*
- *Ali je demokracija najboljši politični sistem?*
- *Ali sme država izvajati smrtno kazen?*
- *Kakšen je idealen voditelj pravične države in kako ga moramo vzgojiti?*
- *Kako nastane človeško spoznanje?*
- *Katere oblike oblasti so se pojavile v zgodovini na prostoru Slovenije?*
- *Kakšno je resnično bistvo vsega, kar obstaja?*
- *Kakšna so pravila logičnega sklepanja?*
- *Ali poleg materialne stvarnosti obstaja tudi nematerialna?*
- *Ali bodo znanosti kdaj odgovorile na vsa vprašanja?*
- *Ali je vse vnaprej določeno? Ali obstajajo naključja?*
- *Kakšne so tipične napake pri sklepanju in argumentiranju?*
- *Zakaj ljudje verjamejo v Boga? Zakaj so nastale religije?*
- *V čem se demokratična ustava razlikuje od nedemokratične ustave?*
- *Od kod izvirajo vrednote?*
- *Ali je bi bilo življenje brez oblasti pravičnejše?*
- *Ali je absolutna svoboda v državi možna in ali je zaželen?*

- *Ali obstaja popoln logičen sistem?*
- *Iz česa so vse stvari?*
- *Kakšni so temeljni zakoni narave?*
- *Ali in zakaj je (ali ni) kaznovanje s strani države upravičeno?*
- *Kakšna je resnična narava Boga? Je Bog podoben človeku?*

Učni list, 2. del

Robert Nozick / John Rawls

[Dijaki prejmejo povzetek predstavitev Nozickove in Rawlsove politične filozofije. Jasno in razumljivo predstavitev najdemo na primer v knjigi Donalda Palmerja *Ali središče drži*. Zaradi obsežnosti povzetka ga tukaj v celoti izpuščam – ne nazadnje lahko učitelj namesto povzemanja med dijake razdeli fotokopije Palmerjevega besedila. Povzetku so priložene spodaj navedena vprašanja.]

Vprašanja (Nozick):

1. Kako se imenuje koncept pravične države, ki ga je zagovarjal Nozick? Oriši, kaj je za ta koncept značilno in pojasni njegovo ime.
2. Zakaj je taka država pravična? Katere pravice so po Nozicku temeljne? Kako je zaščita teh pravic povezana z njegovim pojmovanjem pravičnosti?
3. Zakaj Nozick vendarle ne zagovarja popolne anarhije? Katere institucije države podpira in zakaj?
4. Pojasni primer z Lionelom Messijem. Kako na tem primeru utemeljiti pravičnost po Nozicku?
5. Kaj so kritiki očitali Nozicku?

Vprašanja (John Rawls):

1. Kakšno državo zagovarja Rawls? Katere tri značilnosti ima?
2. Oriši miselni eksperiment z zagrinjalom nevednosti. O čem se ljudje odločajo v tem eksperimentu? Kaj povzroči čudežno zagrinjalo? Česa se ljudje pod čudežnim zagrinjalom bojijo; česa nočejo tvegati in kakšno odločitev navsezadnje sprejmejo?
3. Kateri so trije principi pravične države po Rawlsu? Pojasni vsakega izmed treh principov in ga ponazorj na primeru.
4. Kaj je glavni očitek proti tovrstni državi?

Učni list, 3. del (ali spletni kviz)

Vprašanja za preverjanje znanja

1. *S katerim politično-filozofskim vprašanjem se ukvarjamo?*
 - a) Kdo mora biti voditelj idealne države?
 - b) Ali imamo pravico do upora proti oblasti?
 - c) Kakšna je pravična država?
 - d) Nobeno od naštetih.
2. *Kaj pomeni izraz minimalna država?*
 - a) Gre za ozemeljsko majhno državo, ki edina lahko dobro funkcionira.
 - b) Gre za državo, v kateri se zgodi minimalno krivic.
 - c) Gre za državo, ki ji vladata Mini in Miki.
 - d) Gre za državo, ki ima zelo omejeno število pristojnosti.
3. *Katerega od načel pravične države Nozick ne zagovarja?*
 - a) Država naj zaščiti pravico do izobrazbe.
 - b) Država mora ščititi posameznikovo lastnino.
 - c) Država naj ščiti pravico do življenja.
 - d) Država ima zelo omejeno število funkcij.

4. *Kateri je glavni argument v prid minimalni državi?*
- Da je vsak poseg v svobodo posameznika krivičen.
 - Da je prav, da imamo vsi vsaj minimalno število pravic.
 - Da bi se zanjo odločila večina ljudi, če bi prišlo do glasovanja.
 - Da smo nekateri po naravi policisti, in je prav, da dobimo službo.
5. *Kaj je bistvo eksperimenta o tančici nevednosti?*
- Da ljudje ne vedo, o čem odločajo.
 - Da so ljudje po svoji naravi nevedni in se zato pogosto zmotijo.
 - Da večina ljudi ne želi tvegati, da bi se znašla v najslabšem položaju.
 - Da bi večina glasovala za to, da država minimalno posega v življenje.
6. *Katerega od načel države Rawls **ne** zagovarja?*
- Veljavnost temeljnih pravic in svoboščin.
 - Enake možnosti za vse.
 - Vsak je v celoti odgovoren zase.
 - Nobenega od teh Rawls ne zagovarja.
7. *Oba koncepta, ki smo ju danes spoznali, sta bila deležna različnih kritik. Katere ni med njimi?*
- Minimalna država povzroča neenakost.
 - Država enakih možnosti je krivična, saj enim jemlje več kot drugim.
 - Nozickova država je policijska država, kjer vlada represija.
 - Ni prav, da Rawlsova država različne ljudi obravnava različno.
8. *Kateri od navedenih filozofov bi podpiral trditev, da ima država pravico pobirati davke?*
- Nozick.
 - Rawls.
 - Oba.
 - Nihče od njiju.
9. *Kateri od filozofov bi zagovarjal, da morajo davki biti minimalni?*
- Nozick.
 - Rawls.
 - Oba.
 - Nihče.
10. *Kaj je bistvo primera Messi?*
- Izenačevanje premoženja bo preprečilo kreativnost in delavnost izjemnih posameznikov.
 - Da je Ronaldo slabši, ker je zrasel v socialistični republiki.
 - Da bi, če bi imeli mladi možnost trenirati, marsikdo postal kot Messi.
 - Kdo je Messi?
11. *Kaj pomeni pozitivna diskriminacija?*
- Da damo ljudem v slabšem izhodiščnem položaju več pravic.
 - Da je treba včasih koga diskriminirati, ker se pač nič ne nauči.
 - Govori o tem, da morajo bogatejši imeti več.
 - Da je pozitivno, da diskriminiramo ljudi.
- Sklep**
- Moj letošnji načrt uvoda v filozofijo predvideva še sledeče teme:
- Uvod v logiko in argumentacijo ter prepoznavanje logičnih zmot*

- *Ali je razum edina pot do spoznanja? (filozofija, azijske filozofije, religija, znanosti, umetnosti)*
- *Kako rešujemo filozofska vprašanja? Primer iz filozofije religije: Ali lahko dokažemo obstoj Boga?*
- *Zgodovina filozofije*
- *Filozofske discipline*
- *Izvori filozofije*
- *Ali je filozofija koristna in uporabna veda? – Primer olimpijskih iger*

Temeljna ideja tovrstne zasnove pouka uvoda v filozofijo je torej v tem, da skušamo hkrati doseči dva cilja: 1. spoznati, kaj je filozofija; 2. v sokratskem dialogu ali s pomočjo drugih »aktivnih« metod filozofirati ali pa opazovati, kako filozofirajo drugi (s pomočjo učiteljeve razlage ali gradiv). S tem skušamo doseči oba ambiciozno zastavljena cilja iz učnega načrta. Očitno je, da je uvod v filozofijo manj in več kot samo uvod. Učimo se, kaj vse to, kar počnemo pri filozofiji, pove o sami filozofiji – delamo torej uvod v filozofijo; hkrati pa se vpeljujemo v različne filozofske teme (se pravi v drugi, tretji in četrti sklop učnega načrta). Zato ni nič narobe, če se uvod v filozofijo raztegne krepko preko predpisanih 10 ur – saj v resnici ne gre več samo za uvod, ampak že za obravnavno predpisanih obveznih tem oziroma izbirne teme.

Literatura in viri

Dačić, Mišo et al. (2008). *Učni načrt. Filozofija*, Ljubljana, Zavod RS za šolstvo.

Ginnis, Paul (2004). *Učitelj sam svoj mojster: kako vsakega učenca pripeljemo do uspeha*. Prev. Irena Šubic Jeločnik, Ljubljana: Rokus.

Lubej, Uroš (2017). Olimpijske igre in filozofija. *FNM: filozofska revija za učitelje filozofije, dijake in študente*, letn. 24. št. 1/4, 2017, str. 36–42.

Palmer, Donald (2004). *Ali središče drži: uvod v zahodno filozofijo*, prev. Mišo Dačić, Alenka Hladnik, Marjan Šimenc, Ljubljana, DZS.

Sandel, Michael (2009). *The Moral Side of Murder*, <https://www.youtube.com/watch?v=kBdfcR-8hEY&t=83s>.

Utopija pri maturi

Vprašanje političnih in družbenih utopij je ena izmed tem pri pripravah na maturitetni filozofski esej pri sklopu Posameznik in skupnost, ki običajno služi kot epilog celoletnih priprav dijakov na področju politične filozofije. Učni list je bil zasnovan v šolskem letu 2022/2023, ko smo z dijaki GSŠRM Kamnik v polje politične filozofije vstopili s Platonom. Pojem utopije smo prvič razgrnili, ko smo primerjali Platonovo in Marxovo politično misel, pri čemer smo se tudi vprašali, ali sta bila Platon in Marx utopična misleca. K temu vprašanju smo se nato vrnili v našem sklepnem dejanju, v zadnjih aprilskih dneh, ko se matura že slika na obzorju, saj je z dobrim razlogom sklepní premislek dijakov pri pripravah na filozofski esej. Dijakom namreč

omogoča, da politične misli avtorjev in teoretskih pozicij, ki so jih obravnavali skozi celotno leto, ponovno premislijo skozi vprašanja o tem, kako »dobre«, zaželeno in uresničljive so vizije skupnosti, ki jih zagovarjajo. Za takšen navidezno preprost razmislek pa morajo dijaki dobro poznati ključne pojme in argumente različnih avtorjev in teoretskih perspektiv. Poleg tega pa tema utopij dijake spodbudi k osebni premisleku, saj jih sooča ne le z vprašanjem, v kakšni skupnosti danes živimo, temveč v kakšni skupnosti bi oni radi živeli. Učni list zato nudi le malo razlagalnih oprimkov (etimologija besede utopija, zgodovina njene rabe ipd.), ampak povabi dijake, da se vrnejo k teorijam obravnavanih avtorjev (predvsem Platona, Marxa, Nozicka, Rawlsa), hkrati pa jim z nekaj dodatnih citatov želi odpreti različna vrata, kako misliti utopije kot take, tj. pomen mišljenja utopij.

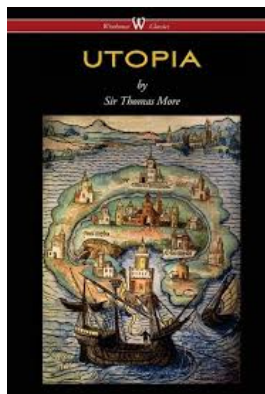
Učni list

Utopija je splošna oznaka za zamisel, opis ali poskus ustvarjanja idealne skupnosti, pri čemer se s pojmom utopija meri predvsem na zaželen, a neobstoječ in neuresničljiv ideal. SSKJ, recimo, definira utopijo kot načrt, zamisel idealne družbene ureditve ali družbene ureditve v prihodnosti, ki v stvarnosti ni mogoč, uresničljiv.

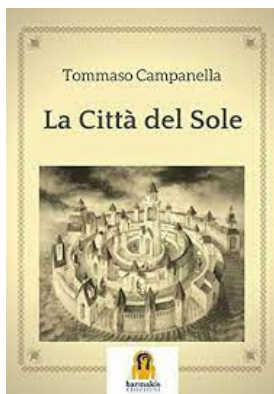
Beseda utopija je izpeljanka iz starogrških izrazov *oú* ("ne") in *topos* ("kraj, prostor"), kar dobesedno pomeni ne-kraj oz. kraj, ki ga ni. Prvo utopijo si je zamislil Platon v svojem dialogu o pravičnosti *Država*.

Ideal: plemenit, nedosegljiv ali težko dosegljiv cilj // kar vsebuje določene najboljše lastnosti v najvišji meri, vzor

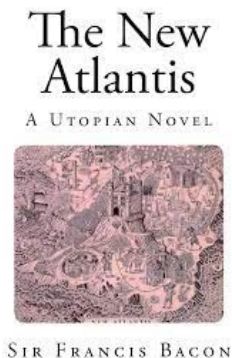
Distopija je izraz, s katerim označujemo nasprotje od utopije, in sicer vizijo družbe, ki je nezaželeno, pri čemer distopijo največkrat povezujemo z življenjem v družbi, kjer je posameznik podvržen nasilju, tiraniji, nadzoru, izgubi individualnosti ... Beseda je nastala iz starogrških izrazov *dys* ("slab, težaven") in *topos* ("kraj, prostor"). Zelo znani distopiji sta literarni deli 1984 Georga Orwella in *Krasni novi svet* Aldousa Huxleyja.



Utopija (1516)
Thomas More



Mesto Sonca (1623)
Tommaso Campanella



Nova Atlantida (1627)
Francis Bacon

Besedo utopija je prvi uporabil Thomas Moore v naslovu svoje knjige iz leta 1516 *O najboljšem stanju republike in o novem otoku Utopija*. Njegova knjiga je bila hkrati kritika obstoječih družbenih razmer v Angliji in opis idealne družbene ureditve. Sredi Atlantika, na otoku Utopija, ni privatne lastnine, delavnik traja le šest ur, obstaja verska strpnost. V knjigi je otok opisan kot kraj, »kjer so vsi bogati, čeprav nima nihče ničesar svojega – ali sploh obstaja kakšno večje bogastvo od radosti, mirnih misli in svobode od strahu?«¹

V devetnajstem stoletju so Robert Owen, Charles Fourier in Henri Saint-Simon, skupaj znani kot utopični socialisti, popularizirali možnost ustvarjanja boljše prihodnosti z ustanavljanjem majhnih, eksperimentalnih skupnosti. Marx in Engels sta utopični socializem označila za »nezrelo teorijo«², ki ni znala kapitalistične družbe ustrezno razložiti (analizirati) kot je to kasneje uspelo t.i. »znanstvenemu socializmu« z odkritjem prisvajanja presežne vrednosti v kapitalističnem produkcijskem procesu. Zaradi tega utopični socializem po njunem mnenju tudi ni ustrezno prepoznal revolucionarne vloge proletariata in ni bil zmožen spremeniti temeljev kapitalistične družbe.

Z Morom je beseda utopija začela pomeniti opis izmišljenega kraja, običajno družbe, ki je boljša od družbe, v kateri avtor živi, in ki deluje kot kritika avtorjeve družbe. Še danes utopijo največkrat razumemo hkrati kot kritiko, tj. analizo in negativno oceno, in kot alternativo obstoječi družbeni ureditvi³. Kot mišljenje alternativ obstoječi družbi je utopizem tudi boj proti dogmatizmu, tj. enemu pogledu na družbeno ureditev, ki ne dopušča pomislekov. Velik del premisleka glede utopizma danes izhaja iz vprašanja, ali so utopije naivne in nerealistične ali pa so to družbene vizije, ki obstajajo kot možnosti in bi lahko služile kot cilj, h kateremu je treba težiti (ne glede na to, ali je dosegljiv ali ne).

¹ More v Tepina, D., *Revolucionarne utopije*, 2023, str. 191.

² Engels, F. 1977, Razvoj socializma od utopije do znanosti, *MEID IV*, str. 593.

³ Tepina, D. *Revolucionarne utopije*, 2023, str. 193.

Katere značilnosti bi imela tvoja idealna skupnost? Ali se ti zdijo uresničljive?

Katero politično teorijo, koncepte ali filozofe – če katere – ki si jih spoznal pri pouku, bi označil kot utopične? Bi katere označil kot distopične? Pojasni svoj odgovor.

John Rawls, *Pravičnost kot poštenost*: "Politično filozofijo razumemo kot realistično utopično: se pravi, da preiskuje meje realnih političnih možnosti. (...) V tem smislu je pravičnost kot poštenost realno utopična: raziskuje meje realno možnega ..." (str. 23, 33)

Kako razumeš Rawlsovo trditev, da je njegova teorija pravičnosti *realno utopična*?

Ali se ti zdi Popperjeva kritika utopičnega inženirstva upravičena? Pojasni svoj odgovor.

Daša Tepina, *Revolucionarne utopije*: "Idealni družbeni modeli ne morejo biti splošni, kajti kar za nekoga predstavlja dober prostor, za nekoga drugega lahko pomeni relativno slab prostor. Tako je stvar perspektive, ali je idealen družbeni model utopija ali njena negativna različica – distopija." (str. 191)

Ali se strinjaš z zgornjo trditvijo? Pojasni svoj odgovor.

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*: "Ni razloga, da bi mislili, da obstaja *ena* skupnost, ki bo služila kot ideal za vse ljudi, in veliko razlogov, da bi mislili, da je ni. (...) Utopija bo sestavljena iz utopij, iz številnih različnih in divergentnih skupnosti, v katerih ljudje živijo različna življenja pod različnimi institucijami. (...) Ljudje bodo zapustili nekatere za druge ali pa vse življenje preživeli v eni. Utopija je okvir za utopije, prostor, kjer se ljudje prostovoljno združujejo, da bi sledili in poskušali uresničiti lastno vizijo dobrega življenja v idealni skupnosti, kjer pa nihče ne more vsiliti lastne utopične vizije drugim." (str. 310-312)

Ali si Nozick zamišlja utopijo podobno kot Platon? Kot harmonično urejeno polis?

Mary Midgley, *Praktični utopizem*: »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 domišljajske 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. (...) Njihov namen je omogočiti, da uzremo drastično splošno spremembo ne samo kot naključno fantazijo, temveč kot resnično možnost. (...) Če nikoli ne uzremo tega oddaljenega pogleda – če se družba preprosto nikoli ne potruži, 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. (...) Moramo poiskati dobre vizije, kajti brez njih nas bodo neizogibno zaslužnile slabe.« (Izbor iz *FNM* 2006, 1/2)

Kaj pravi avtorica, da je namen utopij?

Oscar Wilde, *Človeška duša v socializmu*: "Zemljevida sveta, na katerem ni Utopije, ni vredno niti pogledati, saj na njem ni prav tiste dežele, na obalah katere človeštvo kar naprej pristaja. In ko človeštvo tam pristane, se razgleda naokoli in razpne jadra, ko zagleda boljše deželo."

Zakaj so za Wildea utopije pomembne?

Filozofija in aktivno državljanstvo

Nina Miri Zalar

Filozofija skozi aktivno državljanstvo, 1. del

Razumevanje državljanstva, ki se gradi v procesu kritičnega mišljenja, sem sama že vseskozi dojemala kot enega pomembnejših ciljev filozofije. Z vstopom aktivnega državljanstva se je prostor za uresničevanje tega cilja razširil – verjetno še bolj ravno zato, ker aktivno državljanstvo ni predmet. A zaradi slednjega drži tudi, da so uvrščanje v kurikulum, izvedba in metoda prepuščeni raznolikim imperativom nadrejenih, ki ponekod težijo k pretežni ohranitvi že pred leti usvojenega načina izpeljave obveznih izbirnih vsebin (v te je namreč časovnica aktivnega državljanstva najbolj radikalno posegla). Pri nas smo bili postavljeni pred svojevrsten izziv. Utečeno izvajanje mednarodnih izmenjav v vseh osmih razredih posamične generacije tretjega letnika je kategorično zasedlo praktično celoto razpoložljivih ur. Ker samih izmenjav ni nihče želel postavljati pod vprašaj, je bilo vprašanje naslovljeno na izvajalce aktivnega državljanstva: kako izpeljati delavnice, ki spodbudijo potrebo po državljanski aktivaciji, z dijaki dveh različnih držav? Pri tem je treba upoštevati številne spremenljivke: delavnice morajo biti izvedene v angleškem jeziku (raven razumevanja in govorjenja slednjega pa se lahko od izmenjave do izmenjave drastično razlikuje), dijake tuje države spoznamo izvajalci neposredno ob začetku delavnice (verjetno vse vidimo tudi zadnjič ob njenem zaključku), domovina tujih dijakov je vsakokrat druga, kar posledično pomeni vsakič drugo zgodovino, drugo tradicijo, predvsem pa drugačno nacionalno zavest. Nagovoriti takšno skupino s

ciljem doseči zastavljen homogeni rezultat je, milo rečeno, vsakič znova visokoletenje. Je pa, to velja omeniti, stranski produkt tudi zanimivo spoznanje – slovenski dijaki so relativno visoko motivirani v primerjavi s tujimi, kritično mišljenje pa jim ni nič manj tuje, čeprav je v gimnazijskih učnih načrtih v drugih evropskih državah filozofijo vsaj v neki formalni obliki moč bistveno pogostejše zaslediti. Ali je to dobro ali slabo, in seveda, za koga, je drugo vprašanje. A morda razmislek o obveznem ustrojevanju aktivnega *evropskega* državljanca ne bi bil odveč.

Ker gre torej za pouk aktivnega državljanstva z državljanji dveh različnih držav, je na začetku smiselno ugotoviti, kakšna, če sploh, je med njimi razlika v odnosu do domovine. Tako dijakom postavim izhodiščna vprašanja: *Kakšen odnos imate do lastne države? S čim, povezanim z matično državo, se identificirate? Na kaj ste v tem kontekstu ponosni in do česa najbolj kritični?* Cilj tega premisleka je spoznanje, koliko nas identiteta državljanca determinira – ne le v samorefleksivni perspektivi, temveč tudi skozi perspektivo drugih. Ali bi bila identiteta posameznika v anarhičnem kontekstu enaka, je potemtakem zgolj retorično vprašanje, ki nas, po ustreznih pojasnitvi pojma anarhija (gr. *anarchos* v pomenu »brez vladarjev«), usmeri v premislek o brezvladju.

Kako si torej zamisliti državo brez države? V pomoč dijakom pokažem odlomek iz filma *Purge*. Pravzaprav ne odlomka, ampak zgolj triminutni napovednik. Le redki sicer vsebino poznajo, vendar za samo razpravo – tudi zato, ker prepletanje posamičnih zgodb za našo diskusijo ni relevantno – zadošča poznavanje osnovnega okvira.

Večinsko izvoljena politična stranka, kot odgovor na izrazit vsesplošni upad kakovosti življenja v državi, sprejme zakon, imenovan Purge (prevedemo ga lahko kot Očiščenje). Gre za neprekinjeno vsakoletno dvanajsturno obdobje v določenem dnevu, ko je v državi dovoljeno vse – vključno z umorom –, javne službe, ki sicer v državi skrbijo za red in varnost (policija, vojska, reševalno osebje ...), pa v tem času niso na voljo. Namenov sprejetega zakona je več. Med drugim bi naj privedel do neke vrste »čistke« ali, kot je moč izpeljati iz imena »očiščenja«, predvsem v vrstah revnega, za državno ekonomijo obremenjujočega dela prebivalstva (premožnejši sloj si, seveda, lažje priskrbi varno zatočišče), kar posledično privede do vsaj delne materialne razbremenitve v državi. Drugi, za naš razmislek zanimiv cilj pa je tudi sprostitve duševnih napetosti med prebivalstvom (povedano drugače: nebrzdani izkaz in udejanjenje potreb in želja človeka v naravnem stanju), ki po preteku dvanajstih ur omogoči manj frustrirajoče sledenje pravilom in zakonom, s tem pa bolj ustaljeno delovanje države in političnim oblastem bolj podrejeno prebivalstvo.

Čeprav gre za čisto fantazijo in popolne vzporednice v zgodovini človeštva ni moč prepoznati, dijake spomnim na Saturnalije – rimski praznik v čast Saturnu, ki je dopuščal delno opustitev ustaljenih pravil (lahko bi ga razumeli kot festival svobode za sužnje, ki so bili takrat deležni nekaterih razbremenitev, mestoma pa tudi ustrežljivosti gospodarjev).

Diskusijo in komentar odprem s sledečimi vprašanji: *Kako bi sprejeli idejo vlade, ki bi za razrešitev težav s kriminalom, revščino in nezakonitimi prebežniki v vaši državi vpeljala »Purge«? Ali menite, da bi katerega od naštetih problemov tovrsten fenomen lahko rešil in katerega? Kakšna bi bila vaša vloga oziroma kaj bi sami počeli v obdobju teh dvanajstih ur?* Odzivi dijakov le redko presenetijo. Tovrstnega zakona kategorično ne bi podprli, ideja se jim zdi abotna, hkrati pa opazen delež dijakov verjame, da bi številni drugi

v tovrstnem ukrepu vendarle videli priložnost za razrešitev nekaterih težav, predvsem tistih, ki zadevajo imigrante. Na vprašanje, kako bi sami preživeli teh dvanajst »očiščevalnih« ur, brez izjeme odgovarjajo, da v skrivališču. Glede na povedano dijake usmerim v možne sklepe: med njimi ni popolnega zaupanja v sočloveka, vendar pa svojega nezaupanja ne utemeljujejo s pomočjo vzporejanja z lastno naravo. Zgolj kot zanimiv miselni preizkus, ki nekoliko zamaje tudi slednje, je na tem mestu lahko *zapornikova dilema*.

Da diskusija ne bi izzvenela v brezpredmeten hec, jo prekinem z ogledom odlomka filma, ki ga večina pozna, *The Hunger Games*. Tokrat, za tiste redke, ki ga ne, obnovo zgodbe prepustim njim.

Oblast vsako leto v vseh dvanajstih okrožjih, ki sestavljajo distopično državo, s pomočjo žreba določi posameznike, ki se morajo v krutem in neizprosno boju medsebojno spopasti. Končni zmagovalec je edini preživel. Igre lakote (tako se imenuje dogodek) so odgovor oblastnikov na nekdanj izvedeni, a neuspeli upor proti vladajočemu sloju. Zabava za vladarje je hkrati vsakoletno nazorno opozorilo preostalim državljanom, zato so celotne igre, od odštevanja, ki napove začetek krvavih spopadov, do samega konca, predvajane v neposrednem televizijskem prenosu.

Osnovni vsebinski okvir uvaja v refleksijo o človeštvu in destrukciji človečnosti v imenu oblasti. Eno za nadaljevanje diskusije končnih spoznanj je tudi to, da so v vojni vsi poraženci, kajti njena brutalnost neizbežno pokonča človekovega duha, če že ne njegovega telesa.

Film sicer nima realnega zgodovinskega ozadja, vendar so v preteklosti javne usmrčitve in gladiatorski boji pogosto zasedali relevantno vlogo v

družbi, tako z vidika vzgoje ljudstva na eni kot z vidika čiste zabave na drugi strani.

Dijaki po predhodni izkušnji zdaj že pričakujejo soočenje z vprašanji. *Ali nam dejstvo, da si ljudje radi ogledajo kruta medsebojna soočenja, lahko kaj pove o človeški naravi? Ali bi v sodobnem času predvajanje tovrstnih smrtonosnih iger pritegnilo pozornost gledalcev?*

Tokrat diskusijo že bolj usmerim in dijake sproti opominjam na vse doslej že povedano. Na ta način odprem prostor za premislek o – na področju politične filozofije pogosto izpostavljeni – perspektivi Thomasa Hobbesa. Zamisliti si svet brez pravil in zakonov, v katerem ni nič niti zakonito niti nezakonito in je udejanjanje absolutne svobode prepuščeno samovolji in zmožnostim posameznika, tudi pri dijakih skoraj brez izjeme vodi v podobo nevarnega, nestanovitnega in nesrečnega bivanja. Ideje številnih med njimi pa se že takoj zlijejo s Hobbesovo »vojno vseh proti vsem«. Posledično zdaj lažje, čeprav ne nujno z veseljem, pojasnijo lastno stališče v odnosu do človeške narave, ki očitno, kot meni Hobbes, ni zaupljiva do drugih predvsem zato, ker, kot apriornega zaupanja nevredno, razume samo sebe. Namen tega uvida je spoznanje, da država ali bolje državna ureditev ni niti samoumevna in še manj samoumevno nujno zlo. Objekovanje izgubljene popolne svobode bi naj nadomestilo pripoznanje vrednosti ohranitve življenja samega, kar pa je, očitno, mogoče zgolj pod pogojem, da človeški razum ob upoštevanju prirojenih lastnosti človeka doume, da je medsebojni sporazum, v katerem imajo izbrani na vodilnem položaju širok doseg izvajanja avtoritete, nujen. Primarna prednost življenja v sistemu je s tega gledišča torej življenje. Upor pa je potemtakem utemeljen le, v kolikor oblast svoje osnovne naloge ne izpolnjuje.

Opisana izpeljava je za večino filozofije

nevajenih dijakov zahtevna. Za marsikaterega pa bi ostala izključno moteča, v kolikor jih ne bi opozorila, da nujnost države, zakonov, omejitev in oblasti še ne vsebuje tudi kvalitativnih determinant. In na tem mestu se, bolj kot doslej, obrestuje dejstvo, da nagovorjeni dijaki prihajajo iz različnih držav, ki morda niso kardinalno različne, vendar tudi ne povsem enake, predvsem zaradi drugačnih tradicij, ki so naslednice raznolikih vlog v zgodovini. V tem delu zato postane evidentno, da se pouk aktivnega državljanstva nadaljuje v premislek o tem, kakšna je in kakšna naj bo država. Prvo, dejansko pa več ur trajajočo delavnico zaključim z vprašanjem, ki ga navežem na Cicerovo trditev, da je »domovina povsod, kjer je človeku dobro«. In sicer: *Ali je naloga vsakega državljana dobro tudi soustvarjati? Oziroma: Ali ima posamezni državljan sploh pravico dobro zgolj uživati?*

Rezervirano za dijake in študente

Blaž Sušnik

Erazmova Tožba Mirú in težave njegovega pacifizma

V pričujočem članku bomo obravnavali Erazmovo Tožbo Mirú. Napravili bomo povzetek dela in si nato podrobneje ogledali nekatera protislovja v Erazmovem sporočilu, ki so posledica njegove poosebitve mirú. Nazadnje bomo Erazmovo Tožbo in njegov pacifizem, skupaj z njunimi pomanjkljivostmi, konkretizirali v trenutno še trajajoči vojni med Rusijo in Ukrajino.

Tožba Mirú je po svoji obliki govor, tožba tako v vsakdanjem kot deloma tudi v pravnem smislu. Njegov izvajalec je poosebljeni Mir, ki govori pred krščansko Evropo ter toži nad svojim nepravilnim pregonom in nad žalostnim stanjem ljudi, ki so ga pregnali in zdaj živijo v njegovi odsotnosti. Vseskozi poudarja korist, ki jo mir prinaša ljudem in svetu, saj omogoča slogo in sodelovanje; dokazuje, kako lahko zgled mirnega življenja najdemo v naravnem stanju, v svetu rastlin in živali, v delih klasičnih, poganskih avtorjev, kot sta Platon in Silij, ter v krščanskem nauku, kot je zapisan v Svetem pismu; in ostro obračunava z vsemi, zlasti s plemstvom in z duhovščino, ki podžigajo boje in preganjajo mir za svojo osebno korist.

Vsebinsko tega govora lahko strnemo v dve pglavitni točki: prvič, zakaj človek zavrača mir in zakaj bi bilo pričakovati, da si bi prej želel miru, in drugič, kritika vseh, ki bi morali skrbeti za mir, a netijo vojne, ter nagovor vsem krščanskim voditeljem, naj poskrbijo za mir v Evropi.

Zakaj (ne)mir?

Na samem začetku govora Mir izrazi začudenje nad prepirljivo naravo človeka. Čeprav bi bilo pričakovati, da bo razžaljen in razjezen nad svojim pregonom, je prej užaloščen, saj je človek v odsotnosti mirú vreden sočutja, ne pa jeze:

Ker pa ob mojem [Mirovem] porazu sami podijo daleč od sebe vir vse človeške sreče in kličejo nadse morje vsakršnih nadlog, moram bolj objokovati njihovo nesrečo, kakor krivico, ki se godi meni; in namesto da bi se nanje samo jezil, sem primoran žalovati nad njimi in jih pomilovati. ... Sicer pa, ali ni vrhunec norosti, samemu sebi ne privoščiti toliko imenitnih koristi, ki jih prinašam s seboj, in povrh namesto tega klicati nagnusno hidro vsega zla? (Rotterdamski 2010, 139)

Nadaljuje tako, da osvetli tri mesta, kjer lahko človek najde zgled mirú: v naravi, v klasični literaturi in v Svetem pismu. V naravnem svetu mir deluje tako rekoč povsod. Zveri iste vrste se ne napadajo med seboj, temveč sodelujejo: »Merjasec ne zamahne z bleščečimi čekani zoper merjasca, ris živi v miru z risom, kača ne plane v divji spopad s kačo, slogo volkov slavijo pregovori.« (Prav tam, 141) Tudi v neživi naravi najdemo težnjo po združevanju, denimo ko magnet, neživi kamen, k sebi privlači železo, in tudi nebesna telesa ohranjajo iste tire in si niso v napoto, različne sile elementov pa vedno težijo k ravnovesju, tj. k slogi. Nazadnje pa tudi zli duhovi, ki zavestno preganjajo mir in vnemajo prepir povsod, kjer lahko, med seboj ohranjajo mir in slogo. (Prav tam, 141)

Izmed vseh živih in neživih bitij v naravi zgolj človek ne ohranja miru in sloge s človekom. Za Mir je to boleče dejstvo, kajti izmed vsega naštetega je človek po svoji naravi najslabše opremljen za boj in najbolje opremljen za sodelovanje:

Drugim živim bitjem je dala za varstvo orožje in sredstva za obrambo, samo človeka je ustvarila neoboroženega in nebogljenega, zavarovanega z ničemer drugim kakor s povezanostjo in medsebojnim prijateljstvom. Države je iznašla stiska in zaveznitva med njimi jih je naučila stiska, da bi z združenimi močmi odbijali silo zveri in roparjev. Ničesar ni v človeškem območju, kar bi bilo samozadostno. (Prav tam, 142-143)

Skratka, ker je človek po svoji telesni zgradbi šibkejši od ostalih živali in očitno nepripravljen za stalen boj, obenem pa ima edini izmed živali visoko razvit um in govor, je očitno, da je človek namenjen za mirno sobivanje in sodelovanje, kljub temu pa je najnasilnejše bitje na Zemlji; s tem ne le da dela zlo, temveč se tudi upira lastni naravi.

Mirú ni najti zgolj v naravi. Nahaja se tudi v kulturi in umetnosti, tako poganski kot krščanski. Prvi izmed klasičnih poganskih virov, ki jih Mir navaja proti vojni in v prid miru, je rimski pesnik Silij Italik, ki je spesnil verza: »... Mir je najboljši, / kar je človeku kdaj dala Narava.« (prav tam, 148) Sledita Vergil in Ovidij, ki se oba strinjata, da je vojaška služba pri starih letih nekaj sramotnega, medtem ko se kristjani Erazmovega časa s tem očitno niso strinjali. Nato se zvrstijo Svetonijeva hvala cesarja Vespazijana, ki je kot vrhovni svečenik prisegel, da se ne bo maščeval in bo ohranjal mir (prav tam, 170), Ciceronova opazka, da med vojno vsi zakoni odpovejo (prav tam, 172), in Platonovo mnenje, da je vojna med grškimi državicami – in tako po mnenju Mirú tudi med krščanskimi ljudstvi Evrope – notranja vstaja, ali drugače, bratomor. (Prav tam, 163) Aluzij na klasična dela je več, a vse povezuje očitna in za Erazma gotovo boleča nit: če so že pogani, ki so živeli pred Kristusom in brez judovskega Boga, lahko spredvideli, da je vojna nekaj hudega, mir pa nekaj blagodejnega, kako je mogoče, da se Kristjani, ki naj bi sledili Bogu, ta pa oznanja medsebojno ljubezen in mir ter navsezadnje je ljubezen in mir, vojskujejo in pobijajo med seboj?

Tako naravni mir kot tudi mir, ki so ga zagovarjali pogani, sta v Erazmovi Tožbi opornici za krščanski mir, ki ga po njegovem zagovarjata tako Stara kot Nova zaveza Svetega pisma. (Prav tam, 154) Namigov na Sveto pismo je preveč, da bi omenili vse, zato bi izpostavili glavno točko krščanskega pacifizma, kot ga Erazem predstavi v svojem delu, ki je nedeljivost Kristusovega telesa, kot jo je izrazil že Pavel v Prvem pismu Korinčanom. (1 Kor 1, 13) Mir pravi:

Krst, s katerim se vsi spet rodimo v Kristusu, je vsem skupen in z ločitvijo od tega sveta se uvrstimo med ude Kristusa. Kaj pa more biti v tolikšni meri isto kakor udje istega telesa? Zato ni nihče niti suženj niti svobodnjak, niti barbar niti Grk, niti moški niti ženska, ampak so vsi isto v Kristusu, ki vse popelje v slogo. (Prav tam, 153)

Navedli smo mesta, kjer je moč opaziti mir in slogo, ter kako nas ta navedena mesta spodbujajo h gojenju mirú. Zdaj omenimo nekaj vzrokov za nemir, kakor jih navaja Erazem. V splošnem si ljudje velikokrat želijo vojne, ker krivice, žalitve in drugačnosti svojih bodočih nasprotnikov napihujejo, slabe posledice vojne in izkazane usluge pa potlačijo. Pogost vzrok je delitev na različne narode: »Anglež je sovražnik Francoza samo zato, ker je Francoz. Britanec je gorak Škotu zaradi ničesar drugega kakor zato, ker je Škot. Nemec je proti Francozu, Španec proti obema. Kakšna izprijenost, ločuje jih prazna beseda krajevnega porekla! Zakaj jih rajši ne povezuje toliko drugega?« (Prav tam, 169-170) Tudi tam, kjer narodnih delitev ni, si jih ljudje sami ustvarjajo, da bi napihovali konflikte. (Prav tam, 170) Navsezadnje se nekateri celo vdajo in nočejo razmisliti, zaradi kakšnih ničevih razlogov se po svetu godijo vojne, temveč pravijo, da se vojnam ni mogoče ogniti, saj so le posledice usode ali delovanja kakšnega zlega duha, to dvojje pa je zunaj oblasti človeka. (Prav tam, 171) Človek kot tak ali ljudje v

splošnem pa po pričevanju Mirú niso glavni krivci za vse vojne, ki se godijo po Evropi. K vojnám seveda prispevajo, toda vanje so tudi zavedeni, zavajajo pa jih njihovi voditelji, tako posvetni kot cerkveni.

Kritika oblasti in nagovor oblastnikom

Večji del krivde za vojno Mir položi na ramena knezov in cerkvenih voditeljev, in sicer zaradi sramotnih in ničevih vzrokov, kot so borbe za pravne naslove, prepiri glede najmanjših členov pogodb, osebno sovraštvo in želja po podrejanju ljudstva. (Prav tam, 157) Poleg takšnih razlogov plemstvo in duhovščina tudi netijo zgoraj omenjene žalitve in narodna sovraštva, da bi ljudstvo mobilizirali v svoje vojne. (Prav tam, 169) Knezi in duhovniki so navsezadnje krivi za vojne in za vzroke za vojne, ker ne znajo nadzorovati lastnih poželenj in se nemara sploh ne zavedajo, da se jim v vojno ni treba spuščati. (Prav tam, 164) Bolj kot na posvetne kneze se Mir jezi na verske voditelje, na duhovnike, menihe, teologe, celo na samega papeža, ker med verniki spodbujajo željo po vojni in upravičujejo prelivanje krvi, vse to pa počnejo v imenu Kristusa, čigar nauk vsemu temu nasprotuje. (Prav tam, 160)

Na več mestih Mir nagovarja krščanskega kneza, naj ostane zvest svoji veri in se na vsak način izogiba vojni. (Prav tam, 150) Vztraja, da morajo skrbeti za svoje ljudstvo in za dobrobit svoje države, ne pa za lastno korist, svojo deželo naj zapustijo le redkokdaj, na dogajanje zunaj svojega ozemlja pa naj se ne ozirajo preveč, da se lahko posvetijo grajenju bogastva v lastni državi. Spodbuja jih, da med seboj sodelujejo tako, da bodo drug od drugega imeli vzajemno korist, njihova ljudstva pa korist od njih vseh. (Prav tam, 167) Duhovščino spodbuja, naj opravlja tisto službo, ki ji je namenjena, tj. poučevanje Kristusovega nauka, ki zagotavlja mir. (Prav tam, 177)

Besedilo se konča z zgledom najmočnejših vladarjev tistega časa: papeža Leona X., francoskega kralja Franca I., španskega kralja Karla I., svetega rimskega cesarja Maksimilijana I. in angleškega kralja Henrika VIII., ki so se izkazali za miroljubne in bi jih manjši knezi v tem morali posnemati.

Težave z Erazmovim pacifizmom

Zdaj si lahko ogledamo nekatere podrobnosti v Erazmovi Tožbi, ki njegovo pacifistično sporočilo spodkopavajo. Tu moramo najprej izpostaviti, da čeprav Erazem v tem delu gotovo izraža lastne miroljubne želje, tega ne počne preko svoje osebe, temveč preko osebe Mirú. Rečeno drugače, Mir je lik, personifikacija mirú, ki tudi v svojem načinu izražanja predstavlja miroljubnost in nekonfliktnost. Posledica te miroljubnosti pa je ravno to, da na nekaterih točkah ne more več zagovarjati svoje zadeve, temveč se vda in dopusti, da je tudi vojna v nekaterih primerih, vsaj v omejenem obsegu, lahko pravična ali celo koristna. Oglejmo si dve taki mesti.

Najprej primer, kako je vojna lahko pravična. Ko na nekem mestu Mir govori o dolžnosti krščanskega kneza, da poskrbi za mir in se upira bojevanju, pravi, da je bojevanje le upravičeno, kadar krščanski knezi »iz preproste in pobožne vneme odbijajo silo barbarskih vdorov in s svojim tveganjem varujejo javni mir«. (Prav tam, 168) Tu je najenostavneje in najostreje prikazan paradoks pacifizma: da zagotovimo mir, moramo občasno poprijeti za orožje. Toda ali nismo ravno v tem, ko smo prišli za orožje, pregnali tisti mir, ki smo ga hoteli zagotoviti? Vprašanje je zapleteno in ga tu ne bomo razrešili, lahko pa vsaj opozorimo na protislovje v besedilu. Mir se predvsem zgleduje po Kristusovem nauku in v tem zagovarja absolutni pacifizem, ki pod nobenim pogojem ne odobrava nasilja, tudi v primeru samoobrambe ne. Seveda je v vsakdanjem življenju takšno stopnjo miroljubnosti težko vzdrževati in se zdi, da je obrambno nasilje upravičeno, celo nujno

in edino razumno, toda prav to stališče nasprotuje nauku Nove zaveze. Ilustracija tega je med drugim tudi zgodba, ki jo Mir sam omenja v svojem govoru, namreč ko je Kristus sam v zadnjem svobodnem trenutku pograjal Petra, ki ga je skušal obvarovati z mečem, in mu naročil, naj spravi meč nazaj v nožnico, ter pripomnil: »... vsi, ki primejo za meč, bodo z mečem pokončani.« (Mt 26, 52) Sporočilo je tu jasno: kakršno koli nasilje, četudi v samoobrambi, je neupravičeno in navsezadnje se je bolje prepustiti smrti, kot pa škodovati drugemu. V tem pogledu se omahovanje Mirú zdi v najboljšem primeru tvegano, v najslabšem pa protislovno.

Zdaj pa primer, kako je vojna lahko celo koristna. Besedilo večkrat omenja Turke, po navadi skupaj s pogani in barbari, kot primer ljudstva, ki je notranje složno, medtem ko so kristjani nastrojeni drug proti drugemu. Na enem mestu pa je odnos do Turkov bistveno drugačen in povsem nepričakovan v tako pacifističnem besedilu:

Če je že usodna bolezen človeške pameti, da nikakor ne more shajati brez vojne, zakaj se to zlo ne usuje rajši Turke? Vendar bi bilo boljše, da bi tudi Turke privabili h Kristusovi veri z naukom, dobrimi deli in poštenim življenjem, kakor da jih napadamo. Če pa se, kot smo dejali, sploh ni mogoče izogniti vojni, bi bilo to zagotovo manjše zlo, kakor da kristjani tako brezbožno planejo drug po drugem in se spopadajo med seboj. Če jih ne povezuje medsebojna ljubezen, jih bo zagotovo kakorkoli že povezal skupni sovražnik in nastopila bo nekakšna enotnost, četudi ne bo resnične sloge. (Prav tam, 169)

To je posebno mesto v besedilu, saj Mir nikjer drugje ne zagovarja napadalne vojne proti komur koli. Čeprav takoj pripomni, da bi bila mirna spreobrnitev Turkov primernejša rešitev, enotnost proti Turkom pa ne bi bila resnična sloga, je samo dejstvo, da personifikacija mirú še s takim zadržkom sploh skuša spodbuditi vojno proti Turkom, šokantno in hinavsko.

Obenem tudi razkrije pomembno razliko, ki je Mir nikjer drugje v delu ne izpostavi. Čeprav skozi ves govor zagovarja mir in slogo, nikoli ne opozori na to, da mir in sloga nista nujno isto in da sloga prav pogosto cveti v vojni proti skupnemu nasprotniku. Tu moramo razlikovati med notranjim mirom, ki vlada znotraj ene skupine ljudi, in zunanjim mirom, ki vlada med več skupinami ljudi. V Erazmovem času v Evropi ni bilo notranjega miru, saj so se krščanski knezi spopadali med seboj, vladal pa je zunanji mir s Turki, kot omenja v besedilu samem. (Prav tam, 157) Čeprav je vsaj v enem oziru vladal mir, to ni bilo dovolj, saj ni bil mir s pravimi ljudmi. V tem ko Mir zagovarja vojno proti nekristjanom, da bi zagotovil vsaj omejen mir znotraj krščanske Evrope, spodkopava sam mir in tudi krščanski nauk, na katerega se naslanja.

Lik Mirú, ki ga je Erazem orisal v svojem delu, v zagovoru pacifizma tudi dokazuje, zakaj ta pacifizem spodleti. Mir, ki je sama personifikacija miroljubnosti, je preveč miroljuben, da bi na vso silo vztrajal pri miru in zato v določenih okoliščinah dopušča vojno, s tem pa spodkoplje samega sebe.

Erazmov pacifizem v letu 2023

Erazem je svojo Tožbo mirú napisal leta 1516 in objavil leta 1517, torej istega leta, kot je Martin Luther na vrata cerkve v Wittenbergu pribil svojih 95 tez in s tem spodbudil zopet nove razkole in vojne znotraj Evrope in znotraj Cerkve same. Gledano nazaj so Erazmove besede, ki so bile napisane na ozadju nemira med Francijo in drugimi evropskimi silami in so bile že svoj čas obupane, v teku leta postale morbidno komične, v naslednjih stoletjih evropske zgodovine pa pravzaprav ničeve. Njegovo delo kljub njegovim najboljšim željam ni preprečilo vojn v Evropi, evropska zgodovina pa se je odvila v približno istih potezih, kot jih je Erazem orisal v svoji Tožbi.

Če si hitro ogledamo najnovejšo evropsko vojno, ruski napad na Ukrajino, ki se je začel

februarja 2022 in se v času pisanja še ni zaključil, lahko načrtamo nekaj pomenljivih vzporednic. Vojna poteka zaradi istih razlogov kot že v Erazmovem času: po eni strani zaradi pohlepa, po drugi zaradi nacionalnega sovraštva. Glede pohlepa: čeprav Rusija ni zavzela večjih zalog surovin, je vsekakor spodkopala evropsko in ameriško ekonomsko moč po svetu in zase izterjala rekorden dobiček iz prodaje fosilnih goriv.¹ Glede nacionalnega sovraštva: nobena skrivnost ni, da obe državi v tej vojni uporabljata izrazito nacionalistične paravojaške enote – Wagner Group na ruski strani, Azov bataljon na ukrajinski – in da je uradni razlog za ruski napad osvoboditev ruske narodne manjšine,² ki se vse od leta 2014 z rusko pomočjo bori proti Ukrajini.³ Rečeno drugače: Ukrajinec sovraži Rusa, ker je Rus, Rus sovraži Ukrajinca, ker je Ukrajinec, in to kljub dejstvu, da si delita isto pravoslavno vero. Tudi v tej vojni cerkveni voditelji spodbujajo k boju⁴ kot papež Julij II., ki ga Erazem v tožbi postransko omenja. (Prav tam, 160) Navsezadnje pa je zahodni svet, zlasti Evropa, končno dobil skupnega sovražnika, v odnosu do katerega lahko zgradi notranjo slogo, kot v primeru Finske in Švedske, ki se iz strahu pred rusko agresijo kljub tradicionalni pacifistični politiki pridružujeta Natu, na račun svojega kurdskega prebivalstva.⁵ Da v tej vojni najbolj trpijo tisti, ki imajo z njo kar najmanj opraviti, ni treba omenjati.

To nikakor ni temeljit pregled vojne v Ukrajini, temveč zgolj grob oris, kakor je tudi Erazmovo besedilo grob oris zla vojne in hrepenenja po miru. Iz tega orisa lahko sklepamo, da se je od

njegovega časa na področju vojne in miru le malokaj spremenilo, in sicer v škodo vseh nas.

Zaključek

Ogledali smo si Erazmovo Tožbo Mirú. Pregledali smo njeno zgradbo in ključne vsebinske točke, nato pa smo problematizirali Erazmovo karakterizacijo Mirú in pokazali, kako Erazmova oseba Mirú – pa tudi prizadevanje za mir v našem svetu – lahko spodkoplje samo sebe. Za zaključek smo Erazmov tekst in njegove pomanjkljivosti konkretizirali v luči vojne med Rusijo in Ukrajino.

Literatura

Broomfield, Matt. »Kurds Will Pay the Price for Sweden's NATO Deal«. Pridobljeno: 28. avgust 2023. <https://jacobin.com/2023/07/nato-turkey-sweden-finland-kurds-erdogan-repression>.

Erasmus, Desiderius. »A Complaint of Peace«. *Collected Works of Erasmus: Literary and Educational Writings* 5–6. Toronto: University of Toronto Press, 1986.

OHCHR. »UN Report on 2014-16 Killings in Ukraine Highlights "Rampant Impunity"«. Pridobljeno: 28. avgust 2023. <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2016/07/un-report-2014-16-killings-ukraine-highlights-rampant-impunity>.

Rotterdamski, Erazem. »Tožba Mirú«. *Hvalnica Norosti. Tožba Mirú. O svobodni volji*, prevedel Primož Simoniti. Ljubljana: Studia humanitatis, 2010.

»Russian Orthodox church absolves Russian soldiers dying in Ukraine - The Jerusalem Post«. Pridobljeno: 28. avgust 2023. <https://www.jpost.com/international/article-718199>.

»Full Text: Putin's Declaration of War on Ukraine«. *The Spectator*, 24. februar 2022.

¹ Huileng Tan, »Russian Companies Doubled Their Revenues to \$15 Trillion Last Year Because the Energy Market Did so Well – but That Doesn't Mean They're Reaping Massive Profits«, *Business Insider*.

² »Full Text: Putin's Declaration of War on Ukraine«, *The Spectator*, 24. februar 2022.

³ »UN Report on 2014-16 Killings in Ukraine Highlights "Rampant Impunity"«, OHCHR.

⁴ »Russian Orthodox church absolves Russian soldiers dying in Ukraine - The Jerusalem Post«.

⁵ Matt Broomfield, »Kurds Will Pay the Price for Sweden's NATO Deal«.

<https://www.spectator.co.uk/article/full-text-putin-s-declaration-of-war-on-ukraine/>.

Tan, Huileng. »Russian Companies Doubled Their Revenues to \$15 Trillion Last Year Because the Energy Market Did so Well – but That Doesn't Mean They're Reaping Massive Profits«. Business Insider. Pridobljeno: 28. avgust 2023. <https://www.businessinsider.com/russian-companies-record-revenue-moderate-profit-growth-sanctions-energy-tax-2023-6>.

Unescov svetovni dan filozofije 2024

Mir, Unescov svetovni dan filozofije, 21. 11. 2024

V besedilih, ki izražajo skupne ideale človeštva, je miru dodeljeno posebno mesto. Splošna deklaracija človekovih pravic tako v Preambuli pomen človekovih pravic poveže z njenim prispevkom k miru: »Ker pomeni priznanje pri-rojenega človeškega dostojanstva vseh članov človeške družbe in njihovih enakih in neod-tujljivih pravic temelj svobode, pravičnosti in miru na svetu ... *Generalna skupščina razglša to Splošno deklaracijo človekovih pravic ...*«

Unescova Ustava v prvem členu mir opredeli kot cilj svojega delovanja: »Namen Organizacije je prispevati k miru in varnosti s spodbujanjem sodelovanja med narodi s pomočjo izobraže-vanja, znanosti in kulture, da bi se okrepilo splošno spoštovanje pravičnosti, pravne države ter človekovih pravic in temeljnih svoboščin, ki so z *Ustanovno listino Združenih narodov* potrjene za vse narode sveta brez razlikovanja rase, spola, jezika ali vere.«

Mir ima posebno mesto tudi v temeljnem doku-mentu države Slovenije, njeni Ustavi. 124. člen Ustave Republike Slovenije tako posebej opozarja na pomen mirovne politike in kulture miru: »Pri zagotavljanju varnosti izhaja država predvsem iz mirovne politike ter kulture miru in nenasilja.«

Kljub tem velikim vodilom, ki naj bi dajala usmeritev našim družbam, pa življenje v Evropi v letu 2024 poteka v senci vojne. Našo sodobnost določa vojna. Geografsko poteka na dveh obrobjih Evrope, vendar pa vedno bolj vpliva na to, kako doživljamo svet in svoje mesto v njem. Ne gre samo za spremenjene prioritete

evropskih držav in preusmerjanje sredstev za vojne namene, temveč za spremembe v načinih mišljenja. Zdi se, da se postopno vzpostavlja diskurzivno in miselno okolje, ki normalizira vojno kot način reševanja sporov in militari-zacijo družbe kot politiko prihodnosti. Tako se zastavlja vprašanje, ali se je treba sprijazniti s svetom, v katerem je prizadevanje za mir označeno za naivno, nezaželeno, včasih celo napadano, diskreditirano in zasmehovano? In nadaljnje vprašanje, ali je mogoče, še bolj pa, ali je plodno današnji svet misliti v konceptih miru in prizadevanja za medsebojno razumeva-nje, dogovarjanje in sporazumevanje. In konč-no, ali lahko filozofska refleksija pripomore k temu. Filozofi, ki so se leta 1995 pod okriljem Unesca zbrali v Parizu, so v Pariški deklaraciji o filozofiji slikali pozitivno sliko moči filozofije:

»*Opozarjamo*, da so filozofski problemi univer-zalni problemi človeškega življenja in bivanja;

verjamemo, da filozofska refleksija lahko in bi morala prispevati k razumevanju in upravljanju človeških zadev;

prepričani smo, da filozofska praksa, ki ne izključuje nobene ideje iz svobodne diskusije, ki si prizadeva natančno definirati uporabljene pojme in preveriti veljavnost poti razmišljanja, ki si prizadeva temeljito preiskati argumente drugih, omogoča vsakemu, da se nauči misliti samostojno;

poudarjamo, da poučevanje filozofije opogu-mlja odprtost duha, državljansko odgovornost, razumevanje in tolerantnost med posamezniki in skupinami ...«

Vprašanje, na katero želimo odgovoriti, je torej, ali lahko filozofija pripomore, da mir ostaja

ideal sodobnih družb, ali pa je lahko le nemočen opazovalec sodobnih procesov trivializacije miru in normalizacije uveljavljanja geopolitičnih interesov velikih sil z oboroževanjem, militarizacijo družbe in vojno.

Uvodni referenti: Vlasta Jalušič, Friderik Klampfer, Dean Komel, Aljoša Kravanja, Lenart Škof, Mare Štampihar, Bruno Šonc

Vlasta Jalušič: Mir in kriza politike

Immanuel Kant je v spisu O večnem miru med drugim zapisal, da je trajen mir mogoče zagotoviti samo pod pogojem, da v mirovnem sporazumu ni nobenega člana, ki bi lahko spodbudil novo vojno, saj gre v nasprotnem primeru le za premirje. Vojno je vse prelahko začeti, nadvse težko pa zaključiti in preprečiti ponoven izbruh. Gre za poskus ubrati bližnjico in stvari urediti na hitro in na silo tam, kjer nismo bili sposobni vzpostaviti pravičnosti za vse vpletene. To »urejanje« seveda ne uspe, ampak zadeve potisne še nižje od izhodiščne konfliktne točke.

V prispevku bom premišljala povezave med krizo politike ter uporabo nasilja in vojn kot načina »reševanja« svetovnih problemov. Krizo politike razumem kot dvojno: na eni strani kot krizo razumevanja političnih pojmov in forme vladavine, v katero smo vpeti, na drugi kot krizo zamišljanja načinov delovanja in političnih ureditev, ki preprečujejo nasilje in presega vojno. V izvedbi se bom oprla na mislece, kot so Kant, Clausewitz, Montesquieu, Koselleck, Arendt in Mamdani. In ne nazadnje, vprašala se bom tudi po tem, kakšna je oblika vladavine, ki bi omogočala trajnejši mir.

Friderik Klampfer: Nekaj nastavkov za filozofsko rehabilitacijo pacifizma

Aktualne vojne v naši bližini, (predvsem) rusko-ukrajinska in (nekoliko manj) izraelsko-palestinska v Gazi, so tudi slovensko javnost razkale na dva pola, na goreče zagovornike in enako

goreče nasprotnike. Na eni strani so ti, ki vztrajajo, da se imajo Ukrajinci pravico braniti pred neizzvano rusko agresijo in podpirajo politiko slovenske in večine zahodnih vlad, ki ukrajinski vladi v prizadevanjih po vojaški zmagi pomaga z denarjem, opremo in orožjem. Na drugi strani so ti, ki ne vidijo smisla v nadaljevanju vojaških spopadov in se zavzemajo za njihovo takojšnjo in brezpogojno prekinitev, sprti strani pa pozivajo k mirovnim pogajanjem, češ da je mogoče trajen in pravičen mir doseči le za pogajalsko mizo. Ne eni ne drugi pri tem ne varčujejo z zmerljivkami – zagovornike nadaljevanja spopadov do končne ukrajinske zmage nasprotniki zmerjajo z militaristi, ti pa jim vračajo z oznakami, kot so 'putinoljubi', 'rusofili' ali v najboljšem primeru 'naivni pacifisti'.

V ozadju teh preprirov in razhajanj, ki jih sicer, bodimo realni, podžigajo zlasti dnevno-politične kalkulacije in/ali stare ideološke razprtije, lahko zaznamo obrise resnih in zapletenih filozofskih vprašanj, ki so begala filozofsko tradicijo najmanj od sv. Avgušтина dalje. So vojne neizogibne ali pa si je mogoče najprej zamisliti in nato postopoma tudi uresničiti svet brez vojn? Ali je vojna sploh kdaj lahko pravična, tj. moralno sprejemljiva, in če da, kdaj je taka? Natančneje, v čem se moralno sprejemljive, 'pravične' vojne razlikujejo od moralno nesprejemljivih, 'krivičnih'? Ali pa je nemara vojna, tj. sistematična in množična uporaba vojaške sile oz. nasilja kot sredstva za razreševanje sporov med državami zaradi razdejanja, ki ga povzroča, in smrti na tisoče nedolžnih ljudi brez izjeme, torej vedno in povsod nedopustna in je zato sveta dolžnost vsakogar med nami, da si zamislimo miroljubne alternative nasilnemu reševanju sporov in najdemo izvirne, domiselne poti do moralno pohvalnih ciljev, od zaščite legitimnih nacionalnih interesov do trajnega in pravičnega miru, kakor že vseskozi dokazujejo maloštevilni, a neuklonljivi pacifisti?

Pacifizem, načelno nasprotovanje vojni in vojnemu nasilju/oboroženim spopadom kot ne le neučinkovitemu, ampak tudi moralno

nesprejemljivemu sredstvu za doseg miru in/ali pravičnosti ima dandanes bore malo privrženec. To ne velja le za širšo javnost, temveč tudi za filozofsko skupnost, kjer so ga preglasili in zrinili na rob teoretiki pravične vojne. Toda vremena se za pacifizem in pacifiste po dolgih letih podcenjevanja, celo smešenja počasi jasniijo. Po eni strani se z vsako naslednjo vojno kopičijo dokazi, da vojne probleme prej ustvarjajo kot rešujejo, da v vsakem oboroženem konfliktu že kali seme novega konflikta. Po drugi strani pa je notranja kritika postulatov tradicionalne teorije pravične vojne izpod peres t. i. revizionistov (Jeffa McMahana, Larryja Maya, Davida Rodina, Helen Frowe) na stežaj odprla vrata za kompromis in zavezništvo s pacifistično teorijo in prakso. Tudi med filozofi_njami se, skratka, postopoma krepi spoznanje, da bo v spremenjenih razmerah vojskovanja, ob naraščajoči brutalizaciji in krvnem davku ter ob uporabi novih, čedalje bolj uničujočih vrst orožja vojne vse težje, če ne sploh nemogoče voditi in dobiti v okviru moralnih omejitev, ki jim jih nalaga teorija pravične vojne. Vse kaže, da je dozorel čas za filozofsko refleksijo o nevprijetnih podmenah prevladujočega diskurza o vojni in miru, za nujno potrebno vrnitev k samim osnovam.

V tem kratkem prispevku bomo v luči novih trendov ocenili obete za rehabilitacijo pacifizma kot za današnji čas edino primerne etike in politike razreševanja sporov ter poskusili odgovoriti na vprašanje: So v času, ko se zavoljo domnevnih varnostnih groženj v laični javnosti in politiki krepijo pozivi h krepitvi obrambnih sposobnosti države in ob večjih vlaganjih v oboroževanje in vojaško urjenje, ideje o miroljubni politiki naivne in utopične ali pa zmore pacifistična teorija izrisati realistično, moralno sprejemljivo alternativo vojni kot instituciji, ki se je v dolgih stoletjih – pri čemer nosi del krivde tudi filozofska tradicija, saj je vojne ves ta čas voljno legitimirala in normalizirala – trdno zasidrala v političnem, ekonomskem in pravnem (pod)sistemu, pa tudi v kulturi oz. popularnem imaginariju?

Dean Komel: Mir in vojna

V naslovu prispevka je naslov znamenitega Tolstojevskega dela *Vojna in mir* spreokrenjen, kolikor se danes dejansko soočamo s situacijo *miru in vojne*, kar pomeni, da brezpogojnost vojne določa pogoje miru in manipulacije z njim. Podobno bi verjetno lahko vpisali »vojna« namesto »mir« v naslov Kantovega filozofskega načrta *Večnega miru*, ki ga lahko še danes vzamemo v roke kot referenčno razpravo, morda celo nekoliko spodbujeni s tem, da letos praznujemo 300-letnico Kantovega rojstva.

Vendar nas to ne obvaruje pred nelagodjem, da se je filozofija danes nemara znašla v položaju, ko nima več kaj dosti pristojnosti, tudi ne intelektualne in humanistične, da bi se vpletala v institucije odločanja o miru in vojni danes. Kdo lahko seveda ugovarja, kako se je filozofija s podobno situacijo izrinjenosti iz družbenega dogajanja soočala že v preteklosti, kar je morda tudi res, vendar nam to ne prihrani današnje diskusije. Ako je seveda že vnaprej ne usmerimo v obračunavanje s sedanostjo, ki nasploh odlikuje reflekse tekoče filozofske refleksije (odkimavanje in prikimavanje) aktualnosti sveta pod pretvezo bolj ali manj sključene kritične držbe. Prav pa pride, kot nekaka interpretativna proteza, tudi nenasitno obrekovanje in zmerjanje nekdanjih in sedanjih filozofskih avtoritet: a. r. t.

Filozofija danes, skupaj s politiko, znanostjo, tehnologijo, ekonomijo, ekologijo, religijo, kulturo, edukacijo, mediji in vojaško industrijo stopa na stran vojne, ne miru. Je sestavni del aparata moči, ki prevzema oblast nad svetom, ne da bi ji kdo pri tem sploh pripisoval ali celo dodeljeval kako pomembno vlogo, zadovolji se že s prekarnim delom, pa nalogo javnih trobil, seveda.

V prispevku se glede na podana izhodišča posebej posvetimo pojmovanju *družbe tveganja*, ki je obračun s sedanostjo postavilo v okvire preračunavanja prihodnosti, glede katere pa

nihče od velikih protagonistov – predvsem pa ne »znanost o družbi« – noče polagati računa. Ekologija miru ne pomiri ekonomije vojne. Oboroževalna tekma je v polnem razmahu, tako da opazno primanjkuje vojnih stadionov. Mahajo pa tudi militaristične navijaške skupine. In če kaj od tega morda sproži zgražanje, je odgovor bolj ali manj isti: Dajte nam že mir! Pa se beseda spet sprevrne.

Aljoša Kravanja: Hobbesovska past in razlogi za vojno

Po Hobbesu se ljudje, kot posamezniki ali kot države, vojskujemo zaradi treh razlogov: (1) grabežljivosti, (2) želje po slavi in (3) nezaupljivosti. V prispevku se bomo posvetili tretjemu razlogu, nezaupljivosti oziroma *diffidence* v Hobbesovi angleščini. Očitno je, da države pogosto začenjajo vojaške spopade zaradi nezaupanja do drugih političnih skupnosti. To je bila za Hobbesa pomembna lekcija Tukididove *Peloponeške vojne*, na nezaupanje se danes sklicujejo agresorske države.

Toda kaj je lahko povod za nezaupanje? Prvič, povod za nezaupanje so lahko znaki grabežljivosti ali želje po slavi pri konkurenčni državi, torej prva razloga vojskovanja po Hobbesu. Če Šparta opazi, da Atene dobivajo vpliv v bližnjih mestih, se lahko začne bati, da bodo Atene (zaradi želje po imetju ali slavi) nazadnje poskušale napasti tudi njo; zato raje preventivno napade teknico, iz lastne nezaupljivosti. Vidimo, da po tej shemi nezaupljivost ni samostojen vzrok za napad. Šparta je nezaupljiva (3) zato, ker pri Atenah prepozna znake lakomnosti (1) in hlepenja po slavi (2).

Drugi povod za nezaupljivost pa je lahko nezaupljivost sama. Ta dinamika se v literaturi običajno imenuje "Hobbesovska past" (*Hobbesian trap*). Hobbesovska past je stanje, v katerem do drugega akterja nismo nezaupljivi zato, ker mu pripisujemo lakomnost ali hlepenje po slavi, temveč nezaupljivost, in ga na podlagi tega strahu preventivno napademo. Denimo, če država

kaže znake nezaupanja, "če ima na mejah svojega kraljestva trdnjave, utrdbe in topove, pri sosedih pa stalne vohune" (*Leviatan*, poglavje 13), potem njeni sosedji sklepajo, da jim ne zaupa; toda ker jim ne zaupa, sklepajo, da jih bo morda preventivno napadla. Zato jo sosedje raje preventivno napadejo – iz strahu pred njeno nezaupljivostjo. Po tej shemi Hobbesovske pasti je nezaupljivost (3) samostojen razlog za vojskovanje, za svoje učinkovanje ne potrebuje strahu pred lakomnostjo (1) ali častihlepija (2). V prispevku bomo na kratko komentirali to idejo Hobbesovske pasti.

Lenart Škof: Etika diha, ideja otroka in mir

Argentinsko-mehiški filozof osvoboditve Enrique Dussel je v svoji *Etiki osvoboditve* vzpostavil nov etični kriterij, temelječ na judovsko-krščanski etiki ljubezni do bližnjega. V njej se sprašuje, kdaj bo postalo mogoče misliti *drugačno* politiko, namreč takšno, v kateri bi sovražnik lahko postal prijatelj in bližnji in znotraj katere bi se etika bližine vzpostavljala skozi modus skrbi za »revnega, siroto in vdovo« (prim. Zah 7,10). Toda v času, ki ga živimo, se zdi, kakor da niti tovrstni kriteriji etike ne morejo več zaščititi preštevilnih žrtev vojn, ki vsakodnevno potekajo pred našimi očmi, in zlasti otrok, ki v njih trpijo in umirajo. V pričujočem prispevku se bomo zato vprašali o možnosti etičnega kriterija, utemeljenega na etiki diha in ideji otroka. Etika diha je materialna etika bližine, temelječa na elementarni in materialni logiki dihanja kot znaka življenja in nenasilnega sobivanja. Z navezavo etike diha na idejo otroka (slednja je bila v filozofiji zelo redko tematizirana) bomo pokazali na nekatere možnosti mišljenja sodobne etike ranljivosti ter njenega odnosa do etike miru in zaščite otrok.

Mare Štampihar: Pacifizem kot etična dolžnost

Ali je zavzemanje za mir še prepoznano kot ena od osnovnih etičnih dolžnosti, ki jim je

zavezano vsako človeško bitje? Filozofi so nas od nekdaj pozivali k premislekom o tem, kar nas najbolj opredeljuje kot pripadnike skupnosti človeštva in kar nas združuje v skupnem prizadevanju za uresničevanje najvišjih etičnih idealov. Mirno sobivanje in skrb za družbeno in naravna okolja, zavzemanje za družbeno pravičnost in dobrobit človeštva – zdi se, da je danes vse to postalo manj pomembno od širjenja militarističnih politik, katerih glavna skrb sta oboroževanje in oblikovanje ideologij, ki ljudi prepričujejo v smiselnost pripravljanja vojnih strategij in poskušajo normalizirati militantni diskurz, ki pronica v različne ravni družbenega življenja. Ustvarjanje kulture strahu in nenehnega oprezanja za morebitnim sovražnikom nastaja kot senca igre kapitalskih velesil, podprtih z vojaškimi sistemi v boju za globalno hegemonijo.

Nenavadno je, da lahko človeku danes očitajo nekaj takšnega, kot je zavzemanje za svetovni mir in pozivanje k pogajanjem ter iskanju diplomatske rešitve. Človek, ki se zavzema za mir, je skorajda poklican na zagovor – in to ne zato, ker bi nasprotoval občečloveškim vrednotam ali deloval z njimi navzkriž, temveč prav zaradi zavzemanja zanje. To veliko pove o sedanjem času in o tem, kako se nad ljudmi vzpostavlja nadzor mišljenja brez primere (Orwell bi imel tudi danes o tem veliko povedati), za katerega se že kaže, da je uspel proizvesti enoumje, ki ne prenese več niti pomisleka o kakršni koli alternativni temu, kar sam sprejema kot edino možnost in jo razglašča za Resnico.

Za mirovništvo se zdi, da je postalo drža odpadnikov, herezija v odnosu do prevladujoče ortodoksije. Pozornost bi veljalo nameniti predvsem temu, da se je, kot kaže, v družbi v zadnjem času zgodil pomemben premik. Če se je po drugi svetovni vojni začel graditi novi družbeni red, ki je temeljil na povojni zavezi, da bodo demokratične družbe naredile vse, da se grozote, ki so jih povzročili fašistični režimi, ne bodo več ponovile, in je vsaj na deklarativni ravni veljalo, da imajo države moralno zavezo

delovati za ohranitev svetovnega miru in varovati vrednote, ki ohranjajo človekovo dostojanstvo in jamčijo za človekove pravice, se te zaveze danes pozablajo, demokratične družbe pa so čedalje manj imune proti militarizmu in udarjanju na vojaške bobne. Militarizacija družbe se ne kaže samo v opazno večjem vlaganju v vojaške proračune, temveč tudi v družbenem načinu mišljenja o tem, kaj se v družbi sprejema kot resnica in na čem se gradijo soglasja.

Podpiranje militarizma vodi v humanitarne katastrofe, ki bi v primeru eskalacije spopadov med velesilami postala globalna in dokončna. Zaradi tega so mirovniške pobude danes nujne, saj je mir predpogoj, da se začne človeštvo resno lotevati globalnih problemov. Problemi, s katerimi se sooča človeštvo, so se tako zaostrili, da nam gre dejansko za preživetje in nadaljnji obstoj organiziranega družbenega življenja. Reševanje teh problemov pa bi zahtevalo koordinirano globalno delovanje.

Enoumju, ki podpira militarizem in omalovažuje mirovništvo, bi se morali še zlasti upirati, ker nastaja pod pritiskom interesov tistih, ki jim gre predvsem za lastne kratkoročne koristi, medtem ko jih usoda večine in dobrobit človeštva preprosto ne zanimata. Nadaljevanje vojne pomeni strahotno ceno najprej za tiste, ki živijo na vojnih območjih, dolgoročno pa jo bomo plačali vsi.

Kogar torej resnično skrbi za usodo človeštva, bi se moral resno zavzemati za mir in se pridružiti mirovnim pobudam. Hkrati pa bi morali začeti intenzivno razmišljati o alternativah globalnemu neoliberalnemu kapitalizmu, ki inscenira sedanjí spopad za hegemonijo, katerega posledica je tudi vojna v Ukrajini, povzroča pa še druge globalne krize. Prevladujoči politično ekonomski sistem namreč deluje tako, da postavlja interese kapitala in skrb za dobičke pred skrb za blagostanje ljudi. Prav zato so alternative nujne, od našega zavzemanja zanje pa bo odvisno preživetje človeštva.

Filozofija kot kritična refleksija bi morala biti angažirana v mišljenju, kako ustvarjati alternative globalnemu ekonomsko političnemu sistemu in organizirati človeške družbe, ki bodo grajene na kulturi miru, solidarnosti in nenasilja.

Bruno Šonc: Pojmovanje vojne in miru pri Kantu in Heglu

V prispevku bom orisal Kantov pojem »večnega miru« in nato prešel k Heglovi kritiki Kantove zastavitve. Po Kantu bi svobodne države stopile v zvezo narodov (*Völkerbund*), ki bi na temelju mednarodnega prava preprečila nadaljnje vojne med državami. Kot je prepričan Kant, politična vodila držav pri tem ne smejo izhajati iz empiričnega smotra, temveč iz čistega pojma pravne dolžnosti. Vojna je za Kanta poglavitna poteza naravnega stanja (*status naturalis*), v katerem preti nenehna grožnja medsebojnih spopadov. Pri Heglovi kritiki zamisli o »večnem miru« bom izpostavil tri (možne) osti Heglovega branja Kanta. Hegel državo razume kot individuum, kar pomeni, da bi ohlapna zveza držav (kot individualnost, v kateri je negacija ohranjena) v trenutku porodila svojega sovražnika in tako izzvala nove napetosti. Kot je prepričan Hegel, bi trajno stanje miru na drugi strani pomenilo okostenitev politične skupnosti in posledično »smrt« države. Na sledi Hegla se zdi kozmopolitska vizija miru nazadnje povsem legitimna zahteva, vendar se zastavlja vprašanje, kako jo »misлити« v zgodovini, ki za posameznika ostaja bistveno nepredvidljiva.

Poročila

Kaj so počeli filozofi sredi Celja?

Berete poročilo srednješolskega študijskega srečanja učiteljic in učiteljev filozofije, storjenega 29. 8. 2024 na I. gimnaziji v Celju. Glavna tema je bila predstavitev osnutka novega učnega načrta (UN). Sprememba načrta je zares eden večjih skupnih profesionalnih dogodkov, četudi bo stopila v veljavo šele čez nekaj let.

Kasneje nas je svetovalka usmerila na kazalo t. i. modula A, torej 70-urnega programa za splošno gimnazijo. In tu se je zgodilo. Izrekalo se je formulacije in njihove pomeni. Komunikacija ima najmanj dva konca in dvoje procesov. Na enem koncu je nekdo, recimo mu Pepi, ki je ostrejši v izražanju kot razumevanju. Potreboval je nekaj besed in kretenj do ugotovitve, da *ad hoc* natisnjeno kazalo osnutka UN ne misli in ne zapoveduje slabega, četudi je tu in tam manj jasno členjeno.



Predmetna svetovalka z ZRSS mag. Sofija Baškarad je predstavila razvoj novih učnih načrtov, tudi v povezavi s skupnimi (medpredmetnimi) cilji. Ena vidnejših misli je bila, da je filozofija sposobna in tudi dolžna dokazati uresničevanje marsikaterega od teh ciljev; da je pravzaprav obvezujoče iti po tej poti, če naj ostane v etabliranem izobraževalnem sistemu.

A neko smiselno pripombo je Pepi zase le našel: v UN iz leta 2008 je razporejenih 65 ur (čeprav besedilo nekoherentno piše o desetih). Kazalo novega UN razporeja vseh 70 ur. Vsem pa je jasno, da zaradi hitrejšega konca pouka v 4. letniku ni nikoli več kot 62 ur, in že to je prav lep dosežek. Potemtakem je UN nekonsistenten z realnostjo, kar je v filozofiji manjši greh.

Smrtni greh je, če si nekonsistenten sam s sabo, pa še takrat mu lahko ubežiš s sprotnim prilaganjem svojega stališča. Ampak kaj torej takšna dosledna razporeditev ur hoče: da odpredavamo kaj lepega sami sebi pred maturo ali pa da dijakom naložimo nekaj ur posameznih tem v obliki samostojnega dela zunaj učilnice? Če smo za realnost, kakorkoli je to že težko, potem moramo biti ali proti razporejenosti (fiktivnih) 70 ur ali vključiti domače ure v ure učnega načrta, in slednje se mi zdi prav nemodro z več vidikov. (Seveda pa pripomba odpade, če je predmet izveden v 3. letniku.)

No, Pepi me je pravkar spomnil, da je to podobno plačni lestvici v javnem sektorju, ki se na nekaterih delovnih mestih začne s plačnimi razredi, nezdružljivimi z minimalno državno zajamčeno plačo. Država doplačuje razliko, zato da lahko ohrani razliko med svojimi neenako razporejenimi delovnimi mesti, ta pa ravno s tem izgine. Ampak le v realnosti. ... Hja ... Dvomisliti nas že dolgo učijo. Morda bo ob takšnih zgledih ostalo pri razporeditvi vseh 70 ur.

Odmor. (Res je bil, vestno poročam tudi o tem.)

V naslednji diskusiji o predstavljenih vsebinah, ki jo je vodila dr. Smiljana Gartner, smo najprej pregledali opredelitev predmeta in obvezujoča navodila za učitelje (na srečo le 11 vrstic, in to prav tehtnih). Sledil je pregled didaktičnih priporočil na splošno, nato pa tudi na izbranem sklopu Spoznanje in vednost (20 ur, pustimo zdaj odstotke).

V nadaljevanju so bili ... no ... [Pepi ne ve, kako bi se izrazil] ... pač *zapisi*, *določila* o odslej kanonizirani četverici filozofov. (Dr. Jernej Pisk bo tukaj pomislil na evangelije.) Naj bo jasno: zelo dobro so sestavljeni, spominjajo na večurno učno predpripravo (brez konkretnih didaktičnih prijemov). Vsebujejo (en) osnovni cilj, jasne in ravno prav odmerjene standarde znanja, predpisane strokovne termine in spodaj še nekaj rubrik v nastajanju (za zdaj so prisotne

zgolj s poimenovanji). Kar je bilo okorno, smo sproti v razživeli diskusiji popravljali in je mag. Vasilij Štukelj Knežević beležil. Najbrž je pravilno napisati, da smo se pri konkretnjših vsebinah celo filozofi bolje orientirali in odzivali.

In ko smo postali res dobri v tem, smo se ob ugotovitvi časa in vročine v prostoru nekateri poslovali, drugi pa odšli s trebuhom za kruhom v staro mestno jedro. Rumove kroglice, ki jih je pripravila Petra Lajlar, nam tega niso uspele preprečiti, čeprav so se borile do zadnje.

Jože Petrak Zajc, I. gimnazija v Celju

Pri tej številki so sodelovali:

Andrej Adam, profesor filozofije na gimnazijah na Ravnah na Koroškem in v Mariboru

Sofija Baškarad, svetovalka za filozofijo na Zavodu za šolstvo

Miha Debenak, profesor filozofije na Prvi gimnaziji Maribor

Mateja Gregorič Jagodic, profesorica filozofije na Gimnaziji Moste

Tomaž Grušovnik, profesor filozofije na Pedagoški fakulteti v Kopru

Katja Huš, profesorica filozofije na Gimnaziji Poljane

Andrej Leskovic, profesor filozofije na Gimnaziji Jožeta Plečnika

Uroš Lubej, profesor filozofije na Gimnaziji Novo mesto

Jože Petrak Zajc, profesor filozofije na I. gimnaziji v Celju

Blaž Sušnik, študent filozofije na Filozofski fakulteti v Ljubljani

Marjan Šimenc, profesor filozofije na Filozofski fakulteti v Ljubljani

Miha Vanič, profesor filozofije na Srednji vzgojiteljski šoli, gimnaziji in umetniški gimnaziji Ljubljana

Nina Miri Zalar, profesorica filozofije na Gimnaziji Poljane

Filozofska revija za učitelje filozofije, dijake in študente (FNM) 2024 (56. številka, 31. letnik)

Izhaja enkrat letno.

Revijo izdaja Državni izpitni center, Ljubljana

Člani uredništva: dr. Andrej Adam, Mateja Gregorič Jagodic, mag. Alenka Hladnik, Dora Lenart, Marija Kristina Milič, dr. Marjan Šimenc, mag. Mare Štempihar, Nina Miri Zalar

Odgovorna urednika: mag. Alenka Hladnik, dr. Marjan Šimenc

Tehnična urednica: Tanja Pleterski

Jezikovni pregled: Mojca Hudolin

Likovno oblikovanje: Barbara Železnik Bizjak

DTP: Peter Škrlič

Naslov uredništva: Državni izpitni center, Kajuhova ulica 32 U, 1000 Ljubljana, telefon 01/5484600

V spletni trgovini na strani www.ric.si lahko naročite nekatere starejše številke revije.

© Državni izpitni center 2024

ISSN 3023-9478