Vsebina

UVODNIK

FILOZOFIJA JE ...

Pariška deklaracija o filozofiji 3

Jürgen Habermas: Čemu še filozofija? 4

FILOZOFIJA RELIGIJE

Bojan Borstner: Preverljivost teologije 8

Alfred J. Ayer: Teologija je brez pomena 10

John Hick: Eshatološko preverjanje 13

Antony Flew: Teologija in ovržba 17

ETIKA

Anton Stres: Osnovne značilnosti Kantove moralne filozofije 24

POUČEVANJE FILOZOFIJE

Immanuel Kant: Napoved magistra Immanuela Kanta o poteku njegovih predavanj v zimskem semestru 1765-1766 (odlomek) 35

Danilo Šuster: Filozofija za začetnike 37

Bojan Vučko: Specialna didaktika filozofije 44

Dušan Rutar: K spektakelski funkciji pouka 47

POROČILO

Edin Saračević: Seminar "Priprava učiteljev na maturo 1996" 53

RECENZIJA

Antonija Verovnik: Vom Denken (K. Liesman, G. Zenaty) 54

OBVESTILA

Uvodnik

Številko začenjamo s prevodom dela Unescove deklaracije o pomenu filozofije. Deklaracija je sama po sebi dovolj zgovorna, vendar naj dodamo dvoje. Prvič, zanjo velja opredelitev, ki jo je (vsaj v poenostavljeni intrerpretaciji) postavil pozni Wittgenstein o pomenu besed: pomen deklaracije je v tem, kako jo bomo znali uporabiti pri uveljavitvi pouka filozofije. Drugič, deklaracijo so med drugim podpisali Donald Davidson, Michael Dummet in Dominique Lecourt. Poleg njenega prevoda ob stalnem spraševanju o tem, kaj je filozofija, objavljamo še prevedeni odlomek daljšega članka Jürgena Habermasa z naslovom "Wozu noch Philosophie?".

Tema številke je tudi tokrat filozofija religije. Prejšnjič jo je pripravil krog strokovnjakov iz Teološke fakultete, tokrat pa je izbral besedila, ki so uvod v analitično lotevanje problematike filozofije religije, dr. Bojan Borstner. Začenja z odlomkom iz znamenite knjige Alfreda Ayerja *Jezik, resnica in logika*, ki je uvedla filozofijo logičnega pozitivizma v Anglijo, nadaljuje pa s člankom Johna Hicka in Anthonyja Flewja. Pravzaprav ne gre za članek, temveč izredno zanimivo razpravo med Flewjem, Harom in Mitchellom o preverljivosti teoloških izjav.

Dr. Anton Stres predstavlja v rubriki Etika Kantovo moralno filozofijo, prispevek je razširjeno predavanje z zadnjega seminarja za učitelje filozofije in napisan zlasti za dijake, ki izberejo *Kritiko praktičnega uma* za maturitetni izpit.

Revija nadaljuje tudi sklop o poučevanju filozofije. Najprej je tu odlomek znamenite Kantove napovedi predavanj, v kateri filozof razvije tezo, da filozofije ni mogoče poučevati, poučujemo lahko samo aktivno ukvarjanje z njo - filozofiranje. Dr. Danilo Šuster nato v odličnem prispevku razlaga svoj pristop k poučevanju filozofije na pogimnazijski ravni. Kljub temu da Kanta ne omenja, so jasne vzporednice med Kantovim pedagoškim načelom in Šusterjevim programom pouka. Posebej dragoceno v članku je, da je zasnovan kot program uvajanja študentov v filozofsko mišljenje. Upamo lahko, da bo ta predstavitev individualnega pristopa k pouku filozofije spodbudila k pisni samorefleksiji tudi druge, ki se ukvarjajo z uvodi in uvajanjem v filozofijo. Bojan Vučko predstavi program, ki danes pripravlja študente na poučevanje filozofije. Ta neposredni opis študentove izkušnje je tudi opozorilo, da bi lahko strani revije bolj odprli tudi bodočim učiteljem filozofije. Sklop zaključi dr. Dušan Rutar s člankom o spektakelski funkciji pouka, v katerem razloži, kaj se zgodi s pozicijo učitelja, če ni več zastopnik objektivne resnice: postane igralec v nenavadnem spektaklu, ustvarjenem za um. Antonija Verovnik pa predstavlja in priporoča avstrijski gimnazijski učbenik za filozofijo *Vom Denken*, ki je po njenih izkušnjah zadosti vzemirljiv za dijake, da je izvor motivacije za samostojno mišljenje. Hkrati tudi opiše, kako ga vključiti v temo o svetem. Povsem na koncu so še poročilo Edina Saračevića in kratka obvestila.

Uredništvo

Filozofija je ...

Pariška deklaracija o filozofiji

Udeleženci Unescovih Mednarodnih študijskih dnevov v Parizu 15. in 16. februarja 1995 na temo Filozofija in demokracija v svetu

opozarjamo, da so filozofski problemi univerzalni problemi človeškega življenja in bivanja;

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

smo prepričani, 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 opogumlja odprtost duha, državljansko odgovornost, razumevanje in strpnost med posamezniki in skupinami;

zagotavljamo, da filozofsko izobraževanje z vzgojo samostojno razmišljujočih ljudi, zmožnih upreti se različni propagandi, vsakogar usposobi, da si naloži svoj del odgovornosti za velike probleme sodobnosti, še zlasti v etiki;

potrjujemo, da razvijanje filozofske debate v izobraževanju in kulturnem življenju bistveno prispeva k vzgoji državljanov z večanjem njihove zmožnosti za presojo, ki je temeljna za vsako demokracijo.

Obvezujemo se, da bomo po naših zmožnostih v ustanovah, kjer delujemo, in v državah, iz katerih prihajamo, naredili vse, da bi dosegli te cilje, in zato razglašamo:

da morajo imeti vsi ljudje povsod po svetu pravico sodelovati v svobodnem filozofskem iskanju v vseh njegovih oblikah in na vseh krajih, kjer lahko poteka;

da se poučevanje filozofije mora podpirati in razširjati, kjer že obstaja, da se ga mora uvajati tam, kjer ga še ni, in da se ga mora eksplicitno poimenovati "filozofija";

da morajo poučevati filozofijo strokovno usposobljeni učitelji, pri tem pa ne smejo biti podrejeni nobenim ekonomskim, tehničnim, religioznim, političnim ali ideološkim zahtevam;

da mora biti sicer neodvisno poučevanje filozofije, kjer koli je to mogoče, učinkovito povezano z akademskim in poklicnim izobraževanjem na vseh področjih;

da bi se zagotovila filozofska izobrazba tudi odraslim, se mora pospeševati razširjanje knjig, ki so jezikovno in censko dostopne širokemu krogu bralcev, produkcija radijskih in televizijskih programov, avdio in video kaset, uporaba avdiovizualne in informacijske tehnologije v izobraževalne namene, ustvarjanje različnih priložnosti za svobodno diskusijo in vse vrste pobud, da bi se kar največ ljudi seznanilo z osnovnimi filozofskimi temami in metodami;

raziskovalne in pedagoške ustanove morajo podpirati spoznavanje filozofskih vpogledov v različnih kulturah, primerjavo tistega, kar lahko ponudijo, in analizo tistega, kar jih zbližuje in oddaljuje;

filozofija kot svobodno raziskovanje, ki ne more imeti nobene resnice za dokončno, spoštuje prepričanje vsakega posameznika, vendar v nobenem primeru, da se ne bi odpovedala svoji naravi, ne sme sprejeti naukov, ki zanikajo svobodo drugega, nasprotujejo človeškemu dostojanstvu in sejejo semena barbarstva.

Roger-Pol Droit, *Philosophy and democracy in the world. A UNESCO survey*, UNESCO Publishing 1995, 15-16. *Prevedla A. Hladnik.*

Jürgen Habermas

Čemu še filozofija?

Filozofija je, tako kot mit, sistem razlage, ki obsega naravo in človeški svet: filozofija zapopade kozmos, bivajoče v celoti. V tem smislu lahko nadomesti mit. Seveda ne pripoveduje naivno zgodb, temveč metodično sprašuje po vzrokih. Četudi se ni nikoli povsem otresla potez sociomorfnih predstav o svetu (Topitsch), iz njene teoretične naravnanosti nujno izhaja depersonalizirana razlaga sveta. Plavzibilno razvrščanje pojavov, ki so potrebni razlage, v kontekst interakcije med kvaziosebami, ki delujejo, govorijo in so opremljene z višjimi močmi, ne zadošča več razlagalni težnji filozofije; ta mora opustiti tudi povezavo mitične pripovedi z obrednim delovanjem. Nekaj kulta živi še naprej v visoko sublimiranih oblikah celo v univerzitetni seminarski dejavnosti; toda tematsko ne sme biti več dovoljen. Filozofija zato ne more nadomestiti mita v njegovem stabiliziranju življenjske prakse. Njen lastni odnos do prakse bo prej zagotovilo uvežbavanje v teoretično obliko življenja.

Izhajajoč iz teh globalnih ugotovitev, želim zagovarjati naslednje trditve:

a) Do Hegla se načelno ni dvomilo o enotnosti filozofije in znanosti. Šele s filozofskim mišljenjem je bil izoblikovan pojem teoretične vednosti, katere veljavnost je bilo mogoče utemeljiti; filozofija in znanost sta bili nedvomno eno. Nastajajoča specializacija posameznih področij vednosti je do konca srednjega veka potekala kot notranje diferenciranje; discipline so bile še naprej del filozofije, kolikor so lahko postavljale, tako kot matematika ali fizika, teoretske zahteve. Če pa so sledile zgolj deskriptivnosti, kot denimo zgodovinopisje ali geografija, potem so bile pregnane v preddverje brezteoretične empirije, toda definirane ravno s tem negativnim odnosom do prave znanosti, filozofije.

Razmere so se spremenile šele z nastankom sodobnih naravoslovnih znanosti, ki so se sprva pojmovale kot philosophia naturalis. Toda tudi v primerjavi z njimi se filozofija ni umaknila k formalnoznanstvenim kompetencam oziroma na dopolnilna področja, kot so etika, estetika, psihologija; ohranila je težnjo po končni utemeljitvi vse teoretske vednosti, s katero metafizika stoji in pade: filozofija je ostala temeljna znanost tja v 19. stoletje.

b) Do Hegla se o enotnosti filozofskega nauka in tradicije v smislu izročila, ki legitimira oblast, načelno ni dvomilo. Filozofija je podoba duha in lahko nastane šele v visoki kulturi, torej v družbenih sistemih z centralizirano državno oblastjo; potreba po legitimiranju političnega sistema se na splošno pokriva s podobami sveta mitološkega oziroma zelo religioznega izvora. Četudi zahteva filozofije po resnici tekmuje z zahtevo po veljavnosti teh izročil in četudi so bile nekatere filozofije vedno znova tudi javno prišle v nasprotje z zahtevami tradicije, filozofska kritika le ni nikoli popolnoma opustila povezanosti z njo. Namreč, dokler filozofija trdi, da zapopada bivajoče v celoti, dopušča izpeljavo temeljnih sociokozmičnih predpostavk, ki lahko prevzamejo vlogo legitimiranja oblasti. V meščanskih družbah je racionalno naravno pravo 17. stoletja celo nadomestilo krščansko opravičevanje politične oblasti.

c) Do Hegla sta filozofija in religija vedno zahtevali zaznavanje njunih različnih funkcij. Že od pozne antike je filozofsko mišljenje prisiljeno opredeliti svoj odnos do svete resnice judovsko-krščanske religije odrešitve. Teoretske rešitve so različne: od načelne kritike biblijskega izročila ter razlag o ravnodušnosti in neskladnosti do velikih poskusov enačenja filozofskega spoznanja z razodetjem oziroma razodetja s filozofskim spoznanjem. Toda, Boetiusu navkljub, filozofija, ki je svojo zahtevo jemala resno, ni nikdar hotela nadomestiti gotovosti zveličanja religioznega verovanja. Nikoli ni obljubila

odrešitve, obetala zaupanja ali tolažila. Montaigne je s trditvijo, da pomeni študirati filozofijo učiti se umreti, gotovo prevzel neki star topos; toda stoična priprava na lastno smrt je ravno odsev načelne brezupnosti filozofskega mišljenja.

d) Filozofija je bila zadeva izobražene elite, nikoli ni dosegla množic. Organizacijske oblike filozofskega nauka in socialna sestava njegovih naslovljencev so se v zgodovini spreminjale, toda filozofija je bila dejansko, tudi zavoljo njenega samorazumevanja, od začetka pridržana za tiste, ki so imeli prosti čas, t.j. ki so bili neobremenjeni s produktivnim delom. Do Hegla jo je spremljal duhovnoaristokratski predsodek, da je večina po naravi nezmožna filozofskega pogleda. Seveda so ga v 18. stoletju začasno odpravili predstavniki filozofije razsvetljenstva. Toda tedaj, brez splošnega izobraževalnega sistema, ni bilo podlage za njihov program.

Kaj se je spremenilo (če te globalne trditve držijo) od smrti zadnjega sistematskega filozofa nespornega ugleda, katere strukturne spremembe lahko opravičijo tezo o koncu "velike" filozofije? Na to vprašanje bom poskušal odgovoriti s komentarjem štirih omenjenih trditev.

ad a) Enotnost filozofije in znanosti je medtem postala problematična. Filozofija je morala zahtevo biti temeljna znanost opustiti v razmerju do fizike, brž ko kozmologije ni mogla več razviti in utemeljiti z lastno kompetenco, temveč samo še v odvisnosti od rezultatov naravoslovnega raziskovanja. Heglova filozofija narave je ostala zadnja. V novem veku se je filozofija odzvala na nastajanje sodobne znanosti tako, da je svojo zahtevo po končni utemeljitvi odela v spoznavno teorijo. Toda po Heglu se filozofija izvora ni mogla več ohraniti niti v tem položaju. S pozitivizmom je spoznavna teorija resignirala v teorijo znanosti, torej v naknadno rekonstrukcijo znanstvene metode.

ad b) Medtem je postala problematična tudi enotnost filozofije in izročila. Po ločitvi fizike od filozofije narave in po zlomu metafizike se je teoretska filozofija povrnila k teoriji znanosti oziroma je sama postala formalna znanost. Tako je praktična filozofija izgubila navezanost na teoretično; z mladoheglovci s sistematskimi motivi, ki so se nato razvili v marksizem, eksistencializem in historicizem, se je praktična filozofija osamosvojila. Poslej je shajala brez ontološke utemeljitve, ki je bila za politiko in etiko samoumevna od Aristotela dalje; poleg tega se je odpovedala čvrsti teoretski zahtevi, s katero je filozofija zgodovine postavila sfero človeške dejavnosti (namesto narave) za izvrstno problemsko področje (Vico). Tako je filozofija izgubila možnost podpirati sociokozmične podobe sveta; šele zdaj je lahko postala radikalno kritična. Osamosvojeno praktično filozofijo so potegnili v postavljanje prvih bojnih črt evropske državljanske vojne. Odtlej lahko obstaja nekaj takega, kot je revolucionarna (in reakcionarna) filozofija.

ad c) Medtem se je spremenilo tudi kompleksno in spremenljivo razmerje filozofskega mišljenja in religije. Upoštevati moramo dvoje. Na eni strani je morala filozofija, ki je s težnjo po končni utemeljitvi opustila idejo enega oziroma absolutnega, tudi idejo enega Boga, ki se je razvila v visokih religijah, kritizirati bolj radikalno kot doslej metafizika, ki je bila v obetavnem položaju, da bo konkurenčno razlago sveta bodisi nadomestila bodisi zvedla na svoj pojem (da bi ga integrirala). Postmetafizično mišljenje ne zanika nobenih teoloških trditev, le trdi, da so nesmiselne. Dokazati hoče, da v sistemu osnovnih pojmov, v katerem se je dogmatiziralo judovsko-krščansko izročilo (in tako racionaliziralo), sploh ni mogoče postaviti teološko smiselnih trditev. Ta kritika ni več imanentna v odnosu do svojega predmeta; religije se loti pri koreninah in odpre prosto pot historično-kritični razrešitvi (ki se razvije v 19. stoletju) samih dogmatskih vsebin. Na

drugi strani je osamosvojena praktična filozofija pristopila k dediščini religije odrešitve, kjer si metafizika nikoli ni mogla lastiti nadomestne ali konkurenčne funkcije. Ambivalentna zveza med tradicijo avguštinske in joachimovske teologije zgodovine in meščansko filozofijo zgodovine, ki je nastala v 18. stoletju, je pripravila vdor teženj po zveličanju v filozofijo. Toda šele potem, ko se je razbila tako kozmološka kot transcedentalno-filozofska podlaga enotnosti praktične in teoretične filozofije in je na mesto končne utemeljitve stopila samorefleksija, omejena na sfero zgodovine vrste, je filozofija z značilnim obratom v utopično in politično sprejela do tedaj religiozno razlago interesov po osvoboditvi in spravi.

ad d) V filozofiji je kmalu po začetku prišlo do nasprotja med umno zahtevo po univerzalni veljavnosti spoznanja in izobrazbeno elitističnim omejevanjem pristopa do filozofiranja na maloštevilne. Že vse od Platona se je to nasprotje pogosto izrazilo v politični filozofiji, ki je za tiste privilegirance, ki so sposobni uvidenja, zahtevala moč, da bi hkrati priskrbela etablirani oblasti filozofsko utemeljitev in filozofskemu spoznanju dogmatsko občost. Kot so pokazale raziskave med študenti,[1] je motiv duhovno utemeljenega izobraževanja elite ostal do danes veljaven v izobrazbeno-humanistično zaznamovanih podobah družbe. Seveda je ta ugotovitev kazalec razvoja, ki se je začel, prototipno v Nemčiji, z razširitvijo višjega izobraževalnega sistema v 19. stoletju. Z izobraževanjem gimnazijskih učiteljev na filozofskih fakultetah novih univerz, zasnovanih na Humboldtovih reformah, se je filozofija, ki je bila etablirana kot predmet in ideologija v ozadju nastajajočih duhoslovnih znanosti, zelo razširila v delih javnosti, ki samo sebe pojmuje kot omikano meščanstvo. Brez spremembe izobrazbeno elitistične predstave o sebi se je v trenutku, ko je filozofija opustila svojo zahtevo pot sistematičnosti, začela institucionalno zagotovljena difuzija šolske filozofije. Postala je ferment meščanskega oblikovanja ideologije. Čisto drugačno učinkovitost si je pridobila z Marxom v delavskem gibanju. Zdi se, da so končno padle elitistične pregrade, zaradi katerih je prišla filozofija sama s sabo v nasprotje. Marx je imel nemara v mislih tudi to, ko je trdil, da bi se morala, če naj bi se udejanjila, ukiniti.

Po Heglu je filozofsko mišljenje prestopilo v drug medij. Filozofija, ki se je zavedla štirih prej omenjenih strukturalnih sprememb, ne more več pojmovati sama sebe *kot* filozofija, pojmuje se kot kritika. Kritična do filozofije izvora se odpove končni utemeljitvi in afirmativni razlagi bivajočega v celoti. Kritična do tradicionalne določitve odnosa med teorijo in prakso, se pojmuje kot refleksivni element družbene dejavnosti. Kritična do zahteve po totaliteti metafizičnega spoznanja in enako do religiozne razlage sveta, je z radikalno kritiko religije podlaga za sprejetje utopične vsebine, pa tudi religioznega izročila in na spoznanju temelječih interesov za emancipacijo. Končno kritična do elitističnega samorazumevanja filozofske tradicije, vztraja na univerzalnem razsvetljevanju - tudi same sebe. To samorazsvetljevanje sta Adorno in Horkheimer razumela kot "dialektiko razsvetljenstva"; ta se konča v Adornovi *Negativni dialektiki.* V tej točki se seveda zastavlja vprašanje, ali se filozofija na poti h kritiki in samokritiki ni oropala svojih vsebin in ali ni na koncu, v nasprotju s pojmovanjem same sebe kot kritične teorije družbe,[2] le še prazno urjenje samorefleksije, ki je navezano na predmete lastne tradicije, sama pa ne more več obvladovati nekega sistematičnega mišljenja. Če je stvar taka, čemu potem še

1 Habermas - Friedeburg, Oehler, Weltz: *Student und Politik*, Neuwied, 1961

2 A. Wellmer: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismis*, 1969

filozofija?

/.../

Če naj bi bila možna filozofija, pri kateri se ne bi več spraševali: čemu še filozofija, bi po našem mnenju danes to morala biti nescientistična filozofija znanosti. V visokošolskem sistemu, ki se hitro širi, bi našla, če bi komunicirala z znanostmi in znanstveniki, širšo osnovo delovanja, kot jo je sploh kdaj imela. Ne bi več potrebovala organizacijske oblike nauka, ki se pojavlja v posameznih filozofijah. Ker nasprotuje dvojni iracionalnosti pozitivistično omejenega samorazumevanja znanosti in tehnokratske administracije, ki je ločena od javno diskurzivnega oblikovanja volje, bi ji pripadla celo politično usodna naloga. Ravno zato v notranji moči filozofske strokovne razprave ni, ali se bo danes razpoznavno praktično nagnjenje teorije znanosti razvilo v praktično delovanje. Filozofija, ki bi si idealistično *sama* pripisovala to moč, bi pozabila penzum, na katerem je filozofija, ki je vstopala v stadij kritike, garala že skoraj stoletje in pol.

Filozofsko mišljenje seveda ni soočeno samo z utrjevanjem tehnokratske zavesti, temveč tudi z razpadanjem religiozne zavesti. Šele danes se kaže, da je bila izobraževalno elitarno omejena filozofska razlaga naravnost odvisna od sožitja s široko učinkujočo religijo. Tudi potem, ko je iz judovsko-krščanskega izročila sprejela utopične impulze, je bila filozofija nesposobna s tolažbo in vero preseči (ali obvladati?) dejansko nesmiselnost naključne smrti, posameznega trpljenja, zasebne nesreče, negativnost življenjskih eksistenčnih tveganj nasploh, kot je to zmoglo pričakovanje religioznega zveličanja. V industrijsko razvitih družbah danes prvič opazujemo kot *splošen* pojav izgubo upanja po odrešitvi in pričakovanja milosti, ki ga podpirajo, če že ne več Cerkev, pa še vedno ponotranjene verske tradicije; prvič množica prebivalstva, ki je pretresena v temeljnih plasteh zagotavljanja identitete, v mejnih primerih ne more izstopiti iz popolnoma sekularizirane vsakdanje zavesti in se vrniti k institucionaliziranim, ali vsaj globoko ponotranjenim gotovostim. Nekateri kazalci potrjujejo, da je kot odziv na množično izgubo religiozne gotovosti zveličanja mogoče slutiti nov helenizem, torej regresijo glede na stopnjo identitete, ki je bila dosežena v monoteističnih visokih verstvih in je nastala v komunikaciji z enim Bogom. Številne majhne subkulturne nadomestne religije nastajajo v regionalno, vsebinsko in socialno izredno diferenciranih marginalnih skupinah in sektah. Segajo od transcendentalne meditacije, novih komunalnih ritualov, polznanstvenih programov urjenja in pogosto zgolj navidezno pragmatično postavljenih ciljev kolektivnih organizacij medsebojne pomoči do radikalne ideologije majhnih akcionističnih skupin v znamenju politično-teološkega, anarhističnega ali seksualno-političnega spreminjanja sveta. Morda se vse te subkulture opirajo na podobno motivacijsko strukturo. Pogledu teološke tradicije se zdajšnje razlage sveta in eksistence kažejo kot novo poganstvo, ki odseva v pluralizmu malikovanj in lokalnih mitologij. Takšne nazaj obrnjene primerjave so nevarne. Ne zadevajo značilne dvojnosti, ki nasploh skriva v "novih" možnostih konfliktov: mislim na dvoumnost protesta in pomanjkanje motivacije, na dvoumnost regresivnega nediferenciranja in inovacije, ki jo je verjetno mogoče utemeljiti tako na ravni struktur osebnosti kot na ravni struktur skupin, ki jih povezujejo ravno komplementarni potenciali.

V nasprotju s temi razdiralnimi pojavi razpadanja v visokih kulturah oblikovanih identitet jaza in skupinskih identitet, bi lahko široko delujoče filozofsko mišljenje, ki komunicira z znanostmi, ponudilo le krhko enotnost uma, namreč enotnost identitete in neidentičnega, ki se vzpostavlja v umnem govoru.

Prevedel Mišo Dačić

Prevedeno po Jürgen Habermas: "Wozu noch Philosophie?" (1971), v *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, str. 15-38.

Filozofija religije

Bojan Borstner

Preverljivost teologije

Tradicionalna krščanska vera je vedno predpostavljala, da se njene temeljne izjave nanašajo na dejstva. Ena najbolj značilnih, ki je umeščena v samo osnovo krščanstva, je: Jezus se je rodil v Betlehemu. Če se o Bogu govori kot o neki transcendenci, potem se o Jezusu kot o utelešenju Boga, kot o tistem, ki je prevzel nase človeške grehe. Težko bi trdili, da gre zgolj za metaforični govor, ki naj bi ubesedil transcendentno metafiziko krščanstva. Res je, da uporablja poseben jezik, vendar to ne izključuje tega, da so njene trditve mnogo bliže tistim v vsakdanjem jeziku, ki se nanašajo na "običajen" svet, kot na primer izjavam v estetiki, ki se nanašajo na neki poseben "svet". Težnja tradicionalnega teizma, da uporablja jezik dejstev, je bila pravi izziv za sodobno (analitično, logično-pozitivistično) filozofijo, ki je poskušala vzpostaviti kriterij za razmejitev dejstvenega od nedejstvenega, empiričnega od metafizičnega, preverljivega od brezsmiselnega. Pri tem so izhajali iz predpostavke, ki jo je najjasneje formuliral A. J. Ayer, ko je rekel, da verjame v znanost, kar pa pomeni, da teorija o tem, kako (in kaj) svet je, tako dolgo ni sprejemljiva, dokler ni potrjena z dejstvi, in edini način za odkritje dejstev je empirično opazovanje. To opredelimo še drugače: dejstvene so tiste trditve, katerih resničnost ali neresničnost se izraža v možnosti izkustvene razlike. Če resničnost ali neresničnost neke izjave ne povzroči razlikovanja, ki bi ga lahko (bi bilo možno) opazili, potem je brezpomenska in tako ni dejstvena. Ayer skladno s tem kriterijem trdi, da je danes splošno sprejeto, da obstoj tistega, kar se v krščanstvu imenuje "Bog", ne more biti deduktivno dokazano in da nimamo niti dobrih induktivnih argumentov, ki bi upravičili našo trditev, da (verjetno) obstaja.

Ali to pomeni, da če ni niti deduktivnih dokazov niti induktivnih argumentov za božji obstoj, nimamo razlogov verjeti v njegov obstoj? Vprašanje implicitno vključuje primerjavo med vero in razumom. Iz zgodovine filozofije vemo, da obstajata dve temeljni smeri razreševanja odnosa med vero in razumom. Prva zagovarja njuno dopolnjevanje v smislu Tomaževe teze, da razum omogoča pravo vero in je zato racionalno verjeti v Boga, medtem ko druga postavlja vero proti razumu, tako da jo umešča ali v iracionalno (Hume, Kierkegaard) ali pa postavlja nad razum v transracionalno (Barth).

Tisti, ki zagovarja prvo stališče, mora zagotoviti dobre razloge, ki so skladni z osnovnimi načeli racionalnosti. Vendar je Ayer prepričan, da preprosto ni možnosti, da bi zagovornik tomističnega stališča to dosegel. Pojem "Bog" se v krščanski tradiciji nanaša na transcendentno bitje. Toda, kako ga preverimo? J. Hick mu odgovarja, da je takrat, ko imajo religiozne trditve status dejstvenih trditev (so ali resnične ali neresnične), vprašanje njihovega preverjanja povezano z vprašanjem izpolnitve tistega, kar je v sami osnovi krščanstva. Vendar to za Ayerja ni dovolj, ker pravi, da so v pojmu "Bog" vsebovane lastnosti, ki so neempirične in tako neinteligibilne, torej ravno tiste, po katerih se, skladno s krščanstvom, Bog loči od drugih bitij (vsemogočnost, vseprisotnost, absolutna dobrost in pravičnost ...). Izhod, ki ga ponudi Hick, je, da krščanstvo zagotavlja evidenco, ki po vrsti ni različna od tiste, na katero se sklicuje Ayer.

Razlika je le, da je preverjanje opravljeno šele, ko je božji namen izpolnjen ob zadnji sodbi in večnim življenjem. Nikakršna evidenca tako ne more šteti proti stališču "Bog obstaja". Če je to res, pravi A. Flew, sploh nismo izrekli prave trditve, saj je nikakor ne moremo ovreči. Če pa je ne moremo testirati (preveriti ali ovreči), potem je dejstveno brezsmiselna, kar pa seveda ne izključuje možnosti, da ima slikovni, metaforični ali kak drug pomen. Religiozne trditve so res brez resničnostne vrednosti in ko trdimo "Bog je ustvaril človeka po svoji podobi", ne vemo, na koga se nanaša; to pa še ne pomeni, da so brezpomenske. Ravno to je odgovor R. Hara na Flewovo trditev. Religiozna verovanja nimajo statusa preverljivih ali ovrgljivih trditev, ampak so nepreverljive in neovrgljive interpretacije posameznikovih izkušenj (so bliki, kot jih poimenuje Hare), ki nato usmerjajo druga posameznikova verovanja in prepričanja. Ti bliki so lahko "zdravi" ali "bolni", problem pa je, da je nemogoče določiti intersubjektivne kriterije, ki bi upravičili to razvrščanje. Če izkušnje ne morejo zagotoviti niti potrditve niti zavrnitve blika, potem nimamo nobene osnove, po kateri bi razdelili blike na "zdrave" in "bolne" ali, če hočete, na tiste, ki so primerni svetu, in tiste, ki niso. Razlikovanje, kot ga predlaga Hare, je smiselno le, če se uspe zagotoviti testiranje, evidenca, preverjanje ali ovržba. To pa je ravno tisto potrjevanje, ki ga je za religiozna verovanja zahteval Flew. Zato kaže, da Hare ni niti odgovorjal na njegov izziv niti ni našel rešitve, da bi se mu izognil. B. Mitchell poskuša najti srednjo pot med obema. Trdi, da so religiozna verovanja izvorno dejstvena, kljub temu, da niso premočrtno preverljiva ali ovrgljiva. Težava je le, da se ne ve, na kateri stopnji zbiranja evidence ta postane zadostna, da se posameznik čuti obvezanega zavreči prej sprejeto prepričanje. Racionalna razmišljanja lahko štejejo proti religioznemu verovanju, vendar tisti, ki veruje, poskuša to doumeti tako, da protievidenca ni odločilno in dokončno proti njegovemu verovanju. Mitchell poskuša poudariti podobnost med religioznim verovanjem in neproblematičnim dejstvenim prepričanjem, vendar se zdi, da ostaja ujet v predpostavko eshatološkega preverjanja, kot ga zagovarja Hick.

Tako smo znova pri izhodiščnem problemu: če naj bi bile (vsaj nekatere) temeljne trditve krščanstva (in teizma nasploh) dejstvene, potem bi morale biti preverljive ali ovrgljive. Ker pa niso, se zastavi vprašanje: ali je vera racionalno upravičljiva? Ali gre racionalno sprejeti, da Bog obstaja? Kaj pa, če je odgovor ne in ponuja religija drugačno rešitev?

***

V izbor smo uvrstili besedila naslednjih avtorjev:

Alfred J. Ayer (1910 - 1989) je bil profesor logike na univerzi v Oxfordu. V angleško govorno območje je vpeljal logični pozitivizem s knjigo *Language, Truth and Logic* (1936). Kasneje se je delno odmaknil od prvotnega stališča, čeprav nikoli ni zavrgel fundacionalizma. Najbolj znana dela: *The Problem of Knowledge* (1956), *The Concept of Person* (1963), *The Central Questions of Philosophy* (1973).

John Hick je upokojeni profesor filozofije religije na Claremont Graduate School (Kalifornija, ZDA); je avtor okoli tridesetih knjig s tega področja, najpomembnejši sta *Evil and the God of Love* (1966) in *An Interpretation of Religion* (1989).

Anthony Flew je upokojeni profesor filozofije univerz Keele v Londonu in v Oxfordu. Je avtor več knjig iz filozofije duha in etike. (*A New Approach to Psychical Research* (1953), *Hume's Philosophy of Belief* (1961), *God and Philosophy* (1966))

Richard Hare je profesor filozofije na univerzah v Oxfordu in Gainesvillu na Floridi. Njegova glavna dela so: *Language of Morals* (1952), *Freedom and Reason* (1963), *Moral Thinking* (1981), *Essays on Religion and Education* (1992).

Basil Mitchell je profesor filozofije na univerzi v Oxfordu. Napisal je: *Faith and Logic* (1957), *The Justification of Religious Belief* (1973).

A. J. Ayer

Teologija je brez pomena

Omemba Boga nas vodi do vprašanja o možnosti religioznega znanja. Videli bomo, da je bila ta možnost izključena že z našo obravnavo metafizike. Toda ker je zadeva precej pomembna, naj nam bo dopuščeno, da vsaj malo razpravljamo o tem.

Danes je vsaj med filozofi splošno sprejeto, da se obstoja bitja z atributi, ki določajo boga katere koli neanimistične religije, ne da nazorno dokazati. Moramo se samo vprašati, iz katerih premis bi se obstoj takšnega boga dal izpeljati. Če naj bo sklep, da bog obstaja, gotov, morajo biti gotove tudi premise, kajti sklep deduktivnega argumenta je že vsebovan v njih, zato morajo deliti z njim tudi kakršno koli negotovost, ki nastopa v njih. Vemo pa, da so empirične propozicije lahko le verjetne. Le apriorne propozicije so logično gotove. Obstoja boga pa iz njih ne moremo izpeljati, kajti razlog za njihovo gotovost je prav to, da so tavtologije. In iz niza tavtologij ne more biti veljavno izpeljano ničesar, kar ni tavtologija. Torej ni možnosti za dokazovanje božjega obstoja.

Ni pa splošno priznano, da ni mogoče dokazati niti verjetnosti obstoja Boga, kot je krščanski. Vendar je to lahko pokazati. Če bi bil njegov obstoj verjeten, potem bi bila propozicija, da obstaja, empirična hipoteza. V tem primeru bi bilo mogoče izpeljati iz nje in drugih empiričnih hipotez eksperimentalne propozicije, ki niso izpeljive zgolj iz tistih drugih hipotez. Dejansko pa to ni mogoče. Včasih se v resnici trdi, da obstoj neke vrste regularnosti v naravi vzpostavlja zadostno evidenco za obstoj boga. Toda če stavek "Bog obstaja" ne vključuje nič več od določenih tipov pojavov v nekem zaporedju, bo trditev o obstoju boga preprosto ekvivalentna tisti, da obstaja v naravi zahtevana regularnost; a nihče, ki je veren, ne bo sprejel, da je to vse, kar pove trditev, da bog obstaja. V govorjenju, da obstaja Bog, se misli, bi rekel, na transcendentno bitje, ki ga lahko spoznamo z nekaterimi empiričnimi manifestacijami, vendar pa zagotovo ne more biti definiran z njimi. Toda v tem primeru je "bog" metafizičen termin. In če je tako, ne more biti niti verjetno, da bog obstaja. Kajti potemtakem je "Bog obstaja" metafizična izjava, ta pa ne more biti niti resnična niti neresnična. In po istem kriteriju noben stavek, ki naj bi opisoval naravo transcendentnega boga, ne more imeti nobenega dobesednega pomena.

Pomembno je, da se ta pogled ne meša s tistim, ki ga sprejemajo ateisti ali agnostiki. Značilnost agnostikov je, da jemljejo obstoj boga kot možnost, za katero ni dobrega razloga ne za ne proti. In značilnost ateistov je sprejemanje vsaj verjetnosti, da bog ne obstaja. Naš pogled, da so vse izjave o naravi Boga brez smisla, niti ne podpira katerega od teh dveh pogledov niti ni identičen z njima, ampak je z njima nezdružljiv. Ker če je trditev, da bog je, brez smisla, potem je ateistova trditev, da bog ne obstaja, prav tako brez smisla, ker je le smiselna propozicija taka, da se ji da smiselno nasprotovati. Tudi agnostik, čeprav se vzdrži izrekanja, da bog je ali da ga ni, ne zanika, da je vprašanje o obstoju boga pravo vprašanje. Ne zanika, da stavka "Obstaja trancendentni bog" in "Transcendentni bog ne obstaja" izražata propoziciji, od katerih je ena resnična in druga ne. Pravi le, da nimamo nikakršnega sredstva, s katerim bi lahko povedali, katera od njiju je resnična, zato naj se ne bi zavezali nobeni. Toda videli smo, da ta stavka sploh ne izražata propozicij. Torej je tudi agnosticizem izključen.

Teistu potemtakem ponujamo enako tolažbo, kot smo jo dali moralistu. Njegova trditev ne more biti veljavna, toda ne more biti niti neveljavna. Ker teist ne pove nič o svetu, ne more biti obtožen, da je rekel nekaj zmotnega ali nekaj, za kar nima zadostne podlage. Le kadar meni, da s trditvijo o obstoju transcendetnega boga izraža pravo propozicijo, smo

mu upravičeni nasprotovati.

Omenjeno naj bo, da v primerih, ko so božanstva identificirana z naravnimi predmeti, trditve, ki jih zadevajo, lahko imajo pomen. Če mi denimo kdo pravi, da je pojav groma hkrati nujen in zadosten za vzpostavitev resnice propozicije, da je Jahve jezen, potem lahko sklepam, da je po njegovi rabi besed stavek "Jahve je jezen" ekvivalenten z "Grmi". Toda v sofisticiranih religijah - čeprav lahko v neki meri temeljijo na strahospoštovanju ljudi do naravnih procesov, ki jih ne morejo zadostno razumeti - "oseba", ki naj bi nadzorovala empirični svet, ni umeščena vanj; temu svetu naj bi bila nadrejena in je potemtakem zunaj njega in obdarjena z nadempiričnimi atributi. Pojem osebe, katere bistveni atributi so neempirični, pa ni intelegibilni pojem. Lahko imamo besedo, ki se uporablja, kot da poimenuje to "osebo", vendar tako dolgo, dokler stavki, v katerih se pojavlja, ne izražajo propozicij, ki so empirično preverljive, ne moremo reči, da nekaj označujejo. In tako je z besedo "bog", kadar naj bi se nanašala na transcendentni predmet. Sam obstoj samostalnika je dovolj, da vzpostavi iluzijo o realni ali vsaj možni bitnosti, ki mu korespondira. Šele takrat, ko začnemo poizvedovati, kateri so božji atributi, odkrijemo, da "Bog" v tej rabi ni pravo ime.

Običajno je, da je vera v transcendentnega boga povezana z vero v posmrtno življenje. Toda v obliki, kot jo navadno ima, vsebina tega verovanja ni prava hipoteza. Ko rečemo, da človek nikoli ne umre ali da je smrt podaljšano stanje neobčutljivosti, izražamo smiselno propozicijo, čeprav vsa razpoložljiva evidenca kaže, da je zmotna. Toda reči, da obstaja nekaj nezaznavnega v človeku, njegova duša ali realno sebstvo, kar živi po njegovi smrti, je metafizična trditev, ki nima nič več stvarne vsebine kot trditev o transcendentnem bogu.

Vredno je omeniti, da po naši razlagi religioznih trditev ni nikakršne logične osnove za antagonizem med religijo in naravoslovjem. Dokler gre za vprašanje resnice in neresnice, tudi ni nikakršnega nasprotja med naravoslovcem in teistom, ki veruje v transcendentnega boga. Ker religiozne izjave teistov sploh niso prave propozicije, ne morejo biti v nikakršnem logičnem odnosu s propozicijami znanosti. Antagonizem med religijo in znanostjo izhaja iz tega, da slednja odvzame enega od motivov, ki delajo ljudi religiozne. Znano je, da je eden od temeljnih izvorov religioznih občutkov v človekovi nezmožnosti določanja lastne usode; in znanost poskuša uničiti ta občutek strahu do tujega sveta s prepričevanjem, da se da razumeti in anticipirati potek naravnih pojavov in jih v neki meri tudi nadzorovati. Zadnje čase je modno, da se fiziki z naklonjenostjo obračajo k religiji, kar je v prid omenjeni hipotezi. Njihova naklonjenost do religije razkriva pomanjkanje zaupanja v veljavnost lastnih hipotez, kar je odziv na antireligiozni dogmatizem znanstvenikov devetnajstega stoletja in naravni izraz krize, ki jo je fizika pravkar prestala.

Cilj tega raziskovanja ni, da bi globlje raziskali vzroke religioznih občutkov ali da bi razpravljali o verjetnosti nadaljnjega obstoja religioznih verovanj. Ukvarjamo se le z odgovorom na tista vprašanja, ki so se pojavila v naši razpravi o možnosti religioznega znanja. Poudariti želimo, da ne more biti nikakršnih transcendetnih resnic o religiji. Stavki, s katerimi teist izraža take "resnice", so brez dobesednega pomena.

Zanimiva poteza tega sklepa je, da se sklada s tistim, kar so mnogi teisti sami navajeni trditi. Pogosto pravijo, da je narava Boga skrivnost, ki presega človekov razum. Toda trditi, da nekaj presega človekov razum, pomeni trditi, da je to neinteligibilno. In kar je neinteligibilno, se ne more smiselno opisati. Znova nam pravijo, da Bog ni predmet razuma, ampak vere. To morda ni nič drugega kot priznanje, da se v njegov obstoj mora verjeti, ker ne more biti dokazan. Toda lahko gre tudi za

trditev, da je Bog predmet čisto mistične intuicije in potemtakem ne more biti opredeljen na način, ki je dojemljiv razumu. Mislim, da je mnogo teistov, ki bi kaj takega trdili. Toda če nekdo dopusti, da je Boga nemogoče opredeliti z razumskimi izrazi, potem dopusti tudi, da je nemogoče, da bi bil stavek hkrati smiseln in govoril o Bogu. Če mistik prizna, da je predmet njegovega videnja nekaj, kar ne more biti opisano, mora sprejeti tudi, da govori brez smisla, ko ga opisuje.

Mistik bi lahko protestiral, da mu njegova intuicija razodeva resnice, čeprav drugim ne more pojasniti, kaj te resnice so; in tisti, ki nimamo te sposobnosti, nimamo osnove za zanikanje, da gre za kognitivno sposobnost. Zelo težko bi namreč zagovarjali a priori, da ni nobenega drugega načina za odkritje resničnih propozicij, kot je naš. Odgovor je, da ne postavljamo nobenih mej za število načinov, po katerih se lahko izoblikuje resnična propozicija. Ne zanikamo, da bi bile sintetične resnice ravno tako lahko odkrite s čisto intuitivnimi metodami namesto z racionalno metodo indukcije. Toda pravimo, da mora biti vsaka sintetična propozicija, kakor koli že pridemo do nje, predmet preverjanja z dejanskim izkustvom. Ne zanikamo a priori, da je mistik zmožen odkriti resnico s svojimi posebnimi metodami. Čakamo, da nam bo povedal, katere propozicije utelešajo njegova odkritja, da bi se potem prepričali, ali so preverjena ali zavržena z našimi empiričnimi opazovanji. Toda mistik ne le da ni sposoben oblikovati propozicij, ki so empirično preverljive, sposoben ni oblikovati nobenih inteligibilnih propozicij. Zato pravimo, da mu njegova intuicija ni razodela nobenega dejstva. Ne reši ga, če pravi, da ga je dojel, a ga ne more izraziti. Vemo namreč, da če bi bil res dobil neko informacijo, bi jo bil sposoben tudi izraziti. Zmožen bi bil tako ali drugače pokazati, kako bi se resničnost njegove informacije lahko empirično določila. Ker ne more posredovati tistega, kar "ve", ali celo narediti empiričnega testa, ki bi potrdil veljavnost njegovega "vedenja", njegova mistična intuicija ni pravo kognitivno stanje. Tako nam mistik takrat, ko opisuje svoje videnje, ne daje nikakršne informacije o zunanjem svetu, ampak nas zgolj posredno seznanja o stanjih svojega duha.

Ta razmišljanja odpravljajo dokaz na osnovi religioznih izkušenj, ki je za mnoge filozofe še vedno veljaven dokaz za obstoj boga. Kot pravijo, je logično možno, da smo neposredno seznanjeni z Bogom, kot smo neposredno seznanjeni s čutnimi vsebinami, in ni nobenega razloga, da verjamemu človeku, ki pravi, da vidi rumeno piko, in mu hkrati ne verjamemo, ko pravi, da vidi Boga. Odgovor na to je: če kdo, ki trdi, da vidi Boga, zgolj trdi, da doživlja posebno vrsto čutne vsebine, potem niti trenutka ne dvomimo, da bi bila njegova trditev lahko resnična. Toda običajno tak, ki pravi, da vidi Boga, ne pravi samo, da doživlja religiozno čustvo, ampak tudi, da obstaja transcendentno bitje, ki je predmet njegovega čustva - ravno tako kot človek, ki je prepričan, da vidi rumeno piko, običajno ne pove samo, da zaznava na svojem vidnem čutnem polju rumeno čutno vsebino, ampak tudi, da obstaja rumen predmet, ki mu ta vsebina pripada. In ni iracionalno, če si pripravljen verjeti človeku, ko trdi, da obstaja rumeni predmet, in mu ne verjeti, ko trdi, da obstaja transcendentni bog. Kajti stavek "Tu obstaja rumeno obarvana materialna stvar" izraža izvorno sintetično propozicijo, ki je empirično preverljiva, stavek "Tu obstaja transcendentni bog" pa nima, kot smo videli, nobenega dobesednega pomena.

Naj sklenemo, da je argument na osnovi religiozne izkušnje popolnoma zmoten. Dejstvo, da ljudje imajo tovrstne izkušnje, je zanimivo s stališča psihologije, vendar pa nič bolj ne implicira obstoja religiozne vednosti, kot naše moralne izkušnje implicirajo obstoj moralne vednosti. Teist lahko tako kot tisti, ki zagovarja moralno vednost, verjame, da je njegova izkušnja kognitivna, a dokler svojega "znanja"

ne oblikuje v propozicije, ki so empirično preverljive, smo lahko gotovi, da vara samega sebe. Torej tisti filozofi, ki polnijo svoje knjige s trditvami, da intuitivno "poznajo" to ali ono moralno ali religiozno "resnico", zgolj zagotavljajo snov psihoanalitiku. Noben akt intuicije ne razodeva resnice o nekem dejstvu, če ni izražen v preverljivih propozicijah. Vse take propozicije pa morajo biti vključene v sistem empiričnih propozicij, ki konstituirajo znanost.

Ayer, A. J.: *Language, Truth and Logic* (New York: V. Gollancz, 1936. Prevedeno po dopolnjeni izdaji v Penguin Books 1978, str. 151-158).

John Hick

Eshatološko preverjanje

V premislek bom ponudil konstruktivni predlog, ki temelji na dejstvu, da krščanstvo vključuje verovanje v posmrtno življenje. Nekaj začetnih točk:

1. Preverjanje dejstvenih trditev ni isto kot njihovo logično dokazovanje. Jedro ideje preverjanja je odstranitev razlogov za racionalni dvom. Da je propozicija p preverjena, pomeni, da se je nekaj dogodilo, zaradi česar je zdaj jasno, da je p resnična. Na vprašanje je odgovorjeno, zato ni več prostora za racionalni dvom o njem. Kako so ti razlogi izključeni, je seveda odvisno od predmeta, za katerega gre, toda skupno vsakemu preverjanju je zatrjevanje resnice z odstranitvijo razlogov za racionalni dvom. Vedno kadar so razlogi zanj odstranjeni, upravičeno pravimo, da je bilo opravljeno preverjanje.

2. Včasih je nujno, da se postavimo v neko vlogo ali da opravimo neko operacijo kot prvi pogoj za preverjanje. Na primer, nekdo lahko preveri trditev "V sosednji sobi je miza" le, če gre v sosednjo sobo; seveda pa je treba dodati, da nihče ni v to prisiljen.

3. Torej, čeprav "preverljiv" normalno pomeni "javno preverljiv" (to je zmožnost biti načelno preverljiv od kogar koli), ne sklepamo, da je ali bo dano propozicijo res kdor koli preveril. Število ljudi, ki preverijo resničnost propozicije, je odvisno od vseh mogočih kontingentnih dejavnikov.

4. Za propozicijo je možno, da je načelno preverljiva, vendar pa ni načelno ovrgljiva. Vzemimo na primer propozicijo, da "si v decimalkah števila pi sledijo tri sedmice". Danes poznani približek števila pi ne vsebuje treh zaporednih sedmic. Toda ker se decimalke nadaljujejo v neskončnost, bo vedno res, da se tri sedmice lahko pojavijo na točki, ki je v sedanjih izračunih ni dosegel še nihče. Skladno s tem lahko preverimo, ali je propozicija resnična, vendar pa ne more biti ovržena, če je neresnična.

5. Hipoteza o nadaljevanju duhovnega obstoja po telesni smrti zagotavlja instanco propozicije, ki je preverljiva če je resnična, toda ni ovrgljiva, če je neresnična. Hipoteza vključuje napoved, da bomo imeli po svoji telesni smrti zavestno izkušnjo, ki vključuje izkušnjo o spominjanju te smrti. Gre za napoved, ki bo preverjena z našimi lastnimi izkušnjami, če je resnična, toda ne more biti ovržena, če je neresnična. Torej je lahko neresnična, vendar to, da je neresnična, ne more biti dejstvo, ki ga lahko nekdo izkustveno preveri. To načelo ne spodkoplje smiselnosti hipoteze o preživetju, ker če je njena napoved resnična, potem bomo spoznali, da je resnična.

Idejo eshatološkega preverjanja lahko prikažemo - sledimo drugim avtorjem o tem problemu - v naslednji paraboli. Dva človeka potujeta po cesti. Eden od njiju verjame, da vodi do nebeške države, medtem ko drugi, da ne vodi nikamor. Ker pa gre za edino cesto, morata oba potovati po njej. Nobeden od njiju po njej še ni potoval. Torej ne more nobeden reči, kaj bosta našla za naslednjim ovinkom. Med potovanjem se srečata s trenutki užitkov in ugodja ter trenutki nevarnosti in

trpljenja. Vseskozi eden od njiju misli o potovanju kot o romanju do božje države. Prijetne dele ima za ohrabritev in ovire za preizkus svojega namena in vaje v potrpljenju, ki jih pripravlja vladar in so narejeni zato, da bi naredili iz njega vrednega prebivalca te države, ko pride do nje. Drugi, ki ne verjame nič od tega, vidi potovanje kot neizogibno in brezciljno pohajkovanje. Ker nima nobene izbire, pač uživa v dobrem in trpi slabo. Zanj ni božje države, ki naj bi jo dosegel, nobenega vseusmerjajočega namena, ki bi določal potovanje; je le cesta in sreča na njej v dobrem in slabem vremenu.

Med potovanjem si ne oporekata o eksperimentalno preverljivem vprašanju - ne preudarjata o različnih pričakovanjih glede prihajajočih nadrobnostih s ceste, ampak samo o končni postaji. Toda ko bosta prišla do zadnjega ovinka, bo jasno, da je imel eden vseskozi prav in da se je drugi motil. Čeprav problem ni bil eksperimentalen, je bil vseeno realen. Nista samo "čutila" različno o cesti, ampak je imel eden prav in drugi narobe glede na dejansko (aktualno) stanje stvari. Njuni različni razlagi položaja sta vzpostavili pravi nasprotujoči si trditvi, katerih trdilni status ima čudno potezo - da je utemeljen za nazaj s prihodnjim dogodkom.

Ta parabola, kot vse, ima nekatere omejitve. Narejena je zato, da pokaže zgolj eno točko: da judovsko-krščanski teizem postulira končni neminljivi obstoj in patria in našo minljivo eksistenco in via. Tu je stanje, do katerega se pride, in stanje potovanja, večno nebeško življenje in zemeljsko romanje. Pričakovana prihodnja izkušnja ne more biti uporabljena kot evidenca za teizem, tako kot sedanja interpretacija naših izkušenj, vendar pa se zdi, da zadošča za označitev izbire med teizmom in ateizmom kot realno in ne zgolj prazno ali besedno izbiro.

Univerzum, kot ga vidi ateist, se razlikuje od univerzuma, kot gleda nanj teist. Seveda pa z našega sedanjega položaja znotraj univerzuma ta razlika ne vključuje razlike v objektivni vsebini vsakega ali celo katerega koli preteklega trenutka. Teist in ateist ne (ali jima ni treba) pričakujeta različnih dogodkov v zaporedju nadrobnosti časovnega procesa. Nimata (ali jima ni treba) različnih pričakovanj o zgodovini, gledani od znotraj. Seveda pa teist, ateist pa ne, pričakuje, da bo takrat, ko se zgodovina dopolni, jasno, da je vodila do končnega stanja in je izpolnila poseben namen, namreč da je ustvarila "božje otroke".

Nekatere težave in zapleti

Celo če pristanemo (mnogi filozofi v to ne bi pristali), da je smiselno govoriti o nadaljevanju obstoja človeka po smrti, to ne more samo po sebi opredeliti vere v Boga kot preverljive. Niti ne bi dejanska izkušnja preživetja nujno zagotovila preverjanje teizma. Lahko bi jo imeli zgolj za presenetljivo naravno dejstvo. Pokojni ateist, ki bi se spominjal življenja na zemlji, bi lahko ugotovil, da je univerzum bolj kompleksen in je treba dopustiti več stvari, kot je mislil prej. Vendar mu samo dejstvo preživetja v novem telesu in novem okolju ne bi dokazalo realnosti Boga. Življenje, ki bo morda prišlo, se lahko izkaže religiozno ravno tako nedoločeno, kot je sedanje. Še vedno je lahko nejasno, ali Bog je ali ga ni.

Ali naj se na tej točki skličem na tradicionalno doktrino, ki je znana v krščanski in mistični teologiji, o blaženi viziji Boga? Težava je v določitvi natančnega pomena tega izraza. Če naj bi bil več kot le metafora o ne ve se čem, potem pomeni, da telesno bitje vidi (vizualno in ne metaforično) vidno podobo božanstva. Toda to pomeni misliti o Bogu kot končnem predmetu v prostoru. Če naj sledimo implikacijam globokih uvidov zahodne teološke tradicije, moramo misliti na izkušeno situacijo, ki nedvoumno kaže na realnost Boga in ne dobesedno na vizijo božanstva. Zavest o Bogu bo še vedno, formalno, stvar vere, saj bo še vedno vključevala dejavnost interpretacije. Toda podatki, ki bodo interpretirani, ne bodo

zmedeno nejasni, ampak bodo v vseh točkah potrjevali religiozno verovanje. Potemtakem postuliramo situacijo, ki pomembno nasprotuje naši sedanji. Naše sedanje izkušnje o svetu nekako potrjujejo in hkrati nasprotujejo veri. Nekateri dogodki govorijo v prid nevidni in dobrotni inteligenci in drugi kažejo, da take inteligence ni. Naše okolje je zato religiozno dvoumno, da pa bi se zavedali tega, moramo že imeti neko predstavo, še tako nejasno, kaj bi bilo, če svet ne bi bil dvoumen, ampak povsem evidenten glede Boga. Ali je možno orisati to predpostavljeno predstavo o religiozno nedvoumni situaciji?

Čeprav je težko reči, kakšne prihodnje izkušnje bi preverile teizem nasploh, je manj problematično povedati, kaj bi preverilo bolj specifične trditve religije, kot je krščanstvo s svojim samovgrajenim eshatološkim verovanjem. Sistem predstav, ki obdajajo krščansko pojmovanje Boga in omogočajo razumevanje tega pojma, vključuje pričakovanja o končni izpolnitvi božjega namena za človeštvo v "božjem kraljestvu". Izkušnja, ki bi preverila krščansko verovanje v Boga, je izkušnja o soudeleženosti v tej izpolnitvi. Skladno z Novo zavezo je splošna narava božjega namena za človeško življenje stvaritev "božjih otrok", ki bodo deležni večnega življenja. To se lahko reče, ne da bi se predpostavljalo neko védenje o konkretnih oblikah take izpolnitve. Položaj je podoben, kot če gleda otrok naprej na odraslega in potem, ko odraste, spet nazaj na otroštvo. Otrok ima pojem "biti odrasel" in ga lahko pravilno uporablja, čeprav še ne ve, kaj to natančno pomeni. Ko pa doseže odraslost, vseeno ve, da jo je dosegel, ker njegovo razumevanje raste z njegovim dozorevanjem. Nekaj podobnega se lahko zgodi ob izpolnitvi božanskega namena za človeško življenje. Ta izpolnitev je lahko tako oddaljena od naših razmer, kot je odraslost od duha majhnega otroka. Seveda je lahko oddaljena še mnogo bolj, vendar pa že imamo nek pojem o tem (v Kristusovi osebi) in ko mu gremo naproti, bo postajal še ustreznejši. Če in ko končno dosežemo to izpolnitev, bo problem prepoznavanja izginil.

Nadaljnja poteza je dodana s posebnostjo krščanskega teizma. Nova zaveza jo izraža v vizualnih simbolih, ko pravi, da bo Jagnje sredi božjega prestola. Torej bo božji namen izpolnjen, ko bo Kristusova oseba poveličana. Ta element dopolni krog preverjanja tako, da poveže prihodnjo izpolnitev neposredno s tem, kar naj bi bilo preverjeno, namreč s Kristusovo avtoriteto, ki je izvor in osnova krščanske vere.

Ta vidik krščanske napovedi posredno omogoča razkriti temeljni problem prepoznavanja božje zavesti. Mnogi filozofi so opozarjali na logične težave, ki so povezane s trditvijo o srečanju z Bogom. Kako lahko nekdo ve, da je tisti, ki ga je srečal, Bog? Bog je v krščanski teologiji opisan z različnimi absolutnimi lastnostmi, kot so: vsemogočnost, vseprisotnost, popolna dobrota, neskončna ljubezen. Te lastnosti ne morejo biti zaznavne tako, kot so njihovi končni ustrezniki: omejena moč, lokalna prisotnost, končna dobrota in človeška ljubezen. Pri bitju, ki ga srečamo, lahko ugotovimo omejeno stopnjo moči, toda kako lahko ugotovimo, da ima tokrat neskončno moč? Kako lahko zaznamo, da sta dobrota in ljubezen tega bitja, čeprav presegata katero koli človeško dobroto in ljubezen, res neskončni? Take lastnosti ne morejo biti dane človeškemu izkustvu. Trdi se lahko, da je nekdo srečal bitje, za katero se predpostavlja, verjame ali upa, da je Bog. Ne more pa se trditi, da je nekdo srečal bitje, za katero je ugotovil, da je neskončni, vsemočni, večni Stvarnik.

V krščanstvu je Bog znan kot "Bog in Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa". Definiran je kot Bitje, o katerem je učil Jezus, kot Bitje, v povezavi s katerim je živel in z njim povezal učence. Bitje, čigar agape do nas je vidno na zemlji v Jezusovem življenju. Na kratko, Bog je transcendentni Stvarnik, ki se je razodel v Kristusu. Jezusov nauk o Očetu je tako sprejet

kot del samorazkritja in iz tega nauka (skupno z nauki prerokov, ki so mu predhodili), kot poudarja krščanstvo, je izpeljano vedenje o transcendetnosti božjega bitja. Le Bog sam lahko pozna božjo neskončno naravo in človeško verovanje o tej naravi temelji, skladno s krščanstvom, na božjem samorazodetju človeštvu v Kristusu. Taka verovanja o božjem neskončnem bitju ni možno preveriti z opazovanjem, ker presegajo domet človeške izkušnje, temveč posredno, če se izključi racionalni dvom o Kristusovi avtoriteti. Izkušnja o Sinovem gospostvu v Očetovem kraljestvu bi potrdila to avtoriteto in tako veljavnost Jezusovega nauka o božji neskončni transcendentni naravi.

Vendar pa niti izkušnja o uresničenju obljubljenega božjega kraljestva, katerem Kristus vlada kot Gospod nove dobe, ni logična potrditev njegovih trditev niti ne verovanja v Boga, ki je utemeljeno z njimi. Osnovna pozicija empiristične filozofije je, da stvarnih dejstev ni mogoče logično dokazati. Največ, kar se lahko želi, je takšna evidenca, ki ne pušča prostora za racionalni dvom, in lahko bi se trdilo, sklicujoč se na krščanstvo, da bi eshatološko preverjanje, ki je vključeno v krščansko teologijo, konstituiralo tako evidenco.

"Obstajati", "dejstvo" in "realno"

Se torej lahko ustrezno vprašamo, ali Bog "obstaja"? Če smo to storili, kaj natančno smo se vprašali? Ali ima "obstajati" pomen tako, da nekdo lahko v istem smislu vpraša: "Ali obstajajo leteče ribe; ali obstaja kvadratni koren iz minus ena; ali obstaja frojdovski nadjaz; ali obstaja Bog?" Jasno je, da v teh različnih primerih zastavljamo različna vprašanja. Vprašati, ali obstaja leteča riba, pomeni vprašati, ali neka oblika življenja obstaja v oceanih sveta. Na drugi strani pa vprašanje, ali obstaja kvadratni koren iz minus ena, ne meri na obstoj nekega materialnega predmeta, ampak sprašuje po matematičnih konvencijah. Vprašanje, ali obstaja nadjaz, je vprašanje o tem, ali nekdo sprejema frojdovsko podobo strukture psihe, in to je odločitev, za katero je veliko različnih razmišljanj lahko relevantnih. Vprašati, ali Bog obstaja, pomeni vprašati - pravzaprav kaj? Seveda ne, ali obstaja posamezen fizikalni predmet. Ali je (kot pri matematiki) to raziskovanje o jezikovnih konvencijah? Ali je to (kot ob psihologiji) raziskovanje o mnogih različnih razmišljanjih - morda celo o značaju naših izkušenj v celoti? Kaj potemtakem pomeni zatrditi, da Bog obstaja?

Če se bi sklicevali na predstavo božanskega samoobstoja (aseitas) in bi rekli, da je razlika med božjim in drugim obstojem v tem, da Bog obstaja nujno, vse drugo kontingentno, to ne bi bil odgovor na vprašanje. Še vedno bi želeli vedeti, kaj pomeni, da Bog obstaja nujno in ne kontingentno. (O tem, kaj je elektrika, se ne naučimo iz pripovedi, da imajo nekateri električni krogotoki enosmeren in drugi izmenični tok; enako se ne naučimo, kaj je obstajati, če nam povedo, da nekatere stvari obstajajo nujno in druge kontingentno).

Za tiste, ki sprejemajo eno ali drugo obliko nekognitivnega pojmovanja jezika religije, ni nikakršnega problema o smislu "Bog obstaja". Če sploh uporabljajo izraz "Bog obstaja", potem ga razumejo, kot da meri na govorčeve lastne občutke ali naravnanosti ali moralne zavezanosti ali pa na značaj empiričnega sveta. Toda kakšno pojmovanje izraza "Bog obstaja" lahko poda tradicionalni teist, ki sprejema, da je Bog Stvarnik in izvorni Vladar univerzuma?

Enako vprašanje se lahko zastavi s pomočjo pojma "dejstvo". Teist trdi, da je božji obstoj vprašanje dejstva in ne zgolj definicije ali jezikovne rabe. Uporablja tudi izraz "realen" in trdi, da Bog je realen oziroma da je realnost. Toda kaj pomenijo te besede v tem kontekstu? Problem je v bistvu enak, pa naj uporabljamo "obstajati", "dejstvo" ali "realno".

Gre za vprašanje v srčiki filozofije religije in temu bodo morali teistični misleci posvetiti nadaljnjo pozornost, če naj bi bila njihova stališča filozofsko inteligibilna.

Ne da bi poskušal rešiti ta problem, lahko predlagam, da je skupno jedro pojmov "obstoj", "dejstvo" in "realnost" v pojmu "narediti razliko". Reči, da x obstaja ali da je realen, da je x dejstvo, pomeni trditi, da se značaj univerzuma na poseben način razlikuje od značaja, ki bi ga imel univerzum brez x. Narava te razlike bo vsekakor odvisna od značaja x, po katerem se sprašujemo, in pomen izraza "Bog obstaja" bo prikazan z razčlenitvijo pretekle, sedanje in prihodnje razlike, ki jo božji obstoj naredi v človeškem izkustvu.

John Hick: *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, INC. 1983, str. 100-106.

Teologija in ovržba

Antony Flew

Začnimo s parabolo. Prevzeta je iz zgodbe Johna Wisdoma v njegovem vznemirljivem in razkrivajočem članku "Bogovi". Nekoč sta raziskovalca v džungli prišla do jase. Na njej je raslo mnogo rož in plevela. Eden od njiju pravi: "Kak vrtnar mora vzdrževati to parcelo." Drugi nasprotuje: "Tukaj ni vrtnarja." Tako sta postavila šotor in začela stražiti. Nikoli nista videla nobenega vrtnarja. "Morda pa je vrtnar neviden," si rečeta. Zato sta parcelo ogradila z električnim pastirjem. Hkrati sta patruljirala še s krvoločnima psoma čuvajema. (Zapomnila sta si, kako zlahka je bilo zavohati in se dotakniti Wellsovega Nevidnega človeka, čeprav ga ni bilo mogoče videti.) Toda nikakršen krik ni kazal, da bi kakega vsiljivca stresla elektrika. Noben premik žice ni izdal nevidnega plezalca. Tudi psa čuvaja nista dala od sebe nobenega glasu. Vendar Vernik še vedno ni bil prepričan: "Obstaja vrtnar, ki je neviden, nedotakljiv, neobčutljiv za električne šoke, vrtnar, ki nima vonja in prihaja naskrivaj ter skrbi za vrt, ki ga ljubi." Nazadnje se Skeptik razjezi: "Toda kaj je ostalo od tvoje izvorne trditve? Koliko pa se tisto, kar ti imenuješ nevidni, nedotakljivi, večno izmikajoči se vrtnar, loči od imaginarnega ali pa sploh od nikakršnega vrtnarja?"

V tej paraboli lahko vidimo, kako je začetna trditev, da nekaj obstaja ali da je neka analogija med kompleksi pojavov, lahko korak za korakom reducirana na nekaj popolnoma drugega, na izjavo o "slikovni preferenci". Skeptik pravi, da vrtnarja ni. Vernik pravi, da vrtnar je (vendar neviden itd.). Neki moški govori o spolnem vedenju. Drugi ima rajši pogovor o Afroditi (toda ve, da ne obstaja neko dodatno nadnaravno bitje, ki bi bilo nekako odgovorno za seksualne pojave). Proces dodatnega določevanja je lahko preverjen na kateri koli točki, preden je izvorna trditev v celoti umaknjena, in nekaj bo ostalo od te prve trditve (tavtologija). Wellsov Nevidni mož je res neviden, vendar je v vseh drugih pogledih človek, kot smo vsi drugi. Toda čeprav je proces dodatnega določevanja lahko sproti preverjen in običajno tudi je, pa to ni vselej narejeno razsodno. Nekdo lahko popolnoma spremeni svojo trditev, ne da bi to opazil. Fina drzna hipoteza je lahko milimeter za milimetrom izničena, smrt s pomočjo tisoč dodatnih določitev.

V tem pa je, se mi zdi, posebna nevarnost, notranje zlo teološke izjave. Vzemite take, kot so "Bog ima načrt", "Bog je ustvaril svet", "Bog nas ljubi, kot oče ljubi otroke". Na prvi pogled so videti kot trditve, prazne kozmološke trditve. To seveda ni zanesljivo znamenje, da so ali da naj bi bile trditve. Omejimo se na primere, ko tisti, ki jih izjavlja, z njimi namerava izraziti trditev. (Omenimo v oklepaju, da onim, ki interpretirajo take izjave kot kriptoukaze, izraze želje, skrite vzklike, prikrito etiko ali kar koli drugega, vendar ne trditve, nimajo dosti možnosti, da bi jih

naredili za v resnici ortodoksne ali praktično učinkujoče.)

Če trdimo, da gre za to in to, potem je to nujno ekvivalentno zanikanju, da ne gre za nekaj drugega. Vzemimo, da smo potem v dvomih, kaj je tisti, ki je nekaj izjavil, zatrdil, ali pa vzemimo, bolj radikalno, da smo skeptični do tega, ali je sploh kaj zatrdil. Ena od možnosti za razumevanje (ali morda za razkrinkanje) njegove izjave bi bila ugotovitev, kaj bi štel za nasprotovanje ali za nezdružljivo z njeno resničnostjo. Kajti če je izjava res trditev, bo nujno ekvivalentna zanikanju negacije te trditve. In kar koli, kar bi nasprotovalo trditvi ali kar bi povzročilo, da jo govorec umakne in prizna, da je šlo za napako, mora biti del (ali celota) pomena negacije te trditve. In poznati pomen negacije neke trditve je skoraj tako, kot poznati pomen trditve. In če ni ničesar, kar bi domnevna trditev zanikala, potem tudi ni ničesar, kar bi zatrdila, in potemtakem sploh ni trditev. Ko Skeptik v paraboli vpraša Vernika: "Koliko pa se tisto, kar ti imenuješ nevidni, nedotakljivi, večno izmikajoči se vrtnar, loči od imaginarnega ali sploh od nikakršnega vrtnarja?", opozarja, da je bila njegova prejšnja sodba tako spodkopana z dodatnimi opredelitvami, da sploh ni več trditev.

Ljudem, ki niso religiozni, se pogosto zdi, da ni zamišljivih dogodkov ali vrst dogodkov, katerih pojav bi sprejeli učeni verniki kot zadosten razlog za sprejetje sklepa "Boga v resnici sploh ni" ali "Bog nas resnično ne ljubi". Pravijo nam, da nas bog ljubi tako, kot oče ljubi otroke. Pomirjeni smo. Nato pa vidimo otroka, ki umira zaradi neozdravljivega raka na grlu. Njegov zemeljski oče si strahovito prizadeva, da bi mu pomagal, toda nebeški Oče ne da nikakršnega znamenja, da ga skrbi zanj. Zato je narejeno razlikovanje - božja ljubezen "ni zgolj človeška ljubezen", "je neizmerna ljubezen", ... - ugotovimo, da je tako trpljenje v precejšnji meri združljivo z resnico trditve, da "Bog nas ljubi kot oče ljubi otroke (toda, seveda ...)". Znova smo prepričani. Toda potem se morda vprašamo: koliko je vredno to zagotovilo božje (ustrezno opredeljene) ljubezni, pred čem nas to domnevno zagotovilo obvaruje? Kaj bi se moralo primeriti, ne zgolj (moralno in napačno), da bi nas mikalo, temveč tudi (logično in upravičeno), da bi smeli reči "Bog nas ne ljubi" ali celo "Bog ne obstaja"? Zato postavljam sogovorcem to preprosto osrednje vprašanje: "Kaj naj bi se primerilo ali kaj bi se moralo primeriti, da bi za vas veljalo kot dokaz negacije božje ljubezni oziroma ali njegovega obstoja?"

Richard Hare

Najprej pojasnilo: ne bom poskušal zagovarjati krščanstva, ampak religijo nasploh - ne zato, ker ne bi veroval vanj, ampak ker ne morete razumeti, kaj krščanstvo je, dokler ne razumete, kaj je religija.

Moram začeti s priznanjem, da se mi zdi na področju, ki ga je zamejil, Flew popolnoma zmagovit. Zato bom področje nekoliko premaknil z navezavo na drugo parabolo. Neki blaznež je prepričan, da ga hočejo vsi univerzitetni profesorji ubiti. Njegovi prijatelji ga predstavijo najbolj blagim in spoštovanja vrednim univerzitetnim profesorjem, kar so jih lahko našli. Vsakič, ko je predstavljeni profesor odšel, so mu rekli: "Vidiš, ta te res ni hotel ubiti; govoril je s tabo kar najbolj prisrčno, zagotovo smo te zdaj prepričali." Toda blaznež odgovori: "Da, vendar je bila to le vražja zvitost; zares pa je spletkaril cel čas proti meni kot vsi drugi; vem, kaj vam govorim." Ne glede na to, koliko prijaznih profesorjev so mu predstavili, njegov odziv je bil vselej enak.

Pravimo, da je ta mož v zmoti. Toda o čem se moti? O resnici ali neresnici trditve? Uporabimo Flewov test. Nikakršnega delovanja univerzitetnih oblastnikov ni, ki bi ga imel blaznež za nasprotje svoji teoriji; po Flewovem testu torej njegova teorija ne trdi ničesar. Vendar to ne pomeni, da ni razlike

med tem, kaj on misli o univerzitetnih profesorjih, in kaj mislimo mi - drugače ga ne bi imeli za blaznega in sebe za zdrave in univerzitetni profesorji ne bi imeli razloga za nelagodje zaradi njegove prisotnosti v Oxfordu.

Imenujmo to, po čemer se ločimo od blazneža, *blik*[1]. On ima nezdrav blik o univerzitetnih profesorjih, mi pa zdravega. Pomembno je ugotoviti, da imamo zdravega in ne nikakršnega, ker morata biti dve strani vsakega argumenta - če ima on napačen blik, potem morajo imeti tisti, ki imajo prav o univerzitetnih profesorjih, pravega. Flew je pokazal, da blik ni sestavljen iz trditve ali sistema trditev, toda vseeno je pomembno imeti pravi blik.

Poskušajmo si predstavljati, kaj bi bilo imeti različne blike o drugih stvareh kot o univerzitetnih profesorjih. Kadar vozim avtomobil, se včasih sprašujem, ali bo premikanju krmilnega mehanizma vedno sledila ustrezna sprememba smeri vozila. Doslej še nikoli nisem imel napake pri upravljanju, čeprav sem že zdrsnil, kar bi moralo biti podobno. Še več, dovolj vem o tem, kako je krmilni mehanizem narejen, da bi lahko vedel, kaj je narobe, kadar upravljanje ni uspešno - jeklene zveze so se razdelile, krmilni polž je blokiral itd. - toda kako naj vem, da se to ne bo zgodilo? Tega v resnici ne vem. Imam samo blik o jeklu in njegovih lastnostih, tako da normalno zaupam krmilnemu mehanizmu avtomobila. Toda lahko si zamišljam, kaj bi bilo, če bi izgubil ta blik in dobil nasprotnega. Ljudje bi rekli, da sem trapast glede jekla, vendar pa ne bi bilo nikakršne napake o realnosti razlike med našimi bliki - na primer: jaz nikoli ne bi šel v avtomobil. Kljub temu bi težko rekel, da je razlika med nami razlika med kontradiktornimi trditvami. Nobeno število varnih voženj in testiranj v delavnici ne bo mojega blika nadomestilo z normalnim, kajti moj blik je združljiv s katerim koli končnim številom takih preizkusov.

Hume nas je naučil, da so vsi naši odnosi s svetom odvisni od našega blika o svetu in razlika med slednjimi ne more biti vzpostavljenja z opazovanjem tistega, kar se dogaja po svetu. Zato se je takrat, ko je izvedel zanimiv poskus dvomljenja o bliku o svetu običajnega človeka in pokazal, da ne premoremo nikakršnega dokaza, ki bi nas pripravil, da sprejmemo en in ne kak drugi blik, posvetil družabnim igram, da bi si problem spravil iz glave. Kaže, da je nemogoče že to, da bi blik o svetu formulirali kot trditev, ki bi zagotovila, da bi lahko imel zaupanje v prihodnjo zanesljivost jeklenih povezav, kontinuirano zmožnost ceste, da podpira moj avtomobil (da se ne bo izkazalo, da pod cesto ni ničesar), v splošno neubijalsko naravnanost univerzitetnih profesorjev, v mojo nadaljnjo blagostanje (v nekem smislu te besede, ki ga morda v celoti ne razumem), če bom še naprej delal tisto, kar je po mojem pravilno, in v splošno verjetnost, da bodo ljudje, kot je bil Hitler, končali slabo. Toda morda je formulacija, ki je manj neustrezna kot vse druge, tista iz Psalmov: "Zemlja je šibka in vsi prebivalci na njej: vzpostavil sem njene stebre."

Napaka stališča, ki ga napada Flew, je v obravnavanju takega govora kot neke vrste *pojasnitve* v smislu, v katerem besedo uporabljajo znanstveniki. Kot taka bi bila seveda nesmiselna. Ne verjamemo več v Boga kot Atlasa - nouns n'avons pas besoin de cette hypothese. Toda vseeno je res, kot je spoznal že Hume, brez blika ne more biti nikakršne pojasnitve, ker se le z našimi bliki odločamo, kaj je in kaj ni pojasnitev. Vzemimo, da se po svetu vse, kar se dogodi, dogodi naključno. To seveda

[1] V prevodu sem ohranil Harov izraz blik. Hare predpostavlja, da je narava religioznih verovanj takšna, da nič (nikakršna izkušnja) ne more biti v odločilnem smislu proti njim. Zato jih tudi ne moremo razvrstiti med trditve, ki so lahko resnične ali neresnične. Taka religiozna verovanja izraža blik, ki je nepreverljiva in neovrgljiva interpretacija izkušnje nekoga. (Op. prev.)

ne bi bila trditev, ker je združljiva z vsem, kar se dogaja ali ne dogaja, in je tako kontradiktorna. Toda če bi imeli to prepričanje, ne bi mogli predvideti ali načrtovati ničesar. Torej, čeprav ne bi mogli *trditi* ničesar drugačnega od normalnih prepričanj, bi bila precejšna razlika med nami, in to bi bila tiste vrste razlika, ki je med tistimi, ki res verjamejo, in tistimi, ki res ne verjamejo v Boga.

Beseda "res" je pomembna in lahko izzove sum. Uporabil sem jo zato, ker je pri ljudeh, ki imajo dobro krščansko vzgojo (med njimi je večina tistih, ki zdaj zagovarjajo neverovanje v vsakršno religijo), zelo težko odkriti, v kaj verjamejo. Razlog, zakaj je zanje tako lahko misliti, da niso religiozni, je, da se nikoli niso znašli v koži tistega, ki trpi zaradi dvomov, na katere je odgovor religija. Zanje ni nasilja primitivne džungle. Ko so opustili nekatere najslikovitejše poteze religije, mislijo, da so opustili celotno stvar - a so dejansko dobili, in ne morejo živeti brez nje, religijo, ki je ustrezne substancialne, čeprav visoko sofisticirane vrste in se razlikuje od tiste mnogih "verujočih ljudi" komaj kaj več kot po tem, da "verni ljudje" radi pojejo psalme o njihovi - kar je čisto naravna in prava stvar. Ne glede na to pa se lahko skriva velika razlika - razlika med dvema človekoma, ki, čeprav drug ob drugem, korakata v nasprotni smeri. Ne vem, v katero smer gre Flew, morda niti sam ne ve. Toda imeli smo nekaj primerov različnih poti, po katerih se lahko oddaljimo od krščanstva, in teh možnosti je veliko. Človek se biološko ni spremenil vse od začetnih obdobij. Spremenila se je njegova religija in zelo lahko se spet spremeni. In če mislite, da take spremembe ne povzročajo razlik, potem spoznajte nekaj Sikhov in muslimanov na pendžabski tržnici. Ugotovili boste, da sta to različni vrsti ljudi.

Obstaja še ena pomembna razlika med mojo in Flewovo parabolo, ki je doslej še nismo omenili. Raziskovalca ne skrbita za vrt; o njem razpravljata zavzeto, vendar ne s skrbjo. Toda moj blaznež, ubogi mož, je zaskrbljen zaradi univerzitetnih profesorjev in mene skrbi upravljanje mojega avtomobila, ker so v njem pogosto ljudje, ki so mi pri srcu. Zato, ker mi ni vseeno, kaj se dogaja na vrtu, na katerem sem, z raziskovalcema ne morem deliti njune nezavzetosti.

Basil Mitchell

Flewov članek je prodoren in poln uvidov, mislim pa, da nekoliko čudno obravnava teologovo pozicijo. Teolog gotovo ne bi zanikal, da obstoj bolečine nasprotuje trditvi, da Bog ljubi človeka. Ta nezdružljivost proizvaja najzanimivejši teološki problem - problem zla. Teolog torej pripozna, da je bolečina dejstvo, ki nasprotuje krščanski doktrini. Res pa je, da nikakor ne bo dopustil, da bi to dejstvo ali kar koli drugega odločilno nasprotovalo krščanstvu, ker ga vera zavezuje, da zaupa v Boga. Nima naravnanosti nezavzetega opazovalca, temveč vernika.

Morda bi to lahko predstavili z neko drugo parabolo. Med vojno v okupirani državi član odporniškega gibanja sreča Tujca in ta naredi nanj močan vtis. Celo noč se pogovarjata. Tujec pripoveduje, da je na strani odpora in celo v njegovem vodstvu, ter vztraja, da mu odpornik verjame, ne glede na to, kaj se primeri. Odpornik je po tem srečanju povsem prepričan o Tujčevi iskrenosti in zanesljivosti in mu zaupa.

Nikoli več se nista srečala v tako osebnem položaju. Vendar so Tujca včasih videli, da je pomagal odpornikom, in odpornik je bil hvaležen in je pravil prijateljem: "Na naši strani je."

Včasih so ga videli v uniformi policije, ki je domoljube izročala okupacijskim silam. V teh primerih so prijatelji govorili proti njemu, toda odpornik je še vedno pravil: "Na naši strani je." Še vedno je verjel, da ga Tujec, ne glede na pojave, ni bil prevaral. Včasih je prosil Tujca za pomoč in jo dobil. Potem je bil hvaležen. Včasih pa je prosil, vendar je ni dobil. Potem je rekel: "Tujec ve najbolje."

Včasih so njegovi prijatelji obupani rekli: "Dobro, kaj bi bil moral storiti, da bi ti priznal, da se motiš in da ni na naši strani?" Toda odpornik je zavrnil odgovor. Ni privolil, da bi Tujca preverili. In včasih so se prijatelji pritoževali: "Dobro, če je ta, kot ti misliš, na naši strani, potem bi bilo bolje, da bi čim prej prešel na drugo stran."

Odpornik v naši paraboli ne dopusti, da bi kar koli odločilno štelo proti propoziciji "Tujec je na naši strani", ker se je zavezal, da Tujcu zaupa. Kljub temu pa je spoznal, da njegovo dvoumno delovanje res spodbija, kar on verjame o njem. Ta položaj predstavlja preskus njegove vere.

Kaj lahko stori odpornik takrat, ko prosi za pomoč in je ne dobi? Lahko: (a) sklepa, da Tujec ni na naši strani, ali (b) vztraja, da je na naši strani, vendar ima razloge, da mu je odtegnil pomoč.

Prvo bo zavrgel. Kako dolgo lahko vzdrži pri drugem stališču, ne da bi postalo popolnoma trapasto?

Mislim, da tega ne moremo reči vnaprej. Najprej bo vse odvisno od vtisa, ki ga je naredil Tujec. Nato od navade, s katero je sprejel Tujčevo vedenje. Če ga bo ljubeznivo zavrnil, češ da nima posledic in teže za njegovo vero, potem sklepamo, da je nespameten ali neumen. In jasno je, da ne bi mogel preprosto reči: "Oh, takrat ko uporabljam v zvezi s Tujcem besedno zvezo 'je na naši strani', mislim na dvoumno vedenje te vrste." V tem primeru bi bil podoben verniku, ki za težko nesrečo pravi prizanesljivo: "Bila je božja volja." Ne, imeli ga bodo za razumnega in razmišljujočega o prepričanju samo, če bo doživel v sebi polno moč konflikta.

V tem se moja parabola loči od Harove. Odpornik dopusti, da mnogo stvari šteje proti njegovemu prepričanju, medtem ko Harov blaznež, ki ima blik o univerzitetnih profesorjih, ne dopusti, da bi kar koli štelo proti njegovemu bliku. Ničesar ni, kar bi veljalo proti blikom. Odpornik ima tudi razlog, da se je na prvi stopnji zapisal Tujcu - Tujčev značaj. Blaznež pa nasprotno nima razloga za svoj blik o univerzitetnih profesorjih, ker za blike seveda ne morete imeti razloga.

Torej se strinjam z Flewom, da mora biti teološka izjava trditev. Odpornik nekaj zatrdi, ko pravi "Tujec je na naši strani".

Ali hočem reči, da je odpornikovo prepričanje o Tujcu lahko na nek način pojasnitev? Mislim da. Pojasnjuje in osvetljuje Tujčevo vedenje; pomaga tudi pojasniti odporniško gibanje v kontekstu, v katerem se pojavi. Vsekakor se razlikuje od interpretacije, ki jo za ta primer zagotavljajo drugi.

Stavek "Bog ljubi ljudi" je podoben stavku "Tujec je na naši strani" (in mnogim drugim smiselnim trditvam, na primer zgodovinskim) v tem, da nista dokončno ovrgljiva. Oba se lahko analizirata na vsaj tri načine: (1) Kot začasna hipoteza, ki se lahko zavrže, če so izkušnje proti njej. (2) Kot pomenski člen veroizpovedi. (3) Kot prazna formula (izražajoč morda željo za ponovnim zagotovilom, varnostjo), ki je izkušnje ne razlikujejo in ki ne povzroča razlik v življenju.

Kristjanu, ko se je enkrat zavezal, njegova vera ne dopušča, da bi sprejel prvo naravnanost, ker "Ne skušaj Gospoda, tvojega Boga". Je pa v neprestani nevarnosti, kot opazi Flew, da zapade v tretjo. Vendar to zanj ni potrebno. Če pa že zapade, stori napako v veri in logiki hkrati.

Antony Flew

To je bila dobra razprava. Vesel sem, da sem jo pomagal spodbuditi. Toda zdaj - vsaj v *University* - moramo priti do konca; in uredniki revije so me prosili, da naredim nekaj sklepnih opomb. Ker ni mogoče, da bi se ukvarjal z vsemi odprtimi vprašanji, ali da bi ločeno komentiral vsak prispevek, se bom usmeril na Mitchella in Hara kot predstavnika dveh zelo različnih vrst odgovorov na izziv v "Teologija in ovržba".

Izziv (da obnovimo) gre takole. Nekatere teološke izjave so videti in so narejene zato, da zagotovijo pojasnitev ali izrazijo trditev. Da pa bi trditev sploh bila trditev, mora trditi, da so stvari tako in tako in *ne drugače*. Enako velja za pojasnitev. Da bi to bila, mora pojasniti, zakaj se pojavi neka stvar in *ne kaj drugega*. Zadnja odvisnika sta odločilna. Kljub temu pa so sofisticirani verniki, tako vsaj se mi zdi, to pripravljeni spregledati in zavrniti ne samo, da se nekaj dejansko pojavi, ampak da si lahko zamislimo, da bi se lahko pojavilo nekaj, kar bi nasprotovalo njihovim teološkim trditvam in pojasnitvam. Toda dokler to počnejo, so njihove domnevne pojasnitve dejansko zmedene, njihove domnevne trditve pa realno prazne.

Mitchellov odgovor na ta izziv je všečno neposreden, premočrten in razumljiv. Strinja se, "da morajo biti teološke izjave trditve". Strinja se tudi, da če naj bi bile trditve, potem mora obstajati nekaj, kar bi nasprotovalo njihovi resnici. Strinja se še, da so verniki v neprestani nevarnosti, da se njihove naj-bi-trditve sprevržejo v "prazne formule". Vendar pa misli, da neprimerno "obravnavam teologovo stališče. Teolog gotovo ne bi zanikal, da obstoj bolečine nasprotuje trditvi, da Bog ljubi človeka. Ta nezdružljivost proizvaja najzanimivejši teološki problem - problem zla." Mislim, da ima prav. Razlikovati bi moral med dvema različnima načinoma tega, kar je videti kot evidenca proti božji ljubezni: način, ki sem ga poudaril, je nadaljnja opredelitev izhodiščne trditve; način, ki ga običajno uporabljajo teologi, je najprej priznavanje, da slabo kaže, vendar pa vztrajajo, da je - da mora biti - neka pojasnitev, ki bo pokazala, videzu navkljub, da obstaja Bog, ki nas ljubi. Njegova težava, se mi zdi, je, da daje Bogu atribute, ki izključijo vse možne rešilne pojasnitve. V Mitchellovi paraboli o Tujcu je verniku lahko najti dober izgovor za njegovo dvoumno vedenje: Tujec je le človek. Toda vzemimo, da je Bog. Ne moremo reči, da bi želel pomagati, a ne more: Bog je vsemočen. Ne moremo reči niti, da bi pomagal, če bi vedel: Bog je vseveden. Ne moremo tudi reči, da ni odgovoren za slabosti drugih: Bog je ustvaril druge.

Vsemočni, vsevedni Bog mora biti sokrivec pred (in med) dejanji, ki jih ljudje zagrešimo, odgovoren je tudi za vsako nemoralno hibo v univerzumu. Čeprav popolnoma sprejemam, da je imel Mitchell popolnoma prav, ko je trdil, da je prva teologova poteza iskanje pojasnitev, pa še vedno mislim, da se bo na koncu, če mu bo neizprosno sledil, moral zateči k izogibanju s pomočjo dodatnih določitev. V tem je nevarnost smrti s tisoč dodatnimi določitvami, ki bi, s tem soglašam, pripeljale do "napake v veri in logiki".

Harov pristop je svež in pogumen. Prizna, da "se mi zdi na področju, ki ga zameji Flew, njegov pristop popolnoma zmagovit". Zato vpelje pojem "blik". Čeprav menim, da je dovolj prostora za tak pojem v filozofiji in da bi morali biti filozofi hvaležni Haru za to iznajdbo, želim kljub temu vztrajati, da je vsak poskus analize krščanskih religioznih izjav kot izrazov ali afirmacij blika namesto (domnevnih) trditev o kozmosu, v temelju zavajajoč. Prvič, ker bi bile tako interpretirane popolnoma neortodoksne. Če je njegova religija res blik, ki ne vključuje nobenih kozmoloških trditev o naravi in dejavnosti domnevnega stvarnika, Hare zagotovo ni kristjan. Drugič, ker bi tako interpretirane komaj opravile svoje delo. Če niso niti nameravane kot trditve, bi mnogo religioznih dejavnosti postalo goljufivih ali zgolj neumnih. Če "Ti moraš, *ker* je taka božja volja", ne trdi nič več kot "Ti moraš", potem tisti, ki ima raje prvo obliko, ne daje razloga, ampak ga goljufivo nadomesti, kar je dialektična prevara. Če "Moja duša je nesmrtna, ker Bog ljubi svoje otroke, itd.", ne trdi nič več kot "Moja duša je nesmrtna", potem je tisti, ki se tolaži s teološkimi argumenti za nesmrtnost, ravno tako neumen kot človek, ki poskuša odpraviti minus na tekočem računu tako, da napiše še

en ček. (Seveda nobena od omenjenih izjav ni značilna za krščanstvo, a ta diskusija ni bila nikdar tako omejena.) Religiozne izjave lahko izražajo napačne ali zmotne trditve, toda preprosto ne verjamem, da niso nameravane in interpretirane kot trditve, ali pa vsaj predpostavljajo trditve, vsaj v kontekstu religiozne prakse - v drugih kontekstih pa teološka apologetika seveda lahko terja različne premike.

Še sklepna misel. Filozofi religije bi lahko izhajali iz koncepta dvomišljenja v Orwellovem delu 1984. (Slov. prevod iz leta 1967, str. 198.) "Dvomišljenje pomeni moč hkrati imeti dvoje prepričanj in dopuščati obe. Strankin intelektualec ve, v katero smer si mora spremeniti spomin; zato ve, da slepari s stvarnostjo, toda z vajo v dvomišljenju se tudi pomirja, da se resničnosti ni zgodila sila." Morda so tudi verni intelektualci včasih zapeljani v dvomišljenje, da bi ohranili svojo vero v ljubečega Boga, čeprav je svet brezsrčen in nezainteresiran. Toda o tem morda več ob drugi priložnosti.

Izbral in prevedel Bojan Borstner

Prispevki FLEWA, HARA IN MITCHELLA so bili predstavljeni na simpoziju v Oxfordu leta 1948 in prvič objavljeni v reviji oxfordske univerze *University* 1951. Prevedeno po *New Essays in Philosophical Theology*, A. Flew in A. MacIntyre (ur.), London: SCM Press, 1955, str. 96-108.

Kateri kriteriji določajo, ali nekaj verjamemo? Vzemite Eddingtonovo teorijo o koncu sveta: v 1010 letih so bo svet skrčil, razširil ali nekaj podobnega. Za Eddingtona bi lahko rekli, da to *verjame*. Kako to dela? Pravi, da verjame, do tega je prišel na določen način, precej je zadovoljen, da je prišel do te vednosti, in tako naprej. Toda za katera dejanja bi rekli, da so v skladu z njegovim verjetjem? Ali se je začel pripravljati na konec sveta? Mislim, da ne - primerjajte neko verjetje v fiziki s primerom, ko nekdo zavpije "Ogenj!" Moje besede "Verjamem" bodo imele različne lastnosti in različne posledice ali morda celo nobenih. (Ludwig Wittgenstein: *Lectures on the Foundations of Mathematics)*

Vsak bi se na vso moč boril, da ne bi padel v ogenj. Nobene indukcije. Groza. To je tako rekoč del substance verjetja. (Ludwig Wittgenstein: *Lectures on Religious Belief)*

Denimo, da bi bil nekdo vernik in bi rekel: "Verjamem v poslednjo sodbo," jaz pa bi mu odgovoril: "Torej, nisem čisto prepričan. Morda." Vi bi rekli, da je med nama neznanska razlika. Če pa bi on rekel: "Nad nama leti nemško letalo," jaz pa bi rekel: "Morda, nisem čisto prepričan," bi vi rekli, da nisva daleč narazen. (Ludwig Wittgenstein: *Lectures on Religious Belief)*

Anton Stres

Osnovne značilnosti Kantove moralne filozofije

Če hočemo dobro opredeliti Kantovo moralno filozofijo, kaže opozoriti na to, da imamo v etiki pravzaprav dva bistveno različna načina, kako ocenjujemo moralnost naših dejanj in utemeljujemo naše moralnovrednostne sodbe. V anglosaksonskem svetu se je namreč v tridesetih letih uveljavilo razlikovanje med teleološkimi in deontološkimi etikami. Teleološke (télos = cilj) so tiste, ki izvajajo moralnost kakega dejanja iz njegovih dobrih ali slabih posledic, deontološke (dei = treba je, mora se) pa iz pravosti dejanja. V prvem primeru je v ospredju vprašanje, ali je dejanje dobro, v drugem pa, ali je bilo prav, da je bilo storjeno ali ne.

1. Teleološke in deontološke etike

Ta delitev na teleološka in deontološka etična utemeljevanja, ki je v sodobni etični literaturi splošno sprejeta, ni čisto izvirna. Že M. Weber je v znanem spisu *Politika kot poklic* iz leta 1919 razlikoval med **etiko odgovornosti** in **etiko prepričanja**. Weber postavlja med eno in drugo popolno nasprotje. "Tako pridemo do odločilnega vprašanja. Nujno potrebno je, da se zavedamo naslednjega: vsaka dejavnost, ki jo usmerja etika, je lahko podvržena dvema popolnoma različnima in do konca nasprotujočima si načeloma. Lahko jo usmerja etika odgovornosti ali pa etika prepričanja. S tem nočemo reči, da je etika prepričanja isto kot biti brez odgovornosti in etika odgovornosti isto kot biti brez prepričanja. Jasno je, da ne gre za to. Vendar pa obstaja brezdanja razlika med držo tistega, ki ravna po načelih etike prepričanja - v religiozni govorici bi rekli: »Kristjan izpolnjuje svojo dolžnost, kar pa zadeva rezultat dejanja, se izroča Bogu« -, in držo tistega, ki deluje po etiki odgovornosti in reče: »Biti moramo odgovorni za predvidljive posledice naših dejanj«[1]. Očitno je, da se razlikovanje med teleološkimi in deontološkimi etikami povsem ujema z Webrovim razlikovanjem med etikami odgovornosti in etikami prepričanja. Tako kot teleološke etike so tudi etike odgovornosti pozorne samo na posledice dejanj. Če nekemu dejanju sledijo dobre posledice, je moralno dobro. Tako kot deontološke etike pa tudi etike prepričanja upoštevajo predvsem kakovost dejanja samega in njegovo pravšnost ali pravost, in to toliko, da ga tudi zaradi slabih posledic niso pripravljene opustiti. Iz navedka je razvidno, da pripisuje M. Weber ravno kristjanom in religioznim ljudem na splošno to etiko prepričanja.

Teleološka metoda, ki meri moralno kvaliteto dejanja po njegovih posledicah, se zdi na prvi pogled zelo pripravna. Srečujemo jo v številnih različicah. Teleološko postopa **utilitarizem** (utile = koristno), ki pravi, da je moralno dobro tisto, kar je **koristno**, pa tudi **pragmatizem**, ki skuša določiti moralno pravšnost ali pravost dejanj z njihovo

[1] M. Weber, *Politik als Beruf*, fr. prevod v: M. Weber, *Le savant et le politique*, Plon - 10/18, Paris 1974, 102.

uspešnostjo. Pri tem je seveda bistveno, a nerešeno vprašanje: zakaj in čemu je dejanje koristno, za kaj in čemu, se pravi glede na kateri in za kateri cilj uspešno, zakaj bi morali priti do tega in tega cilja. Na ta odločilna vprašanja pa utilitarizem in pragmatizem ne znata odgovoriti. Ostajata samo pri sicer nesporni trditvi, da je obvezno vsako dejanje, ki je v prid resnični moralni vrednoti. Tedaj se tako dejanje resnično imponira, se narekuje in postaja moralno obvezno. Če vztrajamo samo pri tej ravni, tedaj je upoštevanje in predvidevanje dobrih posledic pri določanju moralnosti kakega dejanja gotovo zelo pomembno in nepogrešljivo. Vendar pa ta teleološka metoda boleha za nekaterimi pomanjkljivostmi, med katerimi je gotovo največja nevarno približevanje nesprejemljivi trditvi, da »namen ali cilj posvečuje sredstvo«. Če se pri ocenjevanju kakega dejanja oziramo samo na posledice in na cilj, kamor kakšno ravnanje vodi, se nam lahko zgodi, da bomo zaradi domnevnih dobrih posledic delali krivico. Zgodovina nas opozarja, da je bilo storjeno veliko zla prav zaradi domnevnih dobrih ciljev, ki so jih hoteli ljudje doseči za vsako ceno in zaradi katerih se niso pomišljali iti preko trupel popolnoma nedolžnih ljudi. S tem nočem reči, da se etika odgovornosti ali teleološko zasnovana etika ne more obvarovati pred najhujšimi ravnanji v smislu dobrega namena, ki posvečuje slaba in zla sredstva. Vendar je prav tako razvidno, da sta utilitarizem, ki računa moralno vrednost dejanja po njegovi koristnosti, in privolitev v slaba dejanja z upanjem na njihove dobre posledice zelo resni nevarnosti, ki se jima izpostavlja teleološko določanje tega, kar je prav in kar ni.

Glede na velike pomanjkljivosti bi se zdelo, da ima deontološko določanje tega, kar je treba narediti, veliko prednosti. Prednosti nesporno so, kajti čista teleološka metoda si gotovo ne zadošča. Vendar pa je prav tako hitro razvidno, da tudi deontološka metodologija ni brez pomanjkljivosti. Kot je razvidno že iz Webrove popačene predstavitve religioznega moralnega opredeljevanja, se čista deontologija ali etika prepričanja meni samo za svoj prav in za to, da bi človek izpolnil svojo dolžnost in ohranil neomadeževano vest. Za posledice mu ne bi bilo več mar. Tako bi tak človek zapadel v drugo skrajnost, ki jo dobro ponazarja star rek: "Fiat iustitia, pereat mundus." - "Naj se zgodi, kar je pravično, tudi če svet propade."

Teleološko utemeljevanje etičnega pravila, ki določa moralnost dejanja iz posledic, ki jih to ima, pripelje končno do vprašanja o zadnji posledici, o zadnjem cilju naših dejanj. Če je torej za njihovo moralnost odločilen cilj, h kateremu in po katerem se ta dejanja merijo, tedaj je vse odvisno od moralnosti zadnjega cilja. Tu pa se zastavi odločilno vprašanje: s čim bomo določili moralnost cilja in obveznost, da težimo k njemu. Ker gre za zadnji cilj, ni več nobenega drugega cilja, ker gre za zadnjo posledico naših dejanj, ni več drugih posledic, ki bi nam naj pokazale, da je ta cilj dober, moralno pozitiven in potemtakem obvezen. Torej mora biti dobrost ali vrednost ali pravšnost cilja razvidna iz njega samega. Neposredno mora razodevati svojo moralno pravšnost, dobrost in tako moralno obveznost. To pa je natanko tisto, kar je deontološko utemeljevanje moralne norme ali - po Webrovo - etika prepričanja.

K temu je treba dodati, da bi bila etika, postavljena samo na teleološki metodi, le še hipotetično kategorična in ne več kategorična. Če je namreč kako dejanje dobro zato, ker ima dobre posledice, ga moram hoteti in je zame obvezno, če moram hoteti in so zame obvezne posledice. Če bi mi pa posledic iz kakršnega koli razloga ne bilo treba hoteti in bi zame ne bile obvezne, bi tudi dejanja ne bilo treba storiti. Teleološko utemeljevanje moralnih pravil in obveznosti je torej samo hipotetično ukazovalno in obveznosti samo pogojne, ne pa brezpogojne. Brezpogojno, kategorično ukazovalno in v pravem pomenu moralno postane lahko šele, če je vsaj zadnji

cilj ali zadnja posledica vseh mojih dejanj predmet brezpogojnega imperativa. Na koncu moramo priti do moralne vrednote, pravšnosti ali pravosti in obveznosti, ki se narekujejo brezpogojno in neposredno, iz nje same, torej deontološko.

Podobno kot teleološka metoda zahteva deontološko dopolnitev, zahteva deontološka teleološko. Ko se oziram na pravšnost dejanja, ne morem ostati brezbrižen do morebitnih slabih posledic. V vsakdanjem poklicnem življenju se človek ne more zadovoljiti z najboljšimi nameni, temveč mora biti tudi strokovno podkovan, da bo te dobre namene lahko učinkovito izpeljal. Podobno je z moralno pravšnostjo kakega dejanja. K njegovi moralni pravšnosti ali pravosti ne sodi samo dejanje kot tako, temveč vsaj s svojimi predvidljivimi posledicami vred. Ko ga torej ocenjujem in skušam moralno ovrednotiti, ne morem zanemarjati ali omalovaževati njegovih posledic, saj te sodoločajo moralno kvaliteto dejanja samega. To pa pomeni, da ne morem postopati samo deontološko, temveč hkrati teleološko.

2. Zveza med teoretičnim in praktičnim umom

Za najvidnejšega in najbolj nespornega predstavnika deontološke etike velja Immanuel Kant. Kajti evdajmonizem aristotelsko-sholastične tradicije, proti kateremu se Kant bojuje, ni nič drugega kot izrazito teleološko utemeljevanje moralnosti. Evdajmonizem postavlja za cilj moralnosti srečnost: moralno je tisto dejanje, ki pripelje h končni srečnosti. Ta pri Aristotelu ni zamišljena hedonistično, saj obsega tudi krepost, brez katere po njegovem ni mogoče biti srečen. Vendar pa drži, da je morala pri Aristotelu pot do srečnosti, a kot taka ni najvišji cilj, temveč samo vodi do cilja. Kant uvaja drugačno utemeljevanje etike. Dejanje je etično dobro, če je **prav**, da je. Dejanje se utemeljuje z lastno kvaliteto, torej s svojo skladnostjo s praktičnim umom.

Moralni ukaz po njegovem ne more biti hipotetičen, tudi ne zgolj pragmatičen, temveč kategoričen. To pomeni, da moralnega dejanja ne ukazuje njegova služnost ali funkcionalnost, pa tudi ne iskanje osebne sreče ali kakršnega koli - naj bo še tako poduhovljen - interesa. Moralni ukaz se ne opira na nobeno uporabnost dejanja, ki ga ukazuje, temveč si zadošča sam.

Kantova moralna filozofija seveda ni brez zveze z njegovo teorijo o človekovem teoretskem in naravoslovnem spoznavanju, ki jo podaja v *Kritiki čistega uma.* Tam je izhajal iz prepričanja, da na osnovi golega empiričnega zaznavanja ni mogoče postaviti splošnih in občeveljavnih sodb. Zato je uvidel, da Humov empirizem ne more utemeljiti naravoslovja: z ravni samih zaznav in opazovanj ni mogoče preiti na raven nujnih in občeveljavnih trditev. Od sintetičnih sodb ni mogoče preiti k analitičnim. Tako je postavil za izhodišče človekov razum, ki bistveno sodoloča svet naših pojavov in stori, da so naše trditve o njem več kot samo empiristično sintetične: so sintetične a priori. Za naravoslovje kot nujnostno in občeveljavno znanje o pojavih je torej odločilna in konstitutivna vloga razuma samega.

Kantova moralna filozofija je pravzaprav vzporednica njegovi filozofiji naravoslovja. "Ideja našega čistega, umnega hotenja je do našega hotenja, ki ga prizadevajo čutna poželenja, približno v enakem razmerju kot pojmi razuma do naših čutnih dojemanj."[2] Opozorili smo že, da Kanta ne zanima vsebina moralnih dejanj, temveč dejstvo, da so nujno

[2] H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, nem. prevod: *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, W. de Gruyter & Co., Berlin 1962, 165.

in občeveljavno obvezna. Vsebine dejanj so empirične, različne, posamične. Iz posamičnosti pa se ni mogoče dvigniti do splošnosti ali občeveljavnosti, vesoljnosti. In zakona ni, če ni nekako splošen, vesoljen, občeveljaven. Z drugimi besedami, namesto indukcije je treba utemeljiti moralni zakon deduktivno. Ne gre za dejansko, temveč za nujno splošnost, ne za splošnost de facto, temveč obveznost, se pravi splošnost de iure. Zato se je treba opreti na formo a priori človekovega praktičnega uma ali volje. Samo forma a priori je nadempirična, je "zakonodajalna". Samo po tem je človek več kot naravno, spontano, samoniklo in heteronomno bitje. "Moralna nujnost - prav tako kot znanstvena nujnost - je odvisna od umske zakonitosti. Dve znamenji sta, po katerih kantizem prepozna človeka kot nadempirično bitje, se pravi, da njegovo bivanje neskončno presega bivanje narave in zato ne more izhajati iz nje ter je torej pravo umno, se pravi metafizično bitje: to sta ideja nujnosti v védenju in obveznost v nravnosti."[3]

Tako kot človek ve ne samo, da je 2 x 2 = 4, temveč tudi, da je to nujno in ne more biti drugače ter se po tem razlikuje od vsega dogajanja in vsakršne druge dejavnosti v naravi, tako se njegovo ravnanje ne samo ne podreja neki naravni zakonitosti, temveč se zavestno in hote podreja moralni obveznosti. Moralno delovanje je moralno zato, ker ni samo naravno - rekli bi po naključju ali »kar tako« nujno -, temveč vede in hote obvezno, ker izvira iz spoštovanja do občeveljavnega in splošnega zakona. Zakon pa niti ni zakon, če ni takšen. Te nujnosti in občeveljavnosti ter kategoričnosti moralnega zakona pa Kant misli, da ne more doseči, če ostaja pri vsebinah dejanj ali pri sreči, ki jo dejanja lahko prinesejo. Vse to je na ravni empiričnega in doživljajskega. Zato misli, da mora namesto **vsebinske** plati delovanja postaviti njegovo **formalno** plat za merilo ali normo nravnosti, za njeno konstitutivno prvino.[4]

3. Pet temeljnih značilnosti Kantove moralne filozofije

Na osnovi povedanega lahko ugotovimo naslednjih pet značilnosti Kantove filozofije.

1. Kantovo moralno filozofijo imenujemo navadno **formalizem**. Bistvenega razloga, zakaj je kako dejanje moralno dobro in ukazano, ne vidi v njegovi vsebini, v tistem, za kar pri dejanju gre, temveč v njegovi formi. Ta forma pa je tedaj **občeveljavnost moralnega ukaza ali moralne obveznosti.** Vsako življenjsko in vedenjsko pravilo, ki lahko postane občeveljavno - in ker pravzaprav tako že je - je moralno.

Tako daje Kant bistveno izhodišče za svoje pojmovanje morale ali moralne vrednote, čeprav je jasno, da sam pojma vrednote ni in tudi ni mogel uporabljati. Bistvo moralnosti po Kantu je, da vemo za pravila in življenjske obveznosti, ki so takšne, da ne veljajo samo za nas, temveč jih nujno dojemamo kot občeveljavne. Zato je izpeljal tudi svoj znani in osrednji kategorični moralni ukaz, o katerem pravi: "Kategorični imperativ je torej samo eden, in sicer: *ravnaj se samo po tistem načelu, s katerim boš mogel hkrati hoteti, naj postane splošni zakon.*"[5] Dejanje je potemtakem po Kantu moralno dobro ali vredno tedaj, če je narejeno v skladu s kakim subjek-

[3] J. Lacroix, *Kant et le kantisme*, PUF, Paris 1967, 84.

[4] "Z drugimi besedami, norma moralnega dobrega je v lastnosti, ki jo ima načelo, ki uravnava delovanje, da postane vesoljno, in je takšno, da ga moremo hoteti kot splošnega ali vesoljnega" (J. de Finance, *Ethique générale*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1967, 160).

[5] "Der kategorische Imperativ ist also ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*" (I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 421).

tivnim vedenjskim načelom - Kant ga imenuje »maksima« -, ki je hkrati tudi vesoljni zakon in ga subjekt kot takega tudi dojema.

Očiten je velik vpliv, ki ga je imel Hume na Kanta s teorijo o spoznavanju, in podobnega je čutiti tudi v Kantovi filozofiji morale. Hume zagovarja, da ni mogoče preiti s spoznanja dejstev na spoznanja najstev, od povedi v indikativu k izjavam v imperativu. Zato se tudi Kantova kritika praktičnega uma predstavlja kot popolnoma drugo področje od kritike čistega uma. Vendar pa Kant nasprotno od Huma trdi, da je um, in sicer praktični um, izvor dejanja. *Kritika praktičnega uma* je tako ponovna rehabilitacija avtoritete uma v človekovi dejavnosti.

Podobno kot Kant odklanja sleherno empiristično odvisnost apriornih spoznanj od izkustva, odklanja tudi sleherni evdajmonizem ali hedonizem, ki dela moralno dobrost dejanja odvisno od njegovih dobrih posledic in postavlja našo dejavnost na empirično raven človekovih teženj in potešitev le-teh. Moralnost narekuje občeveljavna človeška umnost, ne pa individualna teženja. Moralne obveznosti ne smemo izvajati iz ničesar drugega kot iz nje same oziroma iz človeka, čigar najvišji poklic je biti umno bitje. Na ravni dejanja se umnost izraža kot moralnost.

Pri Kantu sta navzoči dve nasprotujoči si težnji, pietistični pesimizem in razsvetljenski optimizem. Sicer pa je imel na njegovo moralno filozofijo velik vpliv J.-J. Rousseau. Podobno kakor ta ne vidi svobode v odsotnosti zakona, v anarhiji, in ne v heteronomiji (heteros - drugi, nomos - zakon), ampak v avtonomiji, tudi Kant odločno nasprotuje sleherni heteronomiji. Končno lahko poudarimo, da gre pri njem za značilno deontološko etiko, ki poudarja obveznost kot tako, medtem ko t. i. teleološka etika poudarja posledice, ki iz dejanja izhajajo. Teleološke etike so potemtakem usmerjene k izkustvu.

Tudi evdajmonizem, ki povezuje moralnost in srečnost, postavlja izkustvo v središče pozornosti. Toda že na ravni teoretičnega uma smo ugotovili, da izkustvo ne more zagotoviti nujnega in občega spoznanja. Tudi Kantova etika sloni na ideji apriorne, od individualnega izkustva dobrih posledic povsem neodvisne moralne obveznosti.

Hume trdi dvoje: 1. Ni mogoč noben prehod od "je" k "treba je", od ugotovitve dejstva k moralnemu ukazu, od indikativa k imperativu. 2. Nagib naših dejanj so iracionalne želje, razum pa ima kvečjemu podrejeno vlogo, da izbira najprimernejša sredstva za uresničitev cilja, za katerega smo se odločili na osnovi naših želja in nagonov. Kant do neke mere upošteva prvo stališče, ker postavlja *Kritiko praktičnega uma* popolnoma neodvisno od *Kritike čistega uma.* Pač pa ostro nasprotuje drugemu Humovemu stališču, ko praktičnemu umu, ki velja občeveljavno, prisoja vlogo nosilca, norme in pobudnika moralnega dejanja, ki je onstran čisto individualno izkušanih in doživetih želja. Praktična umnost je torej nekaj drugega kot teoretična umnost. Prepada med njima Kantu ni nikoli uspelo povsem premostiti. Vloga praktične umnosti je dvojna: 1. Ne določa samo sredstev, ampak cilj naših dejanj. 2. Odpira dostop do "stvari same na sebi", se pravi onstran "pojavov" in onstran teoretičnega uma in daje zato odgovor na vprašanja, za katera teoretični um ni pristojen.

Moralni ukaz ni odvisen od posameznikovih želja in interesov. Torej je zanj bistveno, da je *občeveljaven.* Samo občeveljavni ukaz, ki ni odvisen od posebnih interesov neke osebe, je povsem razumen in nepogojen. Zato se prva formulacija kategoričnega imperativa glasi: »Ravnaj tako, da bo lahko pravilo (die Maxime) tvoje volje veljalo vedno hkrati tudi kot načelo (Prinzip) kake vesoljne zakonodaje.«[6] Ali: »Ravnaj samo po tistem pravilu, za

[6] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft,* J.F. Hartknoch, Riga 1788, A 54.

katerega hkrati hočeš, da postane vesoljni zakon."[7] Ali: »Ravnaj tako, kot da bi naj postalo pravilo ravnanja po tvoji volji vesoljen naravni zakon.«[8] Kar je prav, mora biti prav za vse ljudi v vsakem trenutku.

Po Kantu je občeveljavnost merilo za prepoznavanje moralnega imperativa. Hoteti, da bi vsi ljudje lagali, je protislovno hotenje, sicer laž izgubi svoj smisel. Kaj pa, če grem mimo človeka, ki se zgrudi na cesti, in mu ne pomagam? Tedaj je moja »maksima« (subjektivno vodilo): Bodi brezbrižen do ljudi, ki potrebujejo tvojo pomoč, če bi bilo dajanje take pomoči v nasprotju s tvojimi načrti. Ali lahko taka maksima postane občeveljavno načelo? Po Kantu je to teoretično mogoče, ne pa praktično. Lahko si brez protislovja zamišljam svet brezbrižnih ljudi, ne morem pa takega sveta hoteti. Če ga torej nočem, potem ta maksima ne more postati občeveljavno načelo in je zato nemoralna.

2. Kantov formalizem je najtesneje povezan s tem, da hoče Kant zajamčiti **kategoričnost** moralnega imperativa, ki mu je ravno on dal to ime in ga razlikoval od hipotetičnih imperativov. Kategoričnost bi lahko imenovali tudi brezpogojno nujnost. Zato Kant izključuje iz moralne presoje utemeljevanje moralnih dolžnosti s srečo, blaženostjo ali popolnostjo, h katerim naj bi vodila izpolnitev ukaza. To seveda ne pomeni, da moralnost ne vodi k sreči, ampak da sreča ali blaženost ne postane odločilni razlog za moralno ravnanje.

Kakor teoretični razum deluje v moči vnaprej danih, apriornih likov, čistih pojmov in idej, tako deluje praktični um v moči prav tako vnaprej danega *kategoričnega imperativa.* Ta je po Kantu najvišje načelo človekove dejavnosti. Če mu človek nasprotuje, je po Kantu nujno logično nedosleden in nerazumen.

Za ta najvišji moralni ukaz je po Kantu bistveno, da ni utemeljen z dobrimi posledicami dejanja, ampak s samim seboj, da je *brezpogojen.* Zato ga imenuje *kategorični imperativ.* V njem se izraža moralnost kot taka in praktični um kot tak, tako da je ta imperativ čisto preprosto isto kot praktični um v najglobljem bistvu. Kot kategoričen se ta moralni ukaz razlikuje od *hipotetičnega imperativa.* Hipotetičen je vsak imperativ, katerega ukaz je pogojen, se pravi, da je odvisen od cilja, ki mu služi, od dobrega, h kateremu vodi. »Če hočeš biti srečen, delaj dobro.« Po Kantu je za moralnost bistveno, da ukazuje brezpogojno. To končno pomeni, da ni v službi ničesar drugega ali večjega, ampak je sama sebi namen. Smisel moralnega zakona torej ni, po Kantu, v naravi ali dobrosti dejanja, ki ga bomo storili (materialno), ampak v brezpogojni pokornosti moralnemu zakonu (formalno), v čisti zavesti, da je treba delati to, kar je *prav.*

Aristotelsko-sholastična moralna teorija je v skladu s svojo usmerjenostjo k vsebinsko *dobremu* izrekla temeljno moralno načelo takole: »Dobro je treba storiti in se slabega izogibati.« Še veliko bolj pa je od domnevno dobrih posledic odvisna moralnost pri Humu, saj po njegovem človekova dejanja določajo želje in individualni nagibi, um pa ima pri tem povsem podrejeno vlogo. Kant pa postavlja za vodilno načelo moralnosti čisto zavest obveznosti in dolžnosti, ki se v preprostem velelniku glasi: »Govori resnico!« Ta velelnik po Kantu ni odvisen od nobenega »če«, od nobenega pogoja. Resnico je treba govoriti ne glede na koristi ali škodo, ki bi jo utrpeli.

V svojem poudarjanju kategoričnega imperativa pa Kant ni čisto izviren; vse antične in srednjeveške filozofije ni mogoče obdolžiti

[7] I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* J.F. Hartknoch, Riga 1785, BA 52.

[8] I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* J.F. Hartknoch, Riga 1785, BA 421.

evdajmonizma. Že sv. Anzelm je na začetku sholastike zelo dobro poznal razlikovanje med pravičnim in ugodnim. Pravičnost povezuje s pravšnostjo (rectitudo), ugodnost ali prijetnost (commoditas) pa ugaja človeški naravi. Zato tudi deli pojem dobrega na dve vrsti: dobro je lahko pravično ali prijetno. Ugotavlja pa, da dobrega kot pravičnega vsi ne želijo, dobrega kot prijetnega pa ne želi samo vse, kar je umno ali duhovno, temveč tudi vsa bitja, ki lahko čutno zaznavajo.[9] Na to klasično razlikovanje se opira tudi Kant, ko ločuje med moralnim dobrim (das Gute) in evdajmoničnim dobrim (das Wohl), srečnim, osrečujočim, in kaže, da je tudi on poznal zadevno stoično literaturo.[10] Vendar je bil skozi ves srednji vek Aristotelov vpliv tako močan, da so bile moralne teorije vedno bolj ali manj evdajmonistične. Toda evdajmonistična etika ne more spodbuditi prave kategoričnosti. Ostaja na ravni hipotetičnosti. Moralna dolžnost pa je absolutna, kategorična. To nujnost in kategoričnost hoče Kant utemeljiti, kar stori tako, da pokaže na nujnost doslednosti tiste človeške sposobnosti, ki je sicer nujno angažirana, vpletena v vsako pravo človeško dejanje, se pravi praktični um s samim seboj.

3. Tretja značilnost Kantovega pojmovanja morale je njegov **rigorizem**. S tem izrazom označujemo poudarjanje obveznosti na račun vsebine dejanja.

Na mesto materialne vsebine dejanja, ki naj z dobrostjo pritegne človekovo hotenje, postavlja Kant za gonilo našega hotenja *spoštovanje*. To se nanaša na ljudi kot na cilje v sebi, spoštovanje moralnega imperativa je tudi gonilna sila našega praktičnega uma. Tako odgovarja Kant na Humovo trditev, da razum kot tak ne more motivirati nobenega našega dejanja, saj je po Humu razum samo »suženj naših teženj« in jim je potemtakem podvržen.[11] Po Humu razum izbira najustreznejša sredstva za dosego ciljev, samih ciljev našega hotenja in delovanja pa ne izbira razum, temveč iracionalne težnje. Temu nasproti postavlja Kant trditev, da praktični razum poraja lastno gonilno silo, to pa je čustvo spoštovanja in spremlja ga kategorični imperativ kot motivacijska sila našega delovanja. Moralnega človeka ne spodbuja k moralnemu ravnanju dobrina cilja ali strah pred negativnimi posledicami, če dejanja ne izvede, temveč spoštovanje moralnosti kot take.

4. Četrta značilnost Kantove moralne filozofije je njegovo poudarjanje **avtonomije**. Moralni zakon ne izhaja iz nobene zunanje stvarnosti, temveč iz doslednega umnega ravnanja človeka samega. Kantu je tuja vsakršna heteronomnost (heteros = drugi; nomos = zakon) in seveda vsakršni pravniški ali moralni pozitivizem. Moralni imperativ ne more biti potemtakem nič drugega kot praktični um, ki iz sebe predpisuje pravila človekovemu ravnanju, njegovi svobodi. Samo tako je ta svoboda nedotaknjena tudi v pokorščini moralnemu kategoričnemu ukazu. Zato je ne utemeljuje z ontologijo in z nobeno religijo. Biti moralen se pravi biti do konca zvest zahtevam svojega uma.

Moralna avtonomija je pravzaprav dvoje: 1. Moralni človek je podrejen samemu sebi, se pravi svoji umnosti, ne pa kakemu tujemu zakonodajalcu. Moralno mora živeti iz čiste zvestobe svoji umnosti, ne pa iz strahu ali pričakovanja nagrade. Kot moralni subjekt je sam sebi cilj in lastni zakonodajalec, kakor je

[9] Prim. S. Anselmus, *Dialogus de casu diaboli*, cap. XII v: J.-P. Migne, *Patrologiae Latinae cursus* 158, 344.

[10] Prim. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* A 104–106.

[11] »Ko govorimo o boju med težnjo in razumom, ne govorimo natančno in ne filozofsko. Razum je in mora biti samo suženj teženj in ne more stremeti h kaki drugi vlogi, kakor da jim je pokoren« (D. Hume, *A Treatise of Human Nature* II, 3, Clarendon, Oxford 1960, 415).

tudi - v demokraciji - vsak državljan zakonodajalec: svoboda ni v brezpravju in anarhiji, ampak v zvestobi zakonu, ki izhaja iz nas samih. Človekovo dostojanstvo je prav v tej moralni avtonomiji, v tem dejstvu moralne subjektivnosti. 2. Moralnost obvladuje tudi naše strasti, stremenja in želje. Torej ni odvisna od iracionalnih strani naše narave. »Obveznost, ki si jo naložimo sami, premaga vse druge pozive k dejanju in pogosto celo nasprotuje našim željam.«[12]

Ta moralna avtonomija ima seveda tudi politične posledice. Po eni strani je Rousseau prepričal Kanta, da mora vsakdo biti sposoben moralno vladati samemu sebi, neodvisno od interesov in želja, po drugi pa je Kant s svojo moralno filozofijo dal Rousseaujevim pogledom antropološko in moralno-etično osnovo. Vsak človek ima dostojanstvo avtonomnega moralnega subjekta. To torej izključuje vsak političen paternalizem in avtoritarnost. Nobena aristokracija se ne more povišavati nad ljudske množice. Vsem mora biti tudi omogočeno, da uresničijo to svoje moralno dostojanstvo. »Družbena struktura mora odsevati in izražati splošno in enako moralno sposobnost svojih članov.«[13]

5. Peta značilnost Kantove filozofije morale je postavljanje človeka za **cilj**. Če hoče namreč Kant predstaviti moralni imperativ kot kategorični imperativ, mora predstaviti moralno dejanje kot cilj in ne kot sredstvo. Če bi ga postavil kot sredstvo, se ukaz spremeni v hipotetičnega, ker postane odvisen od cilja, ki naj bi mu bil kot sredstvo namenjen. To pa postavlja tudi človeka za cilj. Kajti bilo bi protislovno, če bi svojo razumno voljo, s katero lahko drži na vajetih naravna nagnjenja, strasti in poželenja, podredil le-tem tako, da bi naredil moralo za sredstvo potešenja kakega takega nagnjenja, kot je npr. teženje po sreči. Zgolj subjektivni cilji so egoistični in relativni, objektivni in v sebi utemeljeni so samo tedaj, če lahko postanejo predmet vesoljnega zakona. Cilj v polnem pomenu besede je cilj **v sebi**, se utemeljuje iz sebe, ne pa iz posebnih, delnih in individualnih interesov in potreb ali celo samovolje. Samo cilji v sebi so tudi vesoljni. Če torej naravne težnje ne morejo biti cilj moralnega hotenja, je lahko cilj to hotenje samo. Torej človek sam. "Če obstaja kategorični imperativ, nam mora dajati objektivne in absolutne cilje. Ker morajo ti imeti absolutno vrednost, ne morejo biti relativni cilji, po katerih stremimo: biti morajo umna bitja, torej v praksi ljudje. Drugače ne bi bilo nobene absolutne vrednote in nobenega kategoričnega imperativa. Zato nam mora kategorični imperativ omogočati, da obravnavamo ljudi kot absolutne cilje oziroma kot cilje same po sebi. V tem sklepanju je vsebovana misel, da so ljudje kot cilji sami po sebi *temelj* enega možnega kategoričnega imperativa kakor tudi določenih kategoričnih imperativov."[14]

Zato moralnost dokazuje, da je **človeška oseba cilj in ne sredstvo**, cilj same sebe. To pa spet uresničuje in dokazuje s tem, da ima moralnost za prav takšen cilj v sebi, ki se upravičuje iz samega sebe: s tem, da je to, kar je. Zato je - za nas danes - tudi absolutna vrednota. Ni čudno torej, da je med različnimi Kantovimi formulacijami kategoričnega imperativa tudi naslednja: "Ravnaj tako, da boš imel človeškost v svoji osebi in v osebah drugih vedno in hkrati za cilj in nikoli kot

12 J. B. Schneewind, "Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy", v: *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 309.

13 J. B. Schneewind, "Autonomy, obligation and virtue: An overview of Kant's moral philosophy", v: *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 310.

14 H. J. Paton, *Der kategorische Imperativ*, n.d. 213-214.

samo sredstvo."[15]

Usmerjenost v *kraljestvo ciljev* po Kantu sama po sebi sledi iz občeveljavnosti. To lahko imenujemo tudi nepristranskost. Občeveljavnosti podrejen človek ne ravna iz interesa – na drugega človeka ne gleda kot na sredstvo, ki ga je mogoče izrabiti, zlorabiti in izkoristiti.

Končno iz tega sledi, da je moralnost sama sebi namen, lastni cilj in najvišja vrednota. Človek je kot umno bitje predvsem v moralnosti in po njej postavljen kot svoj cilj. To idejo o človeku kot cilju in ne sredstvu je Kant z ene strani povzel po Rousseauju, ki zagovarja demokratično načelo ljudi kot lastnih zakonodajalcev, po drugi strani pa je odločilno vplival na vse poznejše humanistične nazore, posebno na Marxa.

Postulati praktičnega uma

Posebna značilnost Kantove transcendentalne filozofije je, da se z izhodišč praktične filozofije loteva vprašanj, ki so ostala nerešena na ravni *Kritike čistega uma*. Pri tem ima posebno mesto vprašanje svobode in osebne identičnosti.

Človek živi po Kantu na dveh ravneh: na ravni splošnih naravnih determinizmov, kjer ni svobode, in na ravni moralnosti, ki predpostavlja avtonomno voljo, ki naj določa samo sebe in je zato svobodna. Ker smo moralni, moramo biti svobodni, ker smo svobodni, smo zavezani morali. Svoboda je podlaga moralnosti, moralnost pa podlaga svobode. Vendar to ni »zmotni kolobar«, ker je moralnost »ratio congnoscendi« svobode, svoboda pa »ratio essendi«. Po moralnosti spoznamo svobodo, ta pa omogoča moralnost. Človek sodi v dva svetova: čutni svet, svet fenomenov ali pojavov, torej svet zunanje določenosti in potemtakem heteronomije, in svet umnosti, svet stvari same na sebi, ki je svet svobode in samodoločenosti, se pravi avtonomije. Z moralnostjo Kant tako rešuje protislovje med ravnijo naravnih pojavov in človeka kot svobodnega bitja v prid tega slednjega.

Seveda pa človeka spodbujajo k dejanju le nagibi. Do sem sledi Kant Humu, ki je trdil, da razum ne more spodbuditi dejanja, ampak samo interes ali želja. Zato človek ne more biti moralen brez slehernega nagiba. Vendar pa Kant dodaja, da je nagibe, ki so sicer izraz človekovega interesa in ga ogrožajo v dostojanstvu moralnega cilja v sebi, treba oblikovati tako, da postavimo na prvo mesto spoštovanje moralnega zakona. To moralno čustvo je popolnoma brez vsake druge primesi. Moralnost je v nas neposredno navzoča v obliki spoštovanja moralnega zakona, zaradi katerega spoštujemo svetost in absolutno moralnost. Vendar pa vemo, da noben človek ni sposoben uresničiti te moralnosti. Tako bo vedno obstajala oddaljenost med njim in njegovo moralnostjo. Rigorizem Kantove morale ni samo v tem, da izključuje iz moralnosti kot take idejo dobrega in postavlja na prvo mesto idejo moralne dolžnosti, ampak predvsem v priznavanju, da nam je popolna moralnost nedostopna. Človek je naravno bitje, ki ga vodijo nagibi in nagoni. Zato tudi tukaj deluje na dveh ravneh: na ravni čiste umne, se pravi občeveljavne moralne dolžnosti, ki ne izhaja iz posebnih teženj in želja, in na naravni ravni, kjer so težnje in nagibi izvor vsakega delovanja. Protislovje med tema dvema ravnema je protislovje med ciljem in dejanskim uresničenjem moralne dolžnosti.

Ker so nagibi nepogrešljivi, ne gre za to, da bi človekovo težnjo po sreči povsem zavrgli. Spoštovanje moralnega zakona in stremenje po sreči nista povsem tuja drug drugemu.

[15] I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 429.

Morata biti združljiva in se ujemati med seboj, drugače je človek razklano bitje in nerazumljivo v sebi. Vendar sta različna in med njima tudi ni vzročne zveze. Z ene strani stremenje po sreči ni vzrok moralnosti, saj bi ta tedaj ne bila prva in avtonomna. Z druge strani pa moralnost ni vzrok sreče, saj iz vsakdanjega izkustva vemo, da najboljši ljudje niso obvarovani pred trpljenjem. Tukaj srečamo tretje človekovo protislovje: med fizičnim in moralnim redom.

Kljub temu pa po Kantu ni mogoče privoliti, da bi bila moralni in fizični red popolnoma vsaksebi: da bi bila moralnost samo nekakšna nedosegljiva »fata morgana« in da bi bila tudi sreča, ki je je moralni človek edini vreden, zanj povsem nedosegljiva. V tem primeru bi se fizični in moralni red popolnoma razhajala in enotnost človeka kot teoretičnega in praktičnega bitja hkrati bi prav tako razpadla. Moralnost sama bi obveljala kot prizadevanje, ki je vnaprej obsojeno na neuspeh. Zato moralnost zahteva, da predpostavljamo in verujemo, da je duša nesmrtna in tako možna večnega izpopolnjevanja in da obstaja Bog, ki jamči poslednjo usklajenost fizičnega in moralnega reda. »Moralnost, kakor jo razume Kant, je smiselna le, če obstajajo tudi nekatere predpostavke. Če te ne držijo, ogroža delovanje, ki ga narekuje kategorični imperativ, neka nepomembnost. Racionalni dejavnik pa ne more delovati, če misli, da so njegova dejanja nepomembna«.[16] Tako se Kant na ravni praktičnega uma loteva vprašanj, ki so nerešena na ravni teoretičnega uma.

Svoboda, nesmrtnost duše in obstoj Boga so po Kantu *postulati praktičnega uma*, brez katerih bi ta prišel v protislovje s seboj. To so nekakšne nujne hipoteze, da je lahko človek kot moralno bitje smiselno še naprej to, kar je. Na ravni teoretičnega uma imajo transcendentalne ideje vlogo regulativnih načel, na ravni praktičnega uma pa konstitutivno vlogo, saj brez njih ni mogoče konstituirati moralnega delovanja. So nujne predpostavke moralnega dejanja, tudi če objektivno, teoretično in znanstveno, ne morejo biti izrečene kot znanstvena resnica. Kdor veruje v moralnost, mora po Kantu verovati tudi v te postulate, drugače postane njegova moralnost nesmiselna in nemogoča.

Religija praktičnega uma

Človek je potemtakem res stanovalec dveh svetov, sveta pojavov in transcendentnega sveta stvari same na sebi, sreče in moralnosti, sveta vzročnih zvez in objektivne znanosti z ene strani ter sveta ciljev ali moralnosti z druge. Kako zdaj združiti to dvojnost. Kant najprej postavi zelo jasno prednost ali primat praktičnega uma. Kar zadeva človeka, je moralnost pomembnejša od znanosti. Povrh je prav praktični um sposoben zatrditi več kot teoretični, ki mora pustiti vprašanje o objektivnosti transcendentalnih idej neodgovorjeno.

Končno se moralni red sam prevesi v neke vrsto lastno nadgradnjo, v svojevrstno religioznost. To nakazuje sam Kant, ko našteva tri temeljna vprašanja, ki zajemajo vse njegovo filozofsko prizadevanje. »Vse zanimanje mojega uma (tako spekulativnega kot praktičnega) se združuje v tri naslednja vprašanja: 1. Kaj morem vedeti? 2. Kaj moram storiti? 3. Kaj smem upati? Prvo vprašanje je čisto spekulativno ... Drugo je čisto praktično ... Tretje vprašanje, namreč: če zdaj delam, kar je treba, kaj smem tedaj upati, pa je hkrati praktično in teoretično, tako da to, kar je na ravni praktičnega, vodi k rešitvi teoretičnega vprašanja, a le kot vodilna nit. Ko pa se to dvigne, vodi k rešitvi spekulativnega

[16] J. B. Schneewind, "Autonomy, obligation and virtue: An overview of Kant's moral philosophy", v: *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 332.

vprašanja. Kajti vse upanje teži k sreči ter je do praktičnega reda in do moralnega zakona v takem razmerju, v kakršnem sta védenje in naravni zakon do teoretičnega spoznanja stvari. Upanje pride končno do sklepa, da nekaj je (kar določa zadnji možni cilj), ker mora do nečesa priti; znanje pa pride do sklepa, da nekaj je (ki deluje kot najvišji vzrok), ker je do nečesa prišlo.«.[17]

Najvišje dobro seveda ni zunaj moralnosti, ker bi potem ta ne bila več cilj sama sebi. Pač pa je najvišje dobro zahteva istega uma, ki nas zavezuje k moralnosti. Njen smisel ni v sreči, temveč v tem da postane človek vreden sreče. To pa ni možno brez Boga in brez nesmrtne duše. Dolžnost bi ne imela smisla, če ne bi bili svobodni, krepost bi po Kantu ne bila smiselna, če ne bi bili nesmrtni in bi ne bilo Boga. Moralni človek pritrjuje trem postulatom z vero, ki ni utemeljena s teoretičnim dokazovanjem, temveč z moralno zavestjo.

Kritika ontološkega dokaza za božje bivanje

Bit očitno ni realni predikat, t. j. pojem nečesa, kar lahko dodamo k pojmu stvari. Je le postavitev neke stvari ali določenih opredelitev samih na sebi. V logični uporabi je zgolj kopula sodbe. Stavek *Bog je vsemogočen* vsebuje dva pojma, ki imata svoja objekta: Boga in vsemogočnost; besedica *je* ni dodaten predikat, temveč predikat le povezuje s subjektom. Če sedaj vzamem subjekt (Boga) z vsemi njegovimi predikati (h katerim spada tudi vsemogočnost) in rečem, da *Bog je* oziroma Bog biva, pojmu Boga ne dodam novega predikata, ampak postavim le subjekt na sebi z vsemi njegovimi predikati, in sicer predmet v odnosu do mojega pojma. Oba morata vsebovati natančno eno in isto in ničesar ne morem dodati pojmu, ki izraža samo možnost, *tako da mislim njegov predmet (s pomočjo izraza: on je) kot dan.* In tako tisto, kar je dejansko, ne vsebuje nič več kot tisto, kar je le možno. V stotih dejanskih tolarjih ni prav nič več kot v stotih možnih.

(I. Kant: *Kritik der reinen Venunf)*

[17] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, J. F. Hartknoch, Riga 1781 A 805-806; 1787 B 833-834.

Poučevanje filozofije

Immanuel Kant

Napoved magistra Immanuela Kanta o poteku njegovih predavanj v zimskem semestru 1765-1766 (odlomek)

Vsako poučevanje mladine je zaznamovano z neskladjem, da smo primorani z znanjem prehitevati leta in da moramo, ne da bi čakali na zrelost razuma, posredovati takšna spoznanja, ki bi jih po naravnem redu mogel dojeti le bolj izurjen in izkušen um. Tako se porajajo večni predsodki šol, ki so trdovratnejši in pogosto nespametnejši od običajnih, in ranomodra klepetavost mladih mislecev, ki je slepa bolj kot vsaka druga domišljavost in teže ozdravljiva kot nevednost. Te neskladnosti se sicer ne moremo v celoti izogniti, saj sodijo v času zelo uglajenih družbenih odnosov pretanjena znanja med nujna sredstva vsakdana in postanejo potrebe, čeprav so po svoji naravi pravzaprav le okras življenja in bi jih bilo dejansko treba šteti med tiste njegove lepote, ki bi jih lahko pogrešali. Kljub temu pa je mogoče javni pouk tudi v tem oziru bolj prilagoditi naravi, če že ne povsem uskladiti z njo. Ker je namreč naravni razvoj človeškega spoznanja tak, da se najprej oblikuje razum, ki pride preko izkustva do nazornih sodb in preko teh do pojmov, da se nato z umom spozna te pojme v razmerju do njihovih razlogov in posledic in se jih nazadnje s pomočjo znanosti spravi v pravilno urejeno celoto, bo moralo poučevanje ubrati isto pot. Od učitelja se torej pričakuje, da v svojem poslušalcu najprej izoblikuje *razumnega*, potem *umnega* moža in nazadnje *učenjaka*. Takšno ravnanje ima to prednost, da bo učenec - tudi če, kot je običajno, nikoli ne bo dosegel zadnje stopnje - s poučevanjem vendarle pridobil in bo postal sposobnejši in pametnejši, če že ne za šolo, pa vsaj za življenje.

Če to metodo obrnemo, si šolar nagrabi neko vrsto uma, še preden se v njem izoblikuje razum, in si pridobi sposojeno znanost, ki je tako rekoč le pripeta nanj in ne vrasla vanj, pri čemer ostanejo zmožnosti njegovega duha enako neplodne kot prej, le da zaradi utvare modrosti obenem postanejo dosti bolj sprevržene. To je razlog, zakaj niso tako redki učeni (pravzaprav študirani) ljudje, ki kažejo le malo razuma, in zakaj akademije pošiljajo v svet več trčenih glav kot kateri koli drugi stan obče skupnosti.

Pravilo ravnanja je torej tako: najprej je potrebno razvijati razum in pospeševati njegovo rast tako, da ga urimo v izkustvenih sodbah in njegovo pozornost usmerjamo na tisto, o čemer ga lahko pouči primerjava občutkov njegovih lastnih čutov. Od teh sodb ali pojmov se ne smemo povzpeti do višjih in bolj oddaljenih z drznimi skoki, temveč moramo dospeti do njih po naravni in uhojeni stezi nižjih pojmov, ki ga polagoma peljejo naprej; vse to pa v skladu s tisto razumsko zmožnostjo, ki jo je morala predhodna vaja nujno proizvesti v njem, in ne glede na ono, ki jo v sebi opaža ali si jo domišlja učitelj in ki jo zmotno predpostavlja tudi pri svojih poslušalcih. Skratka, učenec se ne sme učiti *misli*, temveč *misliti*; ne smemo ga *nositi*, temveč *voditi*, če hočemo, da bo kdaj zmožen *hoditi* sam.

Takšen način poučevanja terja sama narava modroslovja. Ker pa je ta v resnici posel za moška leta, ni čudno, da nastopijo težave, če

ga hočemo prilagoditi neizurjenim zmožnostim mladine. Mladenič, ki je pravkar prišel iz šole, se je bil navajen *učiti*. In zato misli, da se bo odslej *učil filozofijo*, kar pa je nemogoče, kajti sedaj se mora *učiti filozofirati*. Naj povem še jasneje. Vse znanosti, ki se jih lahko zares *naučimo*, se da zvesti na dve vrsti: na *historične* in *matematične*. Poleg zgodovine v ožjem pomenu spadajo k prvim še opisovanje narave, jezikoslovje, pozitivno pravo etc. etc. V vsem, kar je historično, tvori lastno izkustvo ali tuje pričevanje - v tistem, kar je matematično, pa očitnost pojmov in nezmotljivost dokazov - nekaj, kar je dejansko dano in potemtakem dostopno in kar je treba le povzeti. Zato se je obeh znanosti mogoče naučiti, tj. vtisniti ali v spomin ali v razum tisto, kar nam lahko kdo predloži kot izgotovljeno disciplino. Da bi se torej lahko *naučili* tudi filozofijo, bi morala ta najprej dejansko obstajati. Moralo bi biti mogoče pokazati kako knjigo in reči: glejte, tu je modrost in zanesljivo znanje; naučite se ga razumeti in dojeti, gradite v bodoče na njem, pa boste filozofi. Dokler pa mi kdo ne pokaže take knjige modroslovja, na katero bi se lahko skliceval, kot denimo na *Polibija*, kadar gre za kako okoliščino iz zgodovine, ali na *Evklida*, kadar je treba razložiti kak stavek iz matematike, vse dotlej mi naj bo dovoljeno reči, da zlorablja zaupanje obče skupnosti, kdor zavaja zaupano mu mladino s kakim domnevno že izgotovljenim modroslovjem, ki naj bi ga njej v prid domislili drugi, namesto da bi razširjal njene razumske zmožnosti in jo oblikoval tako, da bo nekoč ob večji zrelosti sposobna *samostojnega* spoznanja. Iz tistega nastane nekakšen dozdevek znanosti, ki velja za suho zlato le na določenem mestu in med določenimi ljudmi, povsod drugod pa je na slabem glasu. Prava metoda pouka je v modroslovju *zetetična*, kot so jo imenovali nekateri Stari (od *zeteîn*), tj. *preiskujoča*, in le pri bolj izurjenem umu postane na določenih področjih *dogmatična, tj. odločena*. Filozofskega avtorja, ki ga pri poučevanju vzamemo za podlago, prav tako ne smemo imeti za vzor sodbe, temveč le za povod, da bi sami sodili o njem in morda celo proti njemu. Tisto, kar si učenec želi obvladati, je namreč metoda *samostojnega* razmišljanja in sklepanja. To je tudi edino, kar mu lahko koristi, in vsa odločena spoznanja, ki jih morda pridobi skupaj z njo, je treba obravnavati kot naključne posledice, za katerih bogato obilje si mora v sebi zasaditi le plodno korenino te metode.

Če bi s tem načinom poučevanja primerjali običajno ravnanje, ki tako zelo odstopa od njega, bi se dalo razumeti marsikaj, kar sicer deluje nenavadno. Npr. zakaj ni nikakršne učenosti o rokodelstvu, čeprav je tam najti ravno toliko *mojstrov* kakor v filozofiji; in zakaj mnogi od tistih, ki so se učili zgodovino, pravoznanstvo, matematiko ipd., skromno priznavajo, da se vseeno niso naučili dovolj, da bi te znanosti sami učili, medtem ko je po drugi strani redek tak, ki si ne bi z vso resnostjo umišljal, da bi poleg svojih siceršnjih opravil zlahka predaval kako logiko, moralo ipd., ko bi se mu le hotelo ukvarjati s takimi malenkostmi. Razlog je v tem, da v onih znanostih obstaja neko skupno merilo, medtem ko ima v tej vsak svoje lastno. Prav tako bomo razločno doumeli, da je za filozofijo zelo nenaravno, da bi bila veščina služenja kruha, saj je prilagajanje blodnji povpraševanja in zakonu mode v nasprotju z njenim bistvenim ustrojem; le nuja, ki ima oblast tudi nad filozofijo, jo lahko prisili, da se ukloni formi splošne dopadljivosti.

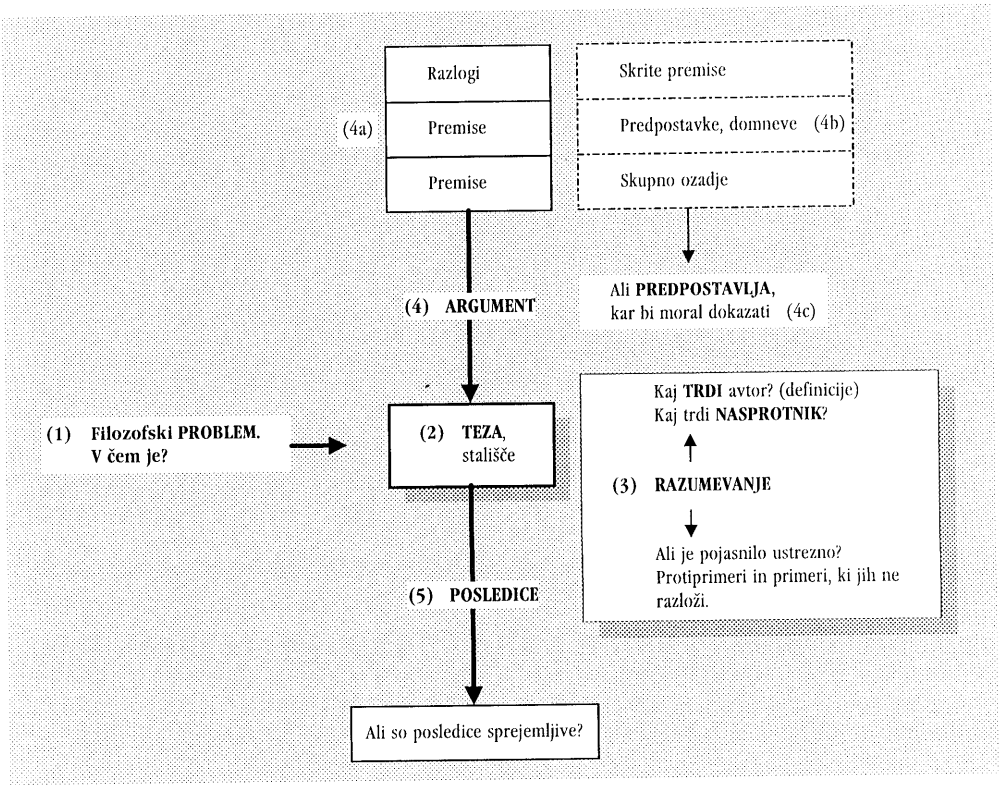
Prevedel Zdravko Kobe

Danilo Šuster

Filozofija za "začetnike"

V tem sestavku bom predstavil predlog za vstop v filozofijo, ki temelji na nekaterih osnovnih tehnikah filozofskega in kritičnega razmišljanja. Prvotni motiv je bil sestaviti zbirko napotkov za pisanje filozofskih seminarjev pri predmetu filozofija za nefilozofe, pri katerem morajo študentje izbrano filozofsko besedilo razčleniti in kritično predstaviti. Precej prepoznavna predloga so bili različni učbeniki "kritičnega mišljenja", zato predstavljena navodila najbrž niso prikladna za vsako temo in vsako filozofsko besedilo. Res pa je, da se bomo filozofskih veščin le težko naučili po nekakšni "klasični" metodi, po kateri moramo najprej preučiti grmado filozofskih knjig, preden si v lastnem prispevku (seminarju ali referatu) drznemo skromno in primerjalno povzeti zgodovinske mejnike problema, s katerim se ukvarjamo. Predstavljena navodila že od "začetnika" zahtevajo kritično razmišljanje z lastno glavo. Čeprav so napotki mišljeni predvsem kot navodila za izdelavo seminarjev, pa je, tako vsaj upam, njihova vrednost splošnejša, recimo tudi kot opora za razpravo o člankih iz revij ali kritično razpravo o neki temi. Za ponazoritev naj vam bo naslednja shema, v kateri bom posebej obravnaval oštevilčene točke. Še opozorilo: odlomki iz filozofske literature so mišljeni le kot zgledi za shemo, zato se ne držim strogih pravil citiranja.

SHEMA



1. V čem je sploh problem?

Filozofija se vedno začne kot neki "zakaj?" in "kako je to sploh mogoče?". Kot pravi Avguštin: "Vem, kaj je čas, dokler me o njem nihče nič ne vpraša, ko pa me vpraša, sem v zadregi." Tako dolgo, dokler vsaj nekega vprašanja, nekega pojmovnega neskladja sami ne "začutimo" kot problem, ki nas vleče na različne strani in sili, da začnemo razmišljati o njem, bomo ostali "zunaj" filozofije in ne bomo dojeli, v čem je njena posebnost.

V čem je značilna filozofska zadrega? Spomnimo se stare uganke o spremembi in gibanju, ki je begala stare Grke in je bila tako pomembna v zgodovini filozofije. Dejstvo je, da se stvari spreminjajo: ljudje se starajo, list je rumeni in klubi menjajo lastnike. Vzemimo samo izsek iz bivanja nekega jabolka, ki je bilo zeleno in se je pordečilo. V spremembi je nekaj istega - namreč eno in isto jabolko, ki se je spremenilo. Toda v spremembi je tudi nekaj različnega - zeleno jabolko se razlikuje od rdečega. Kako je to mogoče?

Uganka se zdi trivialna, toda bolj ko o njej razmišljamo, bolj se bomo zapletali. Na eni strani imamo nekaj, kar je kasneje dobilo ime Leibnizevo načelo: dve stvari sta identični, če delita vse lastnosti. Torej zeleno jabolko ne more biti enako rdečemu. Če pa sta to dve različni jabolki, kako lahko tedaj govorimo o spremembi ene in iste stvari? Tedaj ni spremembe. Najbolj radikalna rešitev te zadrege je tako Parmenidova: spremembe sploh ni, je samo videz, prava realnost je ena, nespremenljiva bit. Tezo o iluzoričnosti vsake spremembe in gibanja je posebej presenetljivo dokazoval Zenon s svojimi paradoksi.

Razmislek o tem problemu nam pojasni, zakaj so filozofi začeli uvajati posebno izrazoslovje in poseben pojmovni aparat. V spremembi ene in iste stvari potrebujemo nekaj stalnega in nespremenljivega, kar je "podstat" in nosilec spreminjanja: to je substanca. Tisto, kar se spreminja, pa so njeni atributi. Druga rešitev je bila, da ne gre za spremembo ene in iste stvari: zeleno jabolko in rdeče jabolko sta dve različni jabolki. Torej stvari sploh ne obstajajo kot nekaj, kar traja v času. Obstajajo samo stvari-v-trenutku, torej toliko različnih jabolk, kolikor trenutkov je napolnjenih z jabolčnim bivanjem.

Kar velja za jabolko, velja tudi za druge stvari, recimo za ljudi. "Jaz" danes ni povsem enak onemu od prejšnjega leta. Ali sem tedaj "jaz" en in isti v celotnem življenju ali pa sem sestavljen iz mnoštva svojih jazov, ki so med seboj sicer zares nekako povezani, toda vsak nastopa v lastnem trenutku? Prva rešitev nas vodi k ideji nečesa trajnega in nespremenljivega, substance, miselne substance ali duše, ki je imela tako pomembno vlogo v zgodovini filozofije.

Zgodba o enakosti in spremembi bo nastopila še nekajkrat kot klasični zgled filozofskega problema in njegovega reševanja. Filozofski problem je seveda najprej neki pojmovni problem, v tem primeru gre za pojem enakosti in spremembe. Sodobno vprašanje, ali imajo stroji lahko zavest, je očitno povezano z razumevanjem pojma "zavest", vprašanje, ali je evtanazija moralno upravičena, pa s pojmoma življenja in smrti. Pojmovnih problemov ne razrešijo dejstva o svetu - sicer bi filozofija najbrž ne bila potrebna. Dualist, ki verjame v obstoj duše kot nečesa trajnega v obstoju osebe, in monist, ki ne verjame v obstoj duševnih procesov kot nečesa, kar bi se razlikovalo od fizikalnih, se strinjata v vseh opazljivih psiholoških dejstvih. Recimo v tem, da bolj, ko preizkusno osebo "fizikalno" zbadamo, več "psihične" bolečine bo občutila. Toda ista dejstva bosta razlagala različno.

V ozadju filozofskega problema je tipično neki spor, v katerem nastopata vsaj dve stališči. Pomemben vir filozofskega spraševanja je zato nesklad, nekonsistenca med različnimi deli naše pojmovne sheme ali pa različnimi teorijami, za katere imamo, vsaj na začetku, enako dobre razloge, da verjamemo vanje.

Primer takšnega nesklada je denimo klasični problem determinizma in svobodne volje. V enem kotu svoje pojmovne mreže verjamemo v svobodo svojih izborov in odločitev. Kako bi se sploh lahko o čemer koli odločali in kako bi lahko kar koli obžalovali, če bi menili, da nismo bili svobodni, da nismo mogli ravnati ali izbrati drugače, kot smo? Toda v drugem kotu sprejemamo deterministični sistem pojasnila sveta - teističen, psihoanalitičen, fizikalen - ali pa preprosto verjamemo v horoskope. Če ne drugega, vsaj sprejemamo nekaj takega, kar je Leibniz poimenoval načelo zadostnega razloga: če se pripeti neki dogodek, je moral obstajati neki razlog, neka pojasnjevalna veriga, ki je privedla do nastopa tega dogodka, in glede na katero je dogodek nujno nastopil. Toda, če je bil ta dogodek naše dejanje, kako bi tedaj lahko ravnali drugače, kot smo? Če imamo razumno pojasnilo dejanj, imamo vzročnost, nimamo pa svobode. In če imamo pravo svobodo dejanj, je cena, ki jo plačamo za to, njihova naključnost in iracionalnost. Šele če zares razumemo to dilemo, bomo razumeli klasične filozofske rešitve, recimo zakaj Kant ločuje vzročnosti po načelu narave od vzročnosti po načelu svobode in zakaj Sartre loči človeka kot bitje po sebi od bitja za sebe.

Začetek filozofije in prvo vprašanje ob branju nekega besedila je zato vedno: v čem je sploh problem, s katerim se avtor ukvarja? Nekateri problemi ponujajo lažji vstop v filozofijo od drugih. Prav vsi imamo nekakšne moralne intuicije in pa "kartezijanske" intuicije o lastnem duševnem življenju, zato so problemi iz etike in filozofije duha začetniku morda dostopnejši. Toda to ne pomeni, da se, recimo, izza vprašanj "Ali lahko poznamo števila in če ne, ali sploh obstajajo?", "Katera ureditev družbe je najbolj pravična?", "Kako lahko kar koli zanesljivo vemo?", "Ali je lepo samo v očeh opazovalca?" ne skriva enaka radovednost in podobna zadrega kot pri vprašanjih "Kdo sploh sem?", "Ali 'jaz' obstaja?" in "Ali je evtanazija moralno upravičena?".

2. Prepoznavanje avtorjevih stališč

Nekaj lahko povemo o neki knjigi ali članku le, če najprej sploh razumemo, kaj avtor trdi in kakšna stališča zagovarja. Prepoznavanje tez in avtorjevih odgovorov na začetni problem še malo ni preprosto, čeprav nanj običajno pozabimo. Gre za sposobnosti preoblikovanja, povzemanja in izločanja bistvenega, ki jih tu ne bom podrobno obravnaval, so pa prvi pogoj za vsako naslednjo stopnjo v razumevanju in kritičnem razmišljanju. Za zgled naj navedem naslednji (malo prirejen) odlomek iz Schopenhauerjevih Parenez in maksim:

Najvišje dobro, h kateremu stremimo, je sreča. Sreče pa ne dosežemo tako, da stremimo po ugodju, ampak da se izogibamo bolečini. Kot pravi Aristotel: Pameten človek ne stremi k stanju zadovoljstva, ampak k stanju brez bolečin. Če je celo telo zdravo, razen enega samega bolečega mesta, potem se ne zavedamo zdravja celega telesa, ampak je naša pozornost nenehno usmerjena na bolečino, ugodje celotnega življenjskega občutja pa izgine. Bolečine (prepreke) se zavedamo neposredno, ugodja pa ne. Užitek je in ostane negativen, bolečina pa je pozitivna. Vsako ugodje je le v odstranitvi te prepreke in je zato zelo kratkotrajno. "Živeti srečno" pomeni živeti manj nesrečno.

Vprašanje za vajo iz razumevanja pa je: kaj so glavne teze in kaj misli avtor, ko pravi, da užitek je in ostane negativen, bolečina pa je pozitivna?

3. Razumevanje v prostoru alternativ

Reševanje pojmovnih problemov temelji na nekaterih osnovnih pravilih pojmovnega dela - rokovanju z definicijami in posplošitvami ter obvladovanju enostavnih argumentativnih tehnik. Temeljna značilnost obeh tehnik pojmovnega dela pa je nekaj, kar bi najlaže poimenoval razumevanje v prostoru alternativ. Teza ali stališče, ki nastopa kot predlog za

rešitev filozofskega problema, je neka značilna pojmovna posplošitev, ki nastopa v obliki definicije - predlog za uporabo nekega pojma ali poročilo o njegovi pravilni uporabi. Definicija ali pojmovna posplošitev pa ne "visi" v zraku, ampak ima filozof zanjo običajno neke razloge, s katerimi jo zagovarja. Ker preprosta dejstva o svetu ne rešijo filozofskih sporov in problemov, bodo razlogi nastopali kot argumenti za neko stališče ali pa kot sklicevanje na našo intuicijo o nekaterih pojmih.

Če na prvi stopnji "razumevanja" zgolj iščemo avtorjeve teze in jih povzemamo s svojimi besedami, jih na drugi začnemo urejati in kritično ocenjevati. Prva tehnika v tem postopku je iskanje definicij filozofsko zanimivih pojmov. V sodobnih etičnih razpravah, denimo v dnevnem tisku, naletimo na naslednji spor:

Evtanazijo je treba prepovedati.
Nesprejemljivo je, da zdravniki morijo svoje paciente.
Evtanazija je v nekaterih primerih dopustna.
Zdravnik ima pravico skrajšati trpljenje neozdravljivo bolnemu človeku.

Zagovornik in nasprotnik predstavljata svoje razloge za stališče, ki ga branita, toda očitno je jedro spora v tem, da jima evtanazija pomeni različni stvari. Gre za spor o definiciji. Že Platon nas je poučil, da je iskanje definicij filozofsko zanimivih pojmov in natančna oznaka njihovih pomenov eden najpomembnejših filozofskih postopkov. V podrobnejši opis vseh tehnik rokovanja z definicijami se ne bom spuščal, opozoril bom le na eno od glavnih, z njimi povezanih orodij kritičnega mišljenja. Utilitarist v etiki, recimo, pravi:

Moralno pravilno je storiti tisto, kar prinese, v vsaki okoliščini, največ sreče največ ljudem.

Ali ima prav? Odgovor je očitno odvisen od tega, ali obstajajo moralno pravilna dejanja, ki ne prinesejo v vsaki okoliščini največ sreče največ ljudem. Definicija in filozofsko zanimiva teza je običajno neka pojmovna posplošitev, ki jo zares razumemo šele, ko si poskušamo zamisliti protiprimer, okoliščine, v katerih je posplošitev napačna.

Posebnost filozofskih problemov je, da ne poznajo enega samega odgovora. Zato je za pravo razumevanje avtorjevega stališča nujno poznavanje nasprotnih tez o istem problemu. Spremembo lahko pojasnjujemo, tako da rečemo, da je le navidezna, tako da uvedemo substanco, ki ostane nespremenjena, ali pa s trditvijo, da stvari ne trajajo v času, ker so dejansko samo "razrezane" stvari-v-trenutku. Lahko smo prepričani o združljivosti svobode in determinizma, lahko pa o tem dvomimo, toda dokler ne poznamo obeh stališč in razlogov, ki stojijo za njima, se naše prepričanje ne razlikuje od prepričanja ljudi v srednjem veku, da obstajajo čarovnice. Postavitev teze v prostor alternativ, v prostor močnega in drugačnega je tako najprej predpogoj za pravo razumevanje, hkrati pa začetek samostojnega razmišljanja. Iskanje protiprimerov je že prvi lastni prispevek in, če se z avtorjem ne strinjamo, začetek gradnje lastnega stališča - ene od možnosti v prostoru alternativ, ki jih odpira začetni problem.

V odlomku iz Schopenhauerjevih "Parenez in maksim" sta očitno najzanimivejša pojma "sreča" in "najvišje dobro", njuna medsebojna zveza in njune definicije.

Najvišje dobro, h kateremu stremimo, ni sreča.

Najvišje dobro, h kateremu stremimo, je sreča.

Srečo dosežemo tako, da stremimo k ugodju.

Srečo dosežemo tako, da se izogibamo bolečinam.

S temi stališči in definicijami je začrtan neki prostor alternativ. Z lastnimi intuicijami, primeri in protiprimeri mora v njem vsak sam poiskati svoje mesto.

K razumljivosti avtorjevih stališč prispeva tudi navajanje zgledov zanje, zato sta naslednji podvprašanji: (i) Ali so navedeni zgledi za

dano tezo (teorijo)? (ii) Ali je teorija (teza), ki jo avtor brani, ustrezna - ali pojasni vse, kar bi morala pojasniti, in ali obstajajo primeri, ki bi jih morala pojasniti, pa jih ne? Če denimo avtor v ontologiji zagovarja tezo, da je vse, kar biva, le razpored osnovnih fizikalnih delcev, potem mora s svojo teorijo pojasniti tudi bivanje števil, umetniških del in naših življenjskih pričakovanj.

4. Zakaj naj bi avtorju sploh verjeli - kakšni so njegovi argumenti?

Pozni Wittgenstein, ki pravi, da "filozofski problemi nastanejo takrat, ko jezik sanja", je verjel, da bodo s pojasnilom uporabe ključnih pojmov izginili vsi filozofski problemi. Nekateri nemara so in nekateri nemara še bodo, toda najprej se moramo dogovoriti o uporabi pojmov. Z odkritjem dveh različnih definicij, ki stojita v ozadju spora o moralni utemeljenosti evtanazije, problem še ne bo izginil. Naslednje vprašanje bo, kakšni so razlogi za neko definicijo. Vsaka od strani bo zgradila določen argument za svojo opredelitev in v njem povezala svoje razumevanje osnovnih etičnih načel in pojmov.

Star filozofski ideal je, da bi videli celoten univerzum močnih trditev v vseh njihovih medsebojnih zvezah in medsebojnih odnosih nasprotij in izpeljav. Lokalna uresničitev tega ideala je argument, s katerim avtor brani svoje stališče in je njegov odgovor na vprašanje, zakaj naj bi mu sploh verjeli. Filozofsko besedilo nam ponuja neko stališče, o katerem nas skuša njegov zagovornik racionalno prepričati. Četudi navaja za razlog svoje teze samo intuicije ali neko posebno izkustvo, gre še vedno za utemeljitev, ki ima obliko: če sprejmeš te in te intuicije ali takšna in takšna izhodišča kot premise (in razlog za njihovo sprejetje je, da so resnična, samoumevna, morda samo plavzibilna ali boljša od drugih), potem moraš, če si racionalen, sprejeti takšne in takšne zaključke. Razprave o Descartesovi filozofiji si, denimo, sploh ni mogoče predstavljati brez razprave o njegovem slavnem argumentu iz Meditacij:

In čeprav morda imam telo, ki je zelo tesno združeno z mano, je vendar - ker imam na eni strani jasno in razločno idejo samega sebe, kolikor sem samo misleča, ne razsežna stvar, in na drugi strani jasno idejo telesa, kolikor je telo zgolj razsežna, ne misleča stvar, je torej gotovo, da sem v resnici različen od svojega telesa ...

Prepoznavanje zaključkov in premis, analiza in ocenjevanje argumentov, s katerimi filozofi utemeljujejo svoja stališča, razločevanje pravih argumentov od zmot in varljivih sklepanj, temelji na vrsti tehnik in metod, ki jih v tem sestavku ne morem posebej obravnavati. Tudi tu je ena od osnovnih kritičnih tehnik iskanje protiprimerov - ali je mogoče, da so premise resnične, zaključek pa napačen? Če da, tedaj imamo v rokah nekaj, s čimer lahko začnemo spodbijati zaključek (čeprav sam obstoj protiprimera ne zadošča vedno, da bi ovrgli neko argumentacijo). Pri Platonu (v Državi) recimo beremo:

Če duše ne uniči nobeno zlo, ne njej lastno ne tuje, potem je večna. Torej je duša nesmrtna, saj je (kot to sledi iz tega in tega ...) ne uniči nobeno zlo.

Očitno je mogoče, da so premise ("če duše ne uniči nobeno zlo, potem je večna"; "duše ne uniči nobeno zlo") resnične in zaključek ("duša je nesmrtna") napačen. Duša bi lahko bila večna in pri tem obstajala tako kot število tri ali kot nekakšen kip; tega načina bivanja pa kljub večnosti obstoja ne bi opisovali kot "nesmrtnost". Še bolj učinkovita je uporaba protiprimerov pri argumentih po analogiji, vzemimo kar klasični kozmološki dokaz, katerega obravnavo prepuščam bralcu:

Lepa in dobro narejena hiša ne more nastati sama od sebe, ampak mora imeti "stvarnika", inteligentnega načrtovalca in graditelja. Kozmos je podoben lepi in dobro narejeni hiši. Torej mora tudi svet kot celota imeti inteligentnega načrtovalca in graditelja.

Naslednje kritično vprašanje je iskanje skritih premis in predpostavk, na katere se avtor pri dokazovanju opira. Če nekdo recimo zagovarja možnost posmrtnega življenja, predpostavlja, da obstaja nekaj, kar živi po smrti. Ker to, domnevno, ni telo, ki razpade, je edini kandidat duša, torej zagovor posmrtnega življenja predpostavlja resnico dualizma (obstoja različnih substanc, duševne in telesne).

Razlogi za neko stališče pa ne nastopajo vedno le v klasični obliki kot premise, ki podpirajo neki zaključek. Velikokrat gre za miselne poskuse, s katerimi preverjamo trdnost pojmovnih posplošitev in ocenjujemo konsistenco svojih stališč. Različne pasti v pojmu spremembe in enakosti recimo lepo razberemo iz stare miselne uganke o Tezejevi ladji. Vzemimo, da je bila zgrajena po načrtu N iz lesenih desk. Ladja uspešno plove, potem pa nekega dne zamenjajo eno od obrabljenih desk za plastično. Gre za zelo majhno spremembo v bivanju neke ladje, gotovo pa je po zamenjavi ene od desk še taka kot pred zamenjavo. Naslednji teden zamenjajo še eno desko. Še vedno gre za izvorno ladjo, saj zamenjava dodatne deske gotovo ne spremeni njene identitete. In potem zamenjajo še eno desko in še eno in tako naprej, dokler recimo v dveh letih ne zamenjajo VSEH desk. Tezejeva ladja je zdaj vsa iz plastike. Ali je enaka oni na začetku? Recimo še, da je nekdo zbiral stare deske, ki so jih zamenjevali, in je po dveh letih iz vseh "odpadkov" po starem načrtu N sestavil "novo" ladjo. Katera ladja je zdaj Tezejeva? Plastična ali lesena? In recimo, da je kapitan izvorne ladje prisegel, da bo, če se njegova ladja potopi, potonil skupaj z njo. In recimo še (miselni izleti so zastonj!), da trčita plastična ladja in tista, sestavljena iz odpadnih desk. S katero naj potone kapitan?

Vseh razsežnosti zgornjega miselnega poskusa (opisanega v različici ameriškega filozofa Rodericka Chisholma) ne morem obravnavati, oglejmo si le značilno filozofsko izpeljavo, ki bo temeljila na njem. Ena in ista stvar ne more biti ali postati identična dvema stvarema - to je jedro pojma identitete. Prav tako se zdi, da je Tezejeva ladja na začetku nekaj drugega kot plastična ladja na koncu. Ker se je to zgodilo po majhnih korakih, mora biti napaka v zamisli, da majhni koraki, zamenjava ene deske, ohranjajo identiteto. Torej da zamenjava ene deske spremeni eno ladjo v drugo. Ker pa gre pri poskusu za znani problem - kako je mogoča sprememba istega, bo filozof z njim dokazoval, da običajne stvari ne trajajo v času in se ne spreminjajo, to, kar imenujemo sprememba istega, je nekakšna zamenjava, obstaja samo ladja-v-trenutku-ena in je nekaj drugega kot ladja-v-trenutku -dva.

Ena od kritičnih tehnik, povezanih z vprašanjem predpostavk in skritih premis, je vprašanje, ali avtor predpostavlja, kar bi moral dokazati. Kitajski filozof nam pravi:

Ni takšne stvari, kot je védenje, ki se ga ne da prenesti v prakso. Takšno znanje sploh ni znanje.

Filozof nas prepričuje, da ni znanja, ki se ga ne da prenesti v prakso. Kot razlog, premiso, pa nam ponuja trditev, da znanje, ki se ga ne da prenesti v prakso, sploh ni znanje, torej ne obstaja (kot znanje). Gre za napako sklepanja v krogu, ki nastopa v vrsti različic in nas vodi k problematiki razlikovanja med pravimi argumenti in zmotami.

Lepa vaja za razmislek o predpostavkah in sklepanjih v krogu je značilno dokazovanje zagovornikov obstoja posebnih psihičnih fenomenov in energij. Ključni preizkusi, ki naj bi potrdili obstoj takšne psihoenergije (premikanje predmetov, ugibanje, kaj misli oseba v sosednji stolpnici, ipd.) pred skeptičnim znanstvenim avditorijem, se v splošnem ne obnesejo. Znanstveniki zato sklepajo, da takšne psihoenergije ni. "Psihoenergetiki" pa trdijo, da so eksperimenti propadli zato, ker so bili z znanostjo obremenjeni opazovalci kritično naravnani in so ustvarjali negativno energijo, ki je izničila učinek njihove pozitivne energije.

Obvladovanje argumentativnih tehnik pa ni pomembno le za razumevanje filozofskih besedil, ampak tudi za oblikovanje lastnih stališč o vsakdanjih in malo manj vsakdanjih problemih sodobnega sveta. Za zgled iskanja napak naj bo sumljivo dokazovanje, nad katerim se zgraža Stephen Jay Gould v zbirki esejev *Eight Little Piggies* (Penguin 1994, str. 46-47).

Denimo, da izgubimo eno od živalskih vrst. Kako slabo je sploh to? "Velika izginotja so v paleontologiji nekaj vsakdanjega," pravi harvardski paleontolog Stephen Gould. Najobsežnejše je nastopilo pred približno 250 milijoni leti, ko je izginilo okoli 96 odstotkov vseh vrst. Med znanstveniki prevladuje prepričanje, da so današnje vrste le majhen del tistih, ki so kadar koli obstajale, morda manj kot odstotek. To pomeni, da je izumrlo več kot 99 odstotkov vseh vrst, ki so kadar koli živele ... Čeprav je že toliko vrst izumrlo, pa g. Gould in paleontolog Jack Sepkoski pravita, da se je dejansko število živih vrst v času povečalo. Ekološke niše, ki jih "izprazni" izumrtje, omogočajo pospešen razvoj novih vrst. Zgodovino evolucije, kot je videti, zaznamuje na milijone izginotij vrst, a jim sledi kasnejše povečanje njihovega števila. Ko skušamo ohraniti tiste, ki so danes na robu propada, morda samo izgubljamo čas, trud in denar za živali, ki bodo sčasoma izginile, ne glede na vsa naša prizadevanja. (*Konec rdečih veveric? Morda je to še bolje za Mater Naravo!* Michael Copeland, Wall Street Journal, 7. 6. 1990)

5. Kakšne so posledice?

Recimo, da sprejmemo nazor, po katerem ni časovnega trajanja ene in iste stvari. Tudi mi, kot ljudje, se v času spreminjamo, torej smo sestavljeni iz neskončnega zaporedja "jazov", ki so v ustrezni relaciji (morda en "jaz" povzroča drugi "jaz"?). Vzemimo, da sprejemamo tudi moralno načelo: skrbi za svoje bližnje. Toda, če zagovarjamo zgornji pojem osebe, kdo nam je tedaj bližji in za koga moramo bolj skrbeti: neki "jaz", ki sicer ni ravno "naš", vendar nam je blizu, je v istem času in v relativno istem prostoru kot naša trenutna časovna rezina, ali pa neki "jaz", ki je menda "naš", vendar je od našega trenutnega "jaza" zelo zelo različen (spomnimo se sebe kot dojenčka in pomislimo nase kot na starčka)? V tej perspektivi, tako dokazuje sodobni angleški filozof Derek Parfit, bomo morali temeljito premisliti, kaj pomeni ravnati se po moralnih načelih. Toda takšna perspektiva je samo izpeljava posledic nekega filozofskega stališča o identiteti in spremembi.

Prepoznavanje posledic neke teze ali stališča sodi v poglobljeno razumevanje dane teze. Iskanje posledic je iskanje novih primerov in analogij, poskus posplošitve in uporabe teorije (teze) v primerih, ko ta še ni bila uporabljena, kot nam kaže presenetljivo Parfitovo vprašanje. Razbiranje posledic pa je tudi ena od osnovnih tehnik lastnega kritičnega razmišljanja. Neki avtor nam denimo dokazuje, da smo popolnoma determinirani z dednostjo in okoljem, zato nihče nikdar ne ravna svobodno v moralnem smislu te besede. Pri takšnem stališču nas takoj zasuje znani plaz posledic:

Če ni svobodnih dejanj, tedaj nihče ni nikdar moralno odgovoren za svoja dejanja. Kako smo lahko odgovorni za nekaj, kar je bilo neogibno in kar je bilo zunaj naših moči, da bi spremenili? Toda potem nihče ni nikdar odgovoren za dejanja. Tisti, ki ga lahko kaznujemo, pa mora biti moralno odgovoren zanja. Torej nikogar ne moremo in ne smemo kaznovati za njegova dejanja.

Če so posledice nevzdržne, imamo v rokah dober ugovor proti začetni tezi. Toda tudi tu ne smemo pozabiti na prejšnje korake in naravo pojmovnega dela. Ali je res, da ne moremo biti odgovorni za nekaj, kar je bilo neogibno in kar je bilo zunaj naših moči, da bi spremenili? Ali obstaja protiprimer? Harry Frankfurt je dokazoval, da obstaja. Oseba A

denimo zelo sovraži osebo B in zato načrtuje njen umor. Recimo, da tudi C sovraži B in si želi njeno smrt, vendar želi ostati skrit v ozadju. Recimo še, da je C zelo spreten znanstvenik nevrofiziolog, ki vstavi v glavo osebe A neki (biokemični?) mehanizem, ki bi se sporožil takoj, ko bi, če bi, osebo A minila mržnja in želja po umoru. Mehanizem deluje tako, da bi osebo A spet navedel k mržnji in tako k umoru osebe B. Dejansko je oseba A sledila svoji želji in zagrešila zločin. Ali pa je tudi moralno odgovorna za svoja dejanja? Oseba A ni mogla ravnati drugače, kot je, to nam zagotavlja vgrajeni mehanizem, pa vendar bi jo vsako sodobno sodišče obsodilo. Torej smo lahko moralno odgovorni, čeprav nismo svobodni?

***

Uporaba skicirane sheme in osnovnih tehnik kritičnega razmišljanja naj bi od vsega začetka navajala k odzivanju na filozofske teze in spodbujala postavljanje lastnih hipotez in stališč, čeprav so še tako "nora". Preprosto opozorilo na osnovna pravila v navedenih navodilih (zahteva po konsistenci in sprejetju vseh posledic, jasni in enoznačni uporabi pojmov, argumentiranosti stališč) nas dokaj hitro postavi na filozofsko trdnejša tla. Nekaj pa vedno ostane kot prispevek lastnega razmišljanja - morda protiprimer avtorjevi definiciji, odkritje napake v sklepanju ali dvoumnosti nekega pojma, razkritje predpostavk, ki se jih avtor ne zaveda. Pomembna je tudi zavest o alternativah in spodbuda k zavzemanju in obrambi lastnih stališč. In ne nazadnje, morda ostane radovednost, brez katere ni filozofije in ki nas žene k razmišljanju in iskanju novih informacij, tudi o tem, kako so razmišljali tisti pred nami.

Bojan Vučko

Specialna didaktika filozofije

V četrtem letniku študija se študenti in študentke pedagoške smeri "soočimo" z zadnjim v vrsti pedagoških predmetov: v drugem letniku s psihologijo za učitelje, v tretjem s pedagogiko, didaktiko in andragogiko in naposled v četrtem s specialno didaktiko (v mojem primeru) filozofije. Predmeti v drugem in tretjem letniku so skupni za vse študente pedagoške smeri, specialna didaktika pa poteka na vsakem oddelku posebej.

Pri didaktiki filozofije me je presenetilo število študentov. Pri skupnih predmetih v drugem in tretjem letniku je velika gneča in človek se kar nekako izgubi v njej. Tu pa nas je bilo malo, navadno okrog šest ali sedem. Naenkrat si postal oseba, s katero je profesor komuniciral. "Predavanja" so bolj ali manj temeljila na pogovoru in pogostih profesorjevih vprašanjih, kar je pri nas, študentih, delovalo novo in neprijetno. Neprijetno zato, ker smo od prvega letnika fakultete oziroma sploh skozi ves vzgojno-izobraževalni proces od mladih nog vajeni poslušati, pasivno sprejemati in si zapisovati gore informacij, potem, ko si vprašan za oceno ali pri izpitu, pa jih spet zrecitirati profesorju in stvar je končana.

Mogoče bi pri drugih predmetih to še šlo, pri filozofiji pa ne bi smelo. Žal je večina predavanj frontalna - profesorjev monolog, navadno za vprašanja zmanjka časa ali pa, kar je še pogosteje, nihče od študentov nič ne vpraša. Vajeni smo biti tiho, nihče noče biti nekaj posebnega, nihče nič vprašati, da ne bi bil morda videti neumen, samo da bo predavanja čim prej konec, ker imamo še mnogo drugih obveznosti, nekaterim se mudi na cigareto.

Tudi seminarji, na katerih naj bi imeli besedo študenti, ne dosežejo prvotnega namena. Dogaja se, da tisti, ki pripravlja temo, napiše

za pol diplomske naloge besedila, ga pred drugimi prebere, profesor mogoče še kaj doda ali povpraša in seminar je končan. Nekateri profesorji pa ga imajo kar za podaljšek predavanj. Tako je študent nujno pasiven.

Pri didaktiki filozofije nas je mag. Marjan Šimenc skušal aktivirati, a je sprva naletel le na tišino. Sčasoma smo se začeli prebujati, saj smo ugotovili, da bomo morali biti kot učitelji dejavni, da bomo morali govoriti in vzpostaviti dinamiko v razredu ter bodriti učence k sodelovanju.

Glavni cilj didaktike filozofije je bil naš nastop pred dijaki v razredu, vodenje učne ure. Skozi leta šolanja smo bili ves čas del učnega procesa, doživljali smo učiteljevo delo kot učenci, zdaj pa je bila vloga obrnjena. Naenkrat smo postali učitelji. Če je bila učna ura prej nekaj mučnega in dolgega, je zdaj postala nekaj ustvarjalnega in stvar skrbnega premisleka. Spomnim se, da mi je bilo 45 minut kot učencu odločno preveč, kot učitelju pa premalo. Zdelo se mi je, da se je ura komaj dobro začela, ko je je bilo že konec.

Ko sem se postavil v vlogo učitelja, v vlogo nekoga, ki "vé", se mi je nenadoma odprl neki nov svet, nov pogled. Ugotovil sem, da stvari in teme, za katere sem mislil, da jih obvladam in so mi popolnoma jasne, še zdaleč niso take. Didaktika filozofije mi je postavila ogledalo, moral sem premisliti o vsem, kar sem slišal na fakulteti pri predavanjih, o vprašanjih, ki so si jih postavljali filozofi skozi zgodovino. Videl sem, da morajo ta vprašanja postati MOJA vprašanja. Šele tako sem se lahko postavil v vlogo učitelja. Eno je za (filozofske) probleme vedeti in o njih premišljevati, nekaj popolnoma drugega pa je to podati dijakom, jim te probleme predstaviti kot njihove.

Na predavanjih seveda nismo mogli mimo vprašanja, kako je s poučevanjem filozofije. Ali se sploh lahko poučuje? Naj učimo o filozofiji ali naj učimo filozofirati?

Mislim, da si mora na to vprašanje odgovoriti vsak učitelj sam, odvisno od tega, kaj hoče od učencev. Če pričakuje zgolj znanje dejstev, bo pač poučeval zgodovino filozofije, pri preverjanju znanja pa zahteval letnice in kraje rojstev in smrti posameznih filozofov, glavna dela in podobno. Tako bo nedvomno uril spomin učencev, ne vem pa, kako bo s kritičnim in samostojnim mišljenjem. Če namreč pogledamo učni načrt, bomo med cilji poučevanja filozofije našli tudi naslednjega: učenci razvijajo **samostojno in kritično mišljenje** ob sposobnosti za uvidenje in razvoj filozofskega problema. Ali se da to naučiti s poučevanjem zgodovine filozofije?

Drugi se bo zavzel za problemski pristop, ki je lahko zelo zanimiv, če zna učitelj prav podati problem. Medtem ko je metoda poučevanja zgodovine filozofije večinoma frontalna in so učenci pasivni, je pri problemskem načinu možnih več pristopov, učenci pa so bolj dejavni. Toda, ali je to že rešitev vprašanja, kako naučiti misliti? Ker sam pravzaprav nimam učiteljskih izkušenj, bi o tem težko sodil. Mislim pa, da sta potrebna oba pristopa, tako zgodovinski kot problemski. Kako ju uresničiti v praksi, je drugo vprašanje.

Ko smo se študenti filozofije pripravljali na nastop, smo se srečali s kopico težav. Prva je bila, da se pravzaprav še nikoli nismo znašli v vlogi učitelja. Druga je bila trema. Tretja pa, razreda, v katerem smo imeli nastop, nismo poznali in tudi razred ni poznal nas. Četrta težava je bila, da je morala biti ura zaključena celota, saj nismo vedeli, kaj učenci o neki temi že vedo in česa ne. Peta, kako iz snovi, ki je zanimala nas, izluščiti najpomembnejše in predstaviti v razredu. K sreči smo imeli kakšen mesec pred pravim nastopom predstavitev priprav pred študenti in smo s skupnimi močmi, predvsem pa s kritiko, skušali vsakomur pomagati pri pripravi ure.

Na Gimnaziji Bežigrad smo lahko prisostvovali pouku filozofije pri profesorjih Rudiju Kotniku in Janiju Kovačiču. Še posebno dragoceni so bili pogovori po uri, ko smo profesorja lahko kar koli vprašali in povedali

tudi svoje mnenje. Tudi naši nastopi so potekali na bežigrajski gimnaziji. Sam sem imel nastop v razredu prof. Kovačiča na temo Mitologija. Moram priznati, da sem imel nekaj treme, vendar so bili dijaki komunikativni in sproščeni, tako da večjih težav ni bilo. Uro sem začel z videoposnetkom filma Bogovi so padli na glavo. Ogledali smo si prvih petnajst minut filma, ki prikazuje Bušmane in jih predstavi kot zaprto in enotno skupnost z umirjenim življenjem v mitološki urejenosti. Ta red se poruši, ko pade z neba steklenica, ki jo je odvrgel pilot modernega letala.

Nato smo z dijaki na kratko ponovili in analizirali filmske dogodke. Sam sem jim zastavljal vprašanja, oni pa so prosto odgovarjali. Potem smo se razdelili v osem skupin, saj je bil razred kar številen. Vse so dobile ista vprašanja: Kako je z mitologijo danes? Ali mi hrepenimo po urejenem in harmoničnem svetu ali pa tega že imamo? Ali znanost odpravlja mit?

Moram reči, da so me odgovori malce presenetili, saj sem pričakoval, da se bosta ustvarila nekako dva tabora: eden, ki bo zagovarjal vsemogočnost znanosti, in drugi, ki se s tem nikakor ne bo strinjal. Vendar se kaj takega ni zgodilo. Vse skupine so namreč odgovarjale zelo podobno, nobena ni kazala pretiranega zagovarjanja znanosti, ampak so vse izrazile nezadovoljstvo nad današnjim stanjem. Medtem ko je eden iz skupine poročal, sem jaz pisal povzetke na tablo. Tako so imeli dijaki pregled nad delom vseh skupin. Ena skupina mi je posredovala odgovore celo v verzih.

Priznati moram, da je bila ura na koncu boljša, kot sem upal pričakovati, in da so dijaki pokazali neverjetno zanimanje za probleme mitologije in znanosti. Že na začetku tega članka sem omenil, da je 45 minut za učitelja premalo, za učence pa preveč. Tako je tudi meni zmanjkalo nekaj minut in sem "potegnil" v odmor. Verjetno bi danes izpeljal uro nekoliko drugače, vsekakor bi moral skrajšati film. Na napakah se učimo!

Mislim, da smo vsi študenti odhajali z zelo ugodnimi občutki, saj je bil nastop vsekakor dragocena izkušnja. Marsikdo je spoznal predvsem sebe, pa tudi delo z ljudmi, svoje napake in dobre lastnosti. Po vsakem nastopu smo imeli pogovor, kako se je počutil nastopajoči, kako smo ga videli sošolci in kako ga je videl profesor. Ta pogovor je bil za marsikoga neprijeten, saj je bil to neposreden feed-back početja nastopajočega, vendar je bil potreben, ker se moramo kot ljudje, še zlasti pa kot filozofi učitelji venomer vpraševati o svojem početju in ga vedno kritično analizirati, premišljevati in izpopolnjevati, če hočemo postati dobri filozofi in dobri učitelji.

Dušan Rutar

K spektakelski funkciji pouka

Sokrat, za njim pa Arkesilaj, sta od svojih učencev zahtevala, da prvi spregovorijo, šele potem sta govorila sama.

(M. de Montaigne, Eseji)

Ko sem se pred desetimi leti srečal s filozofiranjem, ki so ga avtorji posrečeno imenovali *Child Philosophy*, in ga nato skupaj z učenci in učenkami nekega tretjega razreda osnovne šole tudi "praktično" preizkusil, sem ugotovil, ne da bi to mogel tudi prepričljivo artikulirati, da pouk opravlja neko funkcijo, ki ga daleč presega, o kateri se v šoli običajno ne govori. Omenjeno je razlog, zakaj o njej le redki kaj vedo in znajo kaj povedati. Ker šola o tej funkciji nič ne ve, o njej tudi ne razpravlja, četudi je učilnica privilegirano mesto za razprave, dispute in kritične premisleke, polemike in teoretske spopade. Nemara je že ta razcep šolske ustanove, v kateri smo vsi po vrsti preživeli dobršen del naše mladosti, pomenljiv, saj v šoli običajno ni disputov: ker je bilo rečeno, da prenaša vednost, pretežno govorijo samo eni (učitelji), medtem ko je drugim (učencem in učenkam) dano govoriti samo ob posebnih priložnostih. Pa tudi takrat, ko spregovorijo, morajo paziti, kaj bodo povedali. V učilnicah se torej govori, a samo o tem, kar je predpisano. Torej je moral snov nekdo predpisati. Ta nekdo je zunaj šole, saj je šola institucija, ki zgolj prenaša vednost; sama je ne ustvarja (izvzeti moramo seveda univerzo, četudi ne brezpogojno) in tudi odloča ne o tem, kaj bo prenašala. Predpisovalec te vednosti je torej zunaj šole in je zastopnik oblasti, saj je določanje tistega, kar mora kdo početi, po definiciji oblastno dejanje.

Sklep je jasen: oblast je v šoli najprej očitna s predpisanim govorom; neposredno je torej ni, zastopa pa jo govorica. Oblastni odnosi se v učilnicah (seveda tudi zunaj njih) prenašajo in ohranjajo z govorjenjem, zato je veliko vprašanje, ali je o demokratični šoli sploh mogoče in smiselno govoriti. Zavedati se kaj pak moramo, da v demokraciji oblastni odnosi niso izvzeti.

Potrebna je bila torej izkušnja, ki ni bila strogo vpeta v okvire običajnega pouka; z eksperimentom sem z razdalje ugotovil nekaj, kar mi je bilo do tedaj prikrito: pouk je tudi oblika spektakla, prek katerega se obnavljajo in ohranjajo oblastni odnosi, če naj se zagotovi celovitost in red. Spoznanje lahko tudi posplošimo: brez načel gestalta oblasti ne bi bilo. Dovolj je nenavadno in ima tako pomembne razsežnosti, da zasluži teoretsko elaboracijo, obenem pa je tako uporabno, da je na njem mogoče graditi nekaj, kar sem poimenoval dramaturgija pouka.

Šola je nedvomno institucija, ki je vpeta v nekatere odnose z drugimi institucijami, hkrati pa se razlikuje od njih, saj je njena osnovna naloga proizvodnja in prenos vednosti. Ta je v sodobni postindustrijski in informacijski družbi vse bolj visoko cenjeno blago, šola pa zato vse bolj institucija, ki je podvržena logiki trga in menjave. To pomeni, da mora proizvajati in prenašati uporabno vednost, vednost torej, ki ima na trgu tudi dovolj veliko menjalno vrednost. S katalogi znanj ter z zunanjim in standardiziranim zaključnim preverjanjem znanja bo pojav še očitnejši, saj bo standardizirana vednost, ki bo obenem objekt želje bodočih delavcev, intelektualcev idr., zastopala oblast. Standardizirana vednost namreč nastaja na univerzi - zadnji formalni stopnici. Zgoraj torej določijo in standardizirajo izbrano vednost, nato pa se prek izpitnega sistema udejanji oblast, ki jo ena institucija s prenašanjem neke vednosti zastopa za drugo. Tako osnovna šola razvija znanje, ki je sprejemljivo za srednjo šolo, ta pa tisto, ki je sprejemljivo za univerzo. Vednost, ki ni sprejemljiva za niko-

gar, je neuporabna in neučinkovita, saj mora svoj prostor, kjer se bo artikulirala, iskati drugje (na institutih, v zasebnih založbah idr.).

Šola se po drugi strani razlikuje od vseh drugih institucij tudi po tem, da vedno znova poudarjeno razglaša svojo vzgojno funkcijo, ki je neposredno povezana z implicitno zamislijo o vsestransko razviti osebnosti. To funkcijo ji druge ustanove priznajo in jo celo zahtevajo, če verjamejo, da je ne opravlja dovolj dobro.

Prva funkcija šole je v očitnem nasprotju z drugo: če naj bodo učenci podvrženi standardiziranemu preverjanju znanja, morajo biti prav tako še pred tem podvrženi standardiziranemu poučevanju. A to je v ostrem nasprotju z idejo vzgoje, ki naj učencem in učenkam omogoči razvoj vseh njihovih zmožnosti, pa tudi z idejo o demokratični šoli, če bi nam seveda uspelo dokazati, da je lahko demokratična. Poleg tega je vzgoja projekt, ki poteka predvsem na nezavedni ravni: učitelj in učenec komunicirata na način, ki ga ne prepoznata; o njem celo nič ne vesta. Šola zato vzgaja učence in učenke, a rezultatov si ne bi smeli lastiti učitelji, saj o samoniklih vzgibih, ki so jih omogočili, praviloma nič ne vedo. Njihov odklonilni odnos do psihoanalize, katere objekt raziskovanja je prav nezavedno, to samo potrjuje, zato psihoanaliza v srednjih šolah ne more biti niti izbirni predmet.

A zaplet je, vsaj tako se zdi, zlahka rešljiv. Kaj pa, če je učinkovitost vzgoje prepoznati prav v standardiziranju pouka in izpitnega sistema? Javna šola dobi tako mesto, ki gre sicer javnemu mnenju: nikjer ga ni, a se nanj nenehno sklicujemo. Res je, da empirično nikjer ne obstaja, a ima vseeno empirične učinke: ti pa nastanejo, če ljudje tako verjamejo v javno mnenje, da ga delegirajo drug na drugega. Posamezniki in posameznice so tako drug za drugega zastopniki javnega mnenja in prav njihovo verovanje proizvaja empirične učinke. Enako je z vednostjo, ki jo prenašajo javne šole: nastaja tako, da ljudje vanjo verjamejo. Najprej verjamejo učitelji, nato pa še učenci in učenke, saj verjamejo učiteljem. Prenos vednosti je zato *ipso facto* tudi vzgoja, ki jo omogoča transferni odnos do učiteljev, zato ni mogoče reči, da šola ne vzgaja. Morda tega ne počne tako, kot bi nekateri radi, a z vzgojo so vedno problemi: kljub standardizaciji se njeni rezultati radi izjalovijo in izmuznejo nadzoru. Nemara je zelo praktična zadeva, vendar ima etično razsežnost, zato bi tudi praktiki sem in tja morali vstopiti v hram filozofije in v palačo vednosti. Ne zato, da bi si napolnili pehar uporabne vednosti, temveč da bi dobili vpogled v lastno uporabno vednost in v ekonomijo, ki jih vodi v vzgojnem procesu. Vzgajati je namreč mogoče preveč, prav to pa je dejavnik, zaradi katerega lahko prehitimo vzgojne učinke. Pravi problem vzgoje ni v tem, da vzgojitelji vzgajajo premalo, ampak da hočejo vzgajati preveč.

Funkciji šole, ki smo ju omenili, sta zato močno povezani še z dvema prvinama, ki nam bosta pomagali razviti koncept dramaturgije pouka. Prva funkcija šole (prenos vednosti) je neposredno povezana z oblikovanjem družbenega polja in identitete ljudi, kajti vednost je najprej niz interpretacij sveta; torej je šola močan dejavnik pri oblikovanju resničnosti in medsebojnih odnosov, saj je kraj, kjer se nekatere interpretacije sveta nenehno obnavljajo in dobivajo videz naravnosti, večnosti in nespremenljivosti. Druga funkcija (vzgoja) pa je prav tako neposredno povezana z etiko, ki od vzgojitelja zahteva kritičen premislek delovanja in distanco do vzgibov, ki ga silijo v vzgojo.

Poskusimo zdaj začrtati dramaturške koordinate pouka, kot so se nam razkrile pri dolgoletnem delu v vzgojnih in izobraževalnih ustanovah.

Nemara bi morali naprej opozoriti na historično in materialistično dialektiko, ki nas opozarja, da ne smemo prehitro zavrniti možnosti razvoja neke ideje v empirični praksi. Natančneje to pomeni, da npr. ideja o

demokratični šoli (ali učencem prijazni šoli, kot je danes v modi) nikakor ni povsem nesmiselna: enako velja za idejo o pouku kot obliki spektakla. Šola je demokratična, pač glede na vsakokratne zgodovinske možnosti (prav tako je vedno prijazna do učencev), obenem pa je oblika teatra ali gledališke predstave, v kateri je opazna predvsem teorija resnice, ki jo zastopajo učitelji.

Ta teorija pravi, da obstaja objektivna resnica, kar bi z Lacanom lahko zapisali kot $\forall x \,.\, \Phi x$ (za vsak x velja funkcija Φx. Pogoj te univerzalnosti je seveda izjema, za katero funkcija Φx ne velja, ali kot zapiše Lacan ($\exists x \,.\, \overline{\Phi x}$). Učitelji, ki zastopajo korespondenčno teorijo resnice, trdijo, da poleg vseh mogočih subjektivnih resnic obstaja tudi resnica, ki ni obremenjena s subjektivnostjo - objektivna resnica, katere zastopniki so sami. To je tudi vzrok njihovega ravnanja v razredu: če je resnica, ki jo sami prenašajo, objektivna, jo morajo učenci molče in brezpogojno sprejeti in obnoviti, ko učitelj zahteva. Naj pri tem pripomnimo, da se, ko od njih zahteva natančno obnavljanje resnice, zaveda, da mora zmagati na ravni označevalca; med učiteljem in učencem ni realnega, empiričnega boja s pestmi, ampak poteka v označevalcu in za označevalce. Zato se učitelji, ki praviloma in celo skoraj brez izjeme zagovarjajo teorijo objektivne resnice, resnice torej, ki ni odvisna od označevalcev in izjav o njej, znajdejo v paradoksalnem položaju. Po eni strani morajo učenci sprejemati njihovo resnico, saj učitelji verjamejo, da je objektivna, po drugi strani pa se ti bojujejo za označevalce (učenci morajo na izpitu pripovedovati, kar je njim že povedal učitelj). Če se učitelji ne bi oklepali ideje o objektivni resnici, tudi ne bi silili učencev k standardiziranim, tj. vnaprej določenim odgovorom na vprašanja: vedeli bi namreč, da je Lacan zapisal še drugo, tj. žensko funkcijo, ki gre takole: $\overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$ (ne obstaja x, za katerega ne bi veljala funkcija Φx), kar pomeni, da ni nobene resnice, ki bi bila lahko izjemna, tj. objektivna, saj za vsako velja funkcija Φx, ki je funkcija kastracije. Velja tudi, da resnica nikoli ni cela, tj. da vse partikularne resnice, ki jih človek lahko artikulira, nikoli ne tvorijo celote, saj ni izjemnega, od njih neodvisnega mesta, ki bi jih povezalo v celoto.

Empirično gledano je posledica prejšnje ugotovitve o statusu vednosti tale: vedno se bo neka vednost uveljavila kot izjemna, objektivna, absolutna. Ta status pa lahko pridobi šele v ideološkem boju, saj družba, v kateri človek edino lahko živi, ni cvetlično in brezkonfliktno polje. Prav nasprotno, empirična resničnost je ideološko polje, na katerem potekajo spopadi za oblast in izjemna mesta. Šola je v tem ideološkem spopadu v privilegiranem položaju, saj morajo vsi državljani in državljanke vsaj skozi osemletko, zato je Althusser ni naključno razglasil za vladajoči ideološki aparat države.

Resnico torej proizvajamo z govorjenjem, zato je boj v označevalcu tako zelo pomemben: zmaga namreč utrdi tisto resnico, ki smo jo zagovarjali. Objektivna postane zato, ker za njo stoji moč, s katero se ohranja. Zaradi moči, ki je institucionalizirana, dobimo vtis, da npr. šola zgolj "prenaša" vednost oziroma resnico na učence. A je prav narobe: v šoli se prenaša resnica zato, ker se je že vnaprej odločilo, kaj resnica je (v učbenikih, na ministrstvu, zavodu za šolstvo, v parlamentu itd.). To, kar velja za resnico, se nato nevprašljivo prenaša v glave učencev. Nujno je tudi, da se nenehno poudarja potreba po njihovi vzgoji, saj se lahko uprejo administrativno določeni resnici. Vzgoja je zato samo priročen postopek za zatiranje ali zmanjševanje možnosti upora.

Oglejmo si zdaj, ko smo nabrali dovolj prvin, koordinate koncepta o dramaturgiji pouka. Ker smo omejeni s prostorom, si bomo ogledali le dve. Prva se nanaša na koncept poučevanja, druga pa na koncept jaza, o katerem vedo sicer veliko povedati sodobni

egopsihologi.

***

Dramaturgija pouka je najprej poučevanje, v katerem se klasična učiteljeva vloga dodobra spremeni. Učitelj dramaturg ni več nosilec objektivne resnice, ampak zastopnik vednosti in uma. Ker ve, da resnica ne obstaja drugače kot razpršena v vednosti, pri pouku ne skuša ustvariti vtisa, da vse ve (tudi tisto nemogoče, kar naj bi bilo onkraj označevalcev, tj. objektivno resnico), čeprav je prav učenčevo verovanje v ta onkraj neposredni in nujni pogoj poučevanja. Učitelj mora vedeti vsaj to, da je vednost shranjena v arhivih govorice, ta pa je hkrati vez med njim in učencem. Ko govori, se dogaja predvsem dvoje: oblikuje se neki tip medsebojnih odnosov, interpretacija sveta, ki je lastna njegovemu govorjenju, pa oblikuje svet, o katerem govori. Ker ne more vedeti, kakšen svet ustvarjajo njegove izjave (zato tudi ne more vedeti, kakšni medsebojni odnosi se ustvarjajo med njim in učenci oziroma učenkami), mora z refleksijo svojih izjavljalnih mest dognati resnico lastnega početja. Zato nikoli ni objektivna, je pa vselej resnica našega govorjenja in delovanja.

Doslej smo ugotovili, da obstajata dve ravni pouka: prva je formalna in določena z učnim načrtom, didaktiko in pravili vzgojnega delovanja, druga pa s transferjem, iluzijami in fikcijami, verovanjem in vednostjo.

Prvo raven pouka vzpostavlja predvsem učiteljev odnos do učenca. Ta se mora podrediti disciplini, ki jo zahteva učitelj, ali natančneje, katere zastopnik je učitelj. Brez podreditve seveda ni svobode, o tem danes čivkajo že vrabci, vendar bi morali paziti predvsem na tole: učenci, ki se podredijo neki disciplini, tvegajo, da zaradi narave podreditve ne bodo uporabljali svojega uma, zato bo posledica njihova nedoletnost. Podreditvi mora vsekakor slediti uporaba uma, ki lahko problematizira tudi samo podrejanje. Učenec, ki bi uporabljal um, bi silil k enakemu delovanju tudi učitelja, zato bi tak pouk upravičeno imenovali umno utemeljen pouk.

Drugo raven pouka vzpostavlja predvsem učenčev odnos do učitelja. Učinek takega odnosa je takojšen in zelo razviden: če učenec ali učenka ljubi svojega učitelja, bo ta dobil status avtoritete, sicer pa ne. Učiteljeva avtoriteta zato ni toliko odvisna od njegovega delovanja in ni utemeljena v njegovi vednosti, veliko bolj je odvisna od tega, ali ga bodo učenci prepoznali za ljubezni vrednega. Nektar vednosti bodo zato posrkali samo, če bodo brezpogojno ljubili svojega učitelja, a zaslug za to ljubezen si ne bi smeli lastiti učitelji.

Iz tega razmišljanja smemo skleniti tole: učitelji so proizvod učenčeve ljubezni in ne narobe. Njim pa ni treba ljubiti učencev; zadošča že, da se držijo svoje naloge, ki je v tem, da kot zastopniki uma in vednosti opravljajo svoje poslanstvo – problematiziranje vednosti. Ker vsakdo nekako obstaja v svojem delu, kot je pred stoletji v *Esejih* pripomnil M. de Montaigne, se bo učitelj prepoznal kot učinek učenčeve ljubezni, učenec bo rezultat delovanja uma, to pa bo posledica učiteljeve ljubezni do uma. Ne gre torej toliko za to, da učitelj ljubi svoje učence, dovolj je, da ljubi um, vse drugo bo steklo kar samo. Cilj poučevanja ne bo več prenašanje vednosti, temveč učenčeva ljubezen do uma, do katere bo prišel prek ljubezni do učitelja. Bolj ko si bo ta prizadeval ljubiti svoje učence, manj bo ljubil um in manj bo verjetnosti, da bodo učenci kdaj prenehali biti nedoletni. Vzgoja je nujni stranski rezultat učiteljeve ljubezni do uma in ljubezni učencev do učitelja, torej se mu ni treba truditi, da bi jih vzgajal, saj se vzgajajo sami prek ljubezni do njega kot zastopnika uma.

Ker nas je bog obdaril s sposobnostjo za razsojanje, nadaljuje Montaigne, se moramo občim zakonom življenja podrediti svobodno in prostovoljno, tj. z mišljenjem. Samo tako bomo tudi ostali svobodni ljudje, sposobni ljubiti druge. Učitelj namreč ne ljubi svojih

učencev, če jim, tako različnim po duhu, vsem enako prenaša isto lekcijo, zato se tudi ne bi smeli čuditi, pravi Montaigne, če bo njegov pouk rodil sad samo pri dveh ali treh učencih, saj je dokaz slabe prebave, če smo hrano izločili v enaki obliki, kot smo jo sprejeli. Učitelj bo učenca najbolj ljubil takrat, ko bo zastopal um, in tudi učenec bo ljubil svojega učitelja šele tedaj, ko bo zastopal um. Um je med obema, hkrati pa je ozadje, na katerega se lahko sklicujeta.

Sklenimo: dramaturgija pouka najprej pomeni, da mora učitelj zamenjati enega - izjemo (boga in/ali objektivno resnico) za um kot ne-cel.

Druga koordinata dramaturgije pouka se nanaša na prepričanje, da je tako v učitelju kot učencu psihična instanca, ki se ji reče ego, in da je avtonomna.

S problemom ega se je Lacan ukvarjal zlasti v prvih dveh seminarjih sredi 50. let tega stoletja. Razvil je dovolj prepričljiv koncept o fazi zrcala (zanimivo je, da originalnega besedila iz leta 1936, v katerem je Lacan prvič predstavil svoj koncept, ni) in njeni vlogi pri oblikovanju ega, da lahko brez zadržkov zapišemo tole: ego je po svoji (imaginarni) naravi zaljubljen v gestalt, zato ga zanima predvsem vtis celovitosti in sklenjenosti, občutek ekstaze in enosti. Zelo se tudi zavzema za odpravo svoje razcepljenosti in jo vztrajno skuša vsaj zanikati.

Glavno vlogo v šolskem spektaklu igra ego - zanima se za objektivno, celovito, urejeno šolsko polje, ki naj bo paša za oči. Spektakel zato ni samo v objektivnem govorjenju, temveč tudi v načinih urejenosti šolskega polja (razporeditev ur, dolžina pouka, opremljenost učilnic itd.). Urejenost pa je vedno narejena za pogled, ki naj v njej najde zadovoljstvo, medtem ko mora morebitne pomanjkljivosti skušati odpraviti ali sankcionirati. Šola zato ni toliko prizorišče tekmovalnosti med učenci in učenkami za ocene in prestiž: mnogo bolj je kraj, kjer se eni in drugi trudijo napraviti vtis za točno določen pogled. Spektakel je namreč prav prizor, narejen za ta pogled, zato so prizadevanja učiteljev in učencev konvergentna.

Kljub temu da je spektakel zanimiv in celo nenavaden, je v njem običajno mogoče prepoznati logiko konvergence, kar je spet v ostrem nasprotju z zgoraj prikazanima funkcijama šole (vzgoja in izobraževanje).

Kant je bistvo vzgoje postavil povsem drugam: vzgoja je način, s katerim naredimo iz divjega otroka kozmopolitskega človeka prihodnosti. Spektakel ima v tej luči čisto drugačno dramaturgijo, kot tisti, o katerem smo razpravljali doslej. Dramaturgijo pouka zato razumemo predvsem kot obliko nenavadnega spektakla, ki ni narejen za pogled, ampak za um.

Dramaturgija, ki je narejena za um, ima tri osnovne koordinate: *ironijo, metaforo in igro.*

Ironija je način, ki nam pove, kakšen je naš odnos do lastnega ega. Po eni strani se ga lahko oklepamo, če verjamemo v njegovo avtonomnost, zrelost in sposobnost za holistični pogled na svet. Po drugi strani pa je naš odnos do ega nadindividualen. To pomeni, da njegovega mesta ne prepoznavamo v posamezniku, osebi ali osebnostni strukturi, temveč v simbolnem Drugem. Ironija je zato predvsem v spoznanju, da je ego odtujen od samega sebe in da je samemu sebi tujec. Je tudi notranje razcepljen, zato je njegovo delovanje vedno teatralično, saj si oblači nove in nove kostume, da bi bil videti nerazcepljen, normalen, celovit, prilagojen in imeniten itd. Ironija zato ni samo distanca do samega sebe; je tudi zadržek do vsake vloge, ki smo jo pripravljeni sprejeti. Biti ironičen zato pomeni, da se zavedaš logike in funkcije igre, v kateri igraš različne vloge. Samo z ironijo kot obliko samozavedanja je mogoče zajeziti lastno narcističnost in brezsrčnost, zato predstavlja tudi enega osnovnih pogojev za solidarnost in strpnost do drugačnosti. Paradoksalna narava pa ji kljub vsem prizade-

vanjem ne dovoljuje, da bi postala modna usmeritev oziroma množično gibanje. Ironija je namreč tesno povezana z logiko metafore, ki smo jo prepoznali kot drugo dramaturško koordinato pouka.

Resnica je metaforična. Torej lahko zagovarjamo različne resnice, a iz njih ne bomo nikoli skovali vseobsežne resnice. Njena metaforičnost je podobna nenavadnemu gibanju drobnega kolibrija, ki ne more mirovati, a za to potrebuje veliko energije, veliko hrane. Izčrpava se, vendar hrana nenehno priteka. Njegova negotovost je, da ne ve, ali bo še dobil dovolj hrane, da bo preživel, vendar zato ne neha letati. Ko je ne bo več dobil dovolj, bo umrl in njegovo življenje bo videti kot eno samo nemirno, a čudovito gibanje. Ker je resnica metaforična, je njeno gibanje sposobno ustvariti delto Mississippija, a le redki so, ki so se njenemu silovitemu in nemirnemu gibanju sposobni podvreči. Tisti, ki imajo dovolj poguma, so raziskovalci in avanturisti, za katere je delta Misissippija dovolj prepričljiv izziv, da ne bodo nikoli odnehali. Postali bodo osamljeni popotniki, ki se bodo le redko srečali, a ko se po naključju bodo, bo njihovo srečanje silovito in še najbolj podobno nastajanju poezije. Poeti so kajpak posamezniki in posameznice, ki vedo, da igra ni narejena za pogled in da je njeno bistvo v nerazumljivosti in neulovljivosti.

Dramaturgija pouka je dramaturgija te igre, ki ne pozna niti začetka niti konca. Učitelj kot igralec je poet, avanturist in raziskovalec, ki si ne dela utvar glede tega, kdo vse bo dovolj pogumen, da se bo lotil raziskovanja resnice, saj ve, da jih bo zelo malo. A to ga ne moti in ne vznemirja, zato se vede, kot da je sam, obenem pa svojo nalogo, ki ni v poučevanju, saj je to nemogoče, opravi profesionalno, tj. silovito in poetično. Ker ima občutek za dober okus, saj je poet, je njegovo delo sicer nerazumljivo, a tudi učencev in učenk to ne bega, saj vedo, da je resnica pomen, ta pa metafora. Resnica vedno pride za nami, če smo le dovolj odprti zanjo.

Nasvet filozofu

Če se želiš posvetiti filozofiji, potem se pripravi, da boš v posmeh in se bodo mnogi na tvoj račun zabavali, rekoč: "Naenkrat ti postane filozof!" in "Od kje ta prevzetnost?" Ti pa ne postani prevzeten! Bodi takšen, kot vidiš, da je najbolj plemenito; kot ti je od boga naloženo, da živiš na tem mestu. Če ostaneš temu zvest, si zapomni, da te bodo tisti, ki so te najprej zasmehovali, sedaj občudovali. Če pa jim boš podlegel, jim boš dvakratno v posmeh.

Če se ti zgodi, da bi se v želji nekomu ugajati obrnil navzven, vedi, da si izgubil trdnost. Bodi povsem zadovoljen s tem, da si filozof. Če pa že hočeš pokazati, da to si, se pokaži samemu sebi in boš zadovoljen.

(Epiktet, *Priročnik*, §§ 22–23, prevedel R. Petkovšek)

Poročilo

Seminar "Priprava učiteljev na maturo 1996"

Ljubljana, 19. in 20. februar.

V okviru *priprav učiteljev filozofije na maturo 1996* je bil v Ljubljani seminar z naslovom **Filozofski problemi ob branju in interpretaciji filozofskih tekstov**. Prvo predavanje o Kantovi moralni filozofiji v tej številki objavljamo v celoti, zato se ob njem ne bomo ustavljali. Drugi predavatelj je bil **dr. Marko Uršič** s temo **Prostor – čas v sodobni znanosti in filozofiji.** V uvodu je predavatelj predstavil različne definicije časa. Naj jih navedemo samo nekaj.

Heraklit (fragment 93): "Čas je otrok, ki se s kamenčki igra, otrok na pesku".

Platon (Timaj, 37d): "Čas je gibajoča se podoba večnosti". (Platon je tu mislil na gibanje nebesnih teles.

Aristotel (Fizika): "Čas je mera gibanja". Iz te opredelitve časa gradi tudi Einstein svojo definicijo.

Sledila je predstavitev osnov relativnostne teorije z vidika prostora in časa. Dr. Uršič je predstavil, kako so merili in izmerili hitrost svetlobe, kako pojmujemo svetlobo (kot delce in kot valovanje) in ob nazornem primeru razložil slavno Einsteinovo enačbo $E=mc^2$.

Dr. Tine Hribar je govoril o temi **Sodobne etike.** V uvodu je predavatelj predstavil tri različne odnose do zapovedi/prepovedi: "ne ubijaj!"

1. Ljubi samega sebe bolj kakor bližnjega (drugega) – velja za obdobje pred krščanstvom.

2. Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe (krščanstvo)

3. Ljubi svojega bližnjega bolj kakor samega sebe. – (Lévinas)

Ad 1) V prvih knjigah stare zaveze se zapoved "Ne ubijaj!" nanaša samo na svojega bližnjega – na pripadnike judovskega rodu. Prepoved ne velja za pripadnike drugih rodov, še manj pa za živali.

Ad 2) Ne stori drugemu tega, za kar ne želiš, da bi drugi storil tebi.

Krščanska zapoved ima dva obraza:

- Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.
- Sovraži svojega bližnjega kakor samega sebe, če ni po božji podobi, ga je potrebno spreobrniti.

Ad 3) Izhodišče Lévinasove etike je: "Bog je mrtev, če je kakorkoli živ, je le v razmerju do drugega človeka, ko drugega dejansko prizna kot drugega." Lévinas sebe zastavi za drugega. Ni mu problem njegova lastna smrt, ampak smrt drugega. Počuti se krivega, če nekdo umre, če je preganjan. Za drugega mora zastaviti samega sebe, tudi svoje lastno življenje. Pri tem pa mora premagati skrb za svojo lastno bit. Lévinas daje prednost etičnemu, pred ontologijo – skrb za drugega je pred skrbjo za svojo lastno bit.

Dr. Dean Komel je govoril o temi **Aristotelova postavitev prve filozofije.** Ni enotnega stališča o tem, kaj je prva filozofija. Predavatelj v uvodu navede Husserlova predavanja iz leta 1922/23, ki nosijo naslov "Prva filozofija". Po njem se problema lahko lotimo na dva načina:

a) Iz obstoječih filozofskih znanosti izberemo prvo in bo utemeljujoča za vse ostale.

b) Prvost je mišljena v smislu predhodnosti – od nje je odvisna struktura celotne nadaljne filozofije.

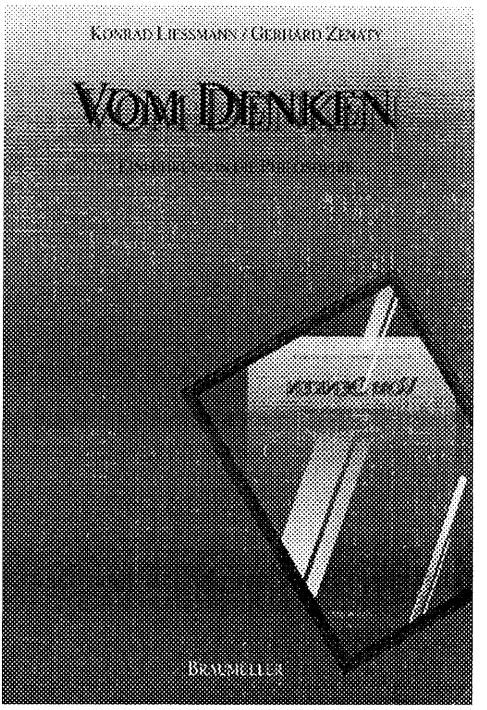
Različni filozofi so različno utemeljevali prvo filozofijo: pri Descartesu spoznavna teorija pride na prvo mesto; Max Scheller hoče postaviti antropologijo kot prvo filozofijo; Lévinas zoperstavi etiko ontologiji ... Predavatelj se podrobneje posveti problemu prve filozofije pri Aristotelu, ki prvo filozofijo opredeli kot teologijo. "Theos" je karakter same biti bivajočega. Biti kot vzroka vsega bivajočega in kot najvišja kategorija mišljenja. Ko Aristotel govori o povezavi prve filozofije in etike ugotavlja: "Moramo se posvetiti filozofiji ali oditi od tod, ker vse ostalo je nesmiselno brbljanje." Zanj je filozofija najvišji življenjski izbor v polisu.

Edin Saračević

Recenzija

Konrad Liesman, Gerhard Zenaty

Vom Denken
Uvod v filozofijo



Universitäts - Verlagsbuchhandlung, Dunaj 1989

Pred leti mi je kolega, ki poučuje na Zvezni gimnaziji za Slovence v Celovcu, podaril nekaj učbenikov za filozofijo, med katerimi izbirajo profesorji po svoji presoji (učenci jih dobijo zastonj), lahko jih uporabljajo tudi več. Tako kot njemu se je tudi meni zdel najprivlačnejši in najprimernejši učbenik *Vom Denken* zgoraj navedenih avtorjev. Ker ga pri svojem delu kar precej uporabljam, ga želim predstaviti še drugim učiteljem filozofije. Na našem knjižnem trgu ga sicer ni, zainteresirani pa ga bodo zagotovo našli v vseh večjih knjigarnah v Avstriji.

Učbenik je malo drugačen od tistih, ki jih poznamo. Avtorja si prizadevata predstaviti filozofijo kot odprto mišljenje, zasnova knjige je za vsakogar vznemirljiva ter izvor motivacije za samostojno mišljenje in srečevanje s filozofskimi besedili.

Predstavljene so naslednje teme: čemu filozofija, o dobrem in zlu, gospodar in hlapec, slučajnost in nujnost, posvetno in sveto, oblast in pravo, naravno in umetno ter filozofija in njena zgodovina. Za lažje dojetje specifičnega pristopa avtorjev bom predstavila temo "sveto in posvetno" in nato še, kako sem del vsebine iz tega poglavja uporabila pri obravnavi zelo aktualnega vprašanja o razmahu duhovnih gibanj.

Vsaka tema je vpeljana z namišljenim dialogom, ki v vsakdanji govorici obravnava neki filozofski problem. V kavarni Philosophopolis se srečujejo in razpravljajo: Alfred - že zaposlen, Brigitte - študentka, Christoph - maturant in Daniel - upokojeni profesor. Tokrat so moški že zbrani, Brigitte pravkar prihaja iz cerkve, to pa sproži pogovor o "krščanski neumnosti", sprenevedanju, dogmah ..., vendar z maturantovo pripombo, da je v nekaj vendarle treba verjeti, sicer se življenje vrti zgolj okoli uspeha, denarja, moči in drobnih užitkov, kar je gotovo brez pravega smisla. Ni nujno, da bi smisel izhajal ravno iz ljubega Boga z brado, toda če ne bi bilo nobenega višjega principa, bi bilo vse življenje brez pomena, celo brezupno. Alfred ugovarja in pravi, da je njegovo upanje njegov bančni račun, zastavi pa vprašanje, ali bi imelo življenje večji smisel, če bi se po smrti

nadaljevalo, in kakšen smisel sploh ima večno življenje. Brigitte nasprotuje pomenu denarja in sprašuje Alfreda, kaj pa bolezen, osamljenost, smrt, kako bo opravil s tem, če ne bo imel ničesar, v kar bi lahko verjel. Alfred zagovarja tezo, da je življenje posameznikov boj in ko se konča, se konča. Konec! Toda pred tem koncem je življenje in tega hoče živeti dobro. Christoph pa je prepričan, da bi bilo življenje samo "za zdaj", brez vsakega cilja strašno in brezupno. V pogovor vključijo profesorja Daniela z vprašanjem, ali Bog je. "Kakšno vprašanje, jim odgovori, "samo ljudje lahko tako sprašujejo. Tolažilno pri tem pa je vnaprej vedeti, da odgovora ni mogoče dati. Tudi ni tako pomembno, ali Bog je ali ga ni." Brigitte meni, da je to vendarle pomembno vedeti, ker če Boga ni, potem bi tudi ona živela drugače, morda tako kot Alfred. Dialog konča profesor Daniel, ki ji pravi: "Ali živite, kot pač živite, zato ker za vas Bog je, ali pa Bog mora biti, ker vi hočete tako živeti? Nobeno od obeh stališč nimam za preveč pogumno. Mislim, da je verovanje brezpogojno. Brez če in toda. Prav tako nevera. Le dvomljivci in obupanci postavljajo takšna vprašanja."

Ta in drugi dialogi se bodo morda zdeli dijakom privlečeni za lase, vendar so tako zasnovani, da odpirajo vsa kasneje obdelana temeljna vprašanja. Kot izhodišče za neko uvodno diskusijo, za postavljanje različnih hipotez, za uvodno seznanitev z neko novo problematiko in predvsem za motivacijo so gotovo primerni. Dijakom so vsebinsko in jezikovno blizu. Že s tem, da jih bomo povabili, naj se opredelijo za neko pozicijo, izraženo v dialogu, ali za neko povsem drugo, bomo ustvarili možnosti za živahno (filozofsko) diskusijo. Hkrati jih navajamo na strpnost do različnih pogledov. Dialogu tudi sledijo vprašanja kot nekakšne miselne spodbude:

1. Kako bi označili stališča nastopajočih v dialogu? Se lahko s katero teh pozicij poistovetite?
2. Kaj vam pomenijo vprašanja po "smislu življenja"?
3. Kakšen je vaš pogled na filozofijo religije?

Vse teme so dokaj obširno obdelane. Uvodnim vprašanjem vedno sledi kratek pogled v zgodovino k številnim avtorjem, ki so pomembni za zastavljanje ali reševanje neke filozofske problematike. Predstavljene so tudi filozofske smeri, šole in njihovi glavni protagonisti. Tudi ožja poglavja znotraj obravnavane teme prinašajo zelo domiselna vprašanja, ki nas silijo, da posredovane vsebine ne samo sprejmemo, temveč o njih razmišljamo, razsojamo, včasih tudi vrednotimo. Nekatere miselne spodbude so pripravljene tako dobro, da jih lahko uporabimo kot samostojno didaktično enoto. Zgled: uvodni etimološki razlagi religije (po Akvinskem) in razmišljanju o filozofiji religije sledi spodbuda za razmišljanje o tem, kaj je Bog. Podana je lestvica možnih odgovorov: Bog je iluzija, poslednja resnica, opij, dobro v človeku, poslednji pojem za vse nepojmljivo, druga beseda za človečnost, Bog je duh, je kozmos, "okrutni lovec", vseobsegajoči ... Dijaki morajo izbrati eno opredelitev (lahko podajo tudi drugačno, svojo) in jo argumentirano utemeljiti. Zanesljivo bodo zelo zavzeto razpravljali in branili svoja stališča, celotna razprava pa bo pripomogla k dojetju, kaj je filozofija religije.

Kot menijo nekateri metodiki, je treba pri pouku filozofije doseči, da vprašanja postavljajo učenci sami, vendar iz izkušenj vemo, da moramo to početi tudi učitelji. In v učbeniku je obilica zelo zanimivih vprašanj, ki jih lahko uporabimo pri skupinskem delu, pri okroglih mizah ali kot teme za eseje, morda celo za seminarske naloge.

Učbenik *Vom Denken* obsega 352 strani, od tega jih je 130 s filozofskimi besedili, ki so izbrana kot dodatek k obravnavanim vsebinam, vendar tako, da tudi samo z njimi dobimo uvid v neko filozofsko problematiko. Na koncu knjige je dodan slovar temeljnih poj-

mov, abecedni seznam filozofov in zgodovinski pregled glavnih obdobij v filozofiji, smeri in njenih predstavnikov.

Iz poglavja Sveto in posvetno bom predstavila samo tiste vsebine, na katere sem se opirala pri obravnavi duhovnih gibanj, ki so se v zadnjem času silno razmahnila pri nas. Sam fenomen vzbuja začudenje in hkrati željo, da bi pojasnili, zakaj se pojavlja. Nekateri dijaki so sami vključeni v taka gibanja, drugi jih poznajo od daleč, eni jih sprejemajo pozitivno, drugi jih celo obsojajo - predvsem na osnovi senzacionalnega poročanja o skrajnih, kriminalnih dejanjih ali tragičnih dogodkih v nekaterih skupinah. Ne glede na individualna stališča je za vse koristno, da malo temeljiteje spoznamo vsaj pri nas znana duhovna gibanja in poskušamo najti tudi odgovor, od kod v zadnjem času tolikšno hlepenje po duhovnem.

Učenci so se lahko sami poučili o naših verskih skupnostih in duhovnih gibanjih z njihovim solidnim pregledom v sobotnih prilogah *Dela* 5. 11. in 12. 11. 1994, v posebni izdaji *Časopisa za kritiko znanosti Happy New Age* iz leta 1992 in s knjižico *Verske skupnosti v Sloveniji*, ki jo je izdal Urad vlade Republike Slovenije za verske skupnosti, avtorji pa so pripadniki v publikaciji predstavljenih verskih skupnosti in direktorica urada Nina Čož.

Neposrednega odgovora na zastavljeno vprašanje v učbeniku seveda ni, skozi predstavljene vsebine pa se mu vsaj približamo. Začnemo lahko z vprašanjem odnosa med filozofijo in religijo. Avtorja ugotavljata, da to razmerje kaže na nekako nasprotje ali občasno celo na prepad med njima. Predmet religije je sicer iracionalen, hkrati pa vsebuje tudi racionalne elemente, ki vplivajo na predstave, nauke, teorije, vendar večinoma dogmatsko. Filozofija pa zavrača vsako vnaprej dano avtoriteto, še posebno kot božje razodetje, in zase zahteva brezpogojno svobodo in kritičnost. Gibanje za ateistično filozofijo je značilno skoraj za vso njeno zgodovino. V nekem smislu drži, da lahko zgodovino filozofije pojmujemo kot napredujoče osamosvajanje od religije in vse bolj povezano z znanostjo, ki je danes povsem samoumevno ločena od religije. Nekako menimo, da se ji morata znanost in filozofija celo postavljati po robu. Vendar avtorja pokažeta na neke skupne poteze religije in sodobne znanosti. Religije učijo, da je človek svojo dejanskost in smiselnost pridobil od svetega, dogodki v življenju pa so usojeni, nepredvidljivi, veličastni. Navidez nesmiselno in hudo postane skozi vračanje k Bogu smiselno. V jeziku religije gre za božjo previdnost, večni red, stvarjenje, danost. Toda tudi znanost poudarja zaupanje v red in zakonitost sveta in kozmosa, kar je videti kot nekakšna posvetna oblika religioznega verovanja. Pragmatično vzeto, tudi filozofske in znanstvene teorije - vsekakor primerljivo z religijo - so orientacija pri oblikovanju našega življenja. Čeprav je znanje glede na svojo zgodovinskost začasno, pa je po drugi strani, ker nas usmerja, oblikuje naš svet, vsakokrat dokončno. Mnogih nejasnosti se sicer zavedamo, mnogih pa še sploh ne. Ustvarjanje znanja nikoli ni povsem preračunljiv proces, o čemer pričajo naknadni vpogledi v posledice tehnološkega napredka, rabe zdravil, okolju neprijaznih snovi ... Vedno smo primorani h korekturam zaradi slabih presenečenj. Kot sodita avtorja, bi bilo vse to lahko podlaga za filozofsko tezo, da je v bistvu za vsako znanost potrebna tudi vera. Znanstveni optimizem se kaže kot sekularizirana, profana različica religioznega verovanja v odrešitev. Kot se je nekoč človek nadejal rešitve od Boga, tako se danes nadeja rešitve od znanosti in tehnike - sodobnega boga.

Gledano zgodovinsko, se je pojemanje moči religije pokrivalo z novoveškimi začetki razsvetljenstva. Temeljno prizadevanje tega duhovnega gibanja je bilo postaviti človeka kot samostojnega, odgovornega, razumskega

urejevalca njegove dejanskosti. Prej religiozne zahteve po brezpogojnem, celovitem, absolutnem se prenesejo na družbene sile - na pravo, znanost, filozofijo in moralne vrednote. Religiozni pojmi so preneseni iz transcendence v imanenco, v svet. Vendar pojemanje pomena religije zadene tudi filozofijo. Gre za postopno odmikanje racia od vseh substancialnih in teleoloških vprašanj in usmerjanje zgolj na končnost. Samoohranitev in zagotavljanje obstoja postaneta edini moderni obliki smisla, ki še kaj veljata. Smotrna racionalnost in ustrezno funkcionalno orientiran utilitarizem sta najbolj razširjeni - religioznih in metafizičnih predstav "odrešeni" - obliki mišljenja in delovanja.

Prav ta redukcija zahteve po smislu, celoti in brezpogojnosti na funkcionalno smotrnost pa - po mnenju avtorjev - vodi k svojstvenemu nasprotnemu dogajanju. Medtem ko funkcionalizem in racionalizem neizprosno napredujeta, narašča tudi potreba po celoti in osmišljanju prakse. Pojavi se potreba po vrnitvi iracionalnega. Tako na eni strani poteka sekularizacija in se nadaljuje odvračanje od tradicionalnih cerkva in religij, na drugi pa se pojavljajo, večinoma zunaj tradicionalnih religioznih skupnosti, nova parareligiozna ali religioznim podobna gibanja oziroma povečano zanimanje za nam oddaljene vzhodnjaške religije.

Ponovno stremenje po transcendenci vidita avtorja predvsem v dveh oblikah:

1. v kvazireligijah, pri katerih gre za svojstven fenomen, ko moderna posvetna in politična gibanja kažejo posebne religiozne elemente: absolutne zahteve, edina pravica do resnice, daljna perspektiva edine odrešitve, obljubljanje raja na zemlji ..., lahko pa se vračajo tudi k tradicionalnim religijam in mitom (razni nacionalizmi);

2. drugo obliko tvorijo tako imenovana "odrešitvena gibanja". Gre za pojave, ki naj bi bili protiutež frustracijam zaradi škodljivih posledic civilizacijskega razvoja: raznovrstna protestna gibanja (kot je bilo hipijevsko gibanje ali gibanje za zdravo življenje in za odrešitev v tako imenovanem psycho boomu), ki predvsem želijo popolno spremembo zavesti. To je nekakšno samotranscendiranje in kar največje omejevanje vsega civilizacijskega, iskanje naravnega, ki ga ni več. V omenjenih gibanjih se kaže zelo neposredna odprtost do religioznega, to pa vodi k nekakšnemu sinkretističnemu povezovanju religioznih, razsvetljenskih, ezoteričnih, vsakdanjih in znanstvenih predstav, ki se izražajo v različnih psiho, logo in skupinskih terapijah s preobiljem strategij iskanja smisla in ustvarjalnega izpolnjevanja.

Razmišljanje avtorjev poskušamo z dijaki prenesti na razumevanje vzrokov za duhovna gibanja v našem okolju, pri čemer moramo opozoriti še na poseben položaj religij in cerkva v našem prejšnjem in sedanjem sistemu.

Antonija Verovnik

Obvestila

1. Opravičujemo se mag. Robertu Petkovšku zaradi napačnega zapisa *docte ignorantie* v prejšnji številki (str. 35). Pri postavljanju revije so se nam vsa besedila v oklepajih zapisala z grškimi črkami in pri popravljanju smo *docto ignorantio* žal spregledali.

2. Simpozij *Temelji skupnih evropsko-ameriških vrednot v filozofiji in literaturi* sta v Wildbad Kreuthu 23.-25. februarja 1996 pripravila Akademija za politiko in aktualne dogodke sklada Hans-Seidel in Mednarodno združenje učiteljev filozofije (AIPPh). Izhodišče simpozija so bile skupne evropsko-ameriške vrednote, ki se kažejo predvsem v temeljnih demokratičnih vrednotah, kot so svoboda, pravičnost, solidarnost, strpnost in človeško dostojanstvo, in temeljijo na zahodni krščanski tradiciji. Udeležili so se ga predstavniki iz Združenih držav, Kanade, Nemčije, Avstrije, Madžarske, Češke, Slovenije, Hrvaške in Slovaške. Plenarna predavanja so imeli dr. Dietmar Mieth, dr. Anthony Riley, dr. Franz Schüppen in dr. Martina Kohl. Delovne skupine so obravnavale teme: dramatika absurda, literatura kot upor proti fašizmu, poezija nesmisla, literatura kot pobuda za etični razmislek. (Mišo Dačić)

3. Dne 15. aprila 1996 se je sestal *izvršni odbor slovenskega filozofskega društva.* Člani so se seznanili s potekom priprav na simpozij ob 400. obletnici Descartesovega in 350. obletnici Leibnizevega rojstva. Simpozij bo predvidoma v drugi polovici novembra letos. Poleg tega so obravnavali tudi aktualna vprašanja tekočega dela, tokrat predvsem težave z izdajanjem filozofske literature in ponatisi temeljnih filozofskih del.

4. Izhajati je začela nova revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo *Poligrafi. Phainomena* 15-16 je posvečena Aristotelu: tematski sklop začenja prevod odlomka *De interpretatione,* nato pa dveh krajših Heideggerjevih besedil in vrsta zelo informativnih interpretacij teme. Pri mariborski založbi Obzorja je v zbirki *Znamenja* izšlo Freudovo delo o religiji *Prihodnost neke iluzije* s spremno študijo Tineta Hribarja. Ista založba namerava v kratkem izdati svetovno uspešnico *Sofijin svet* norveškega učitelja filozofije Josteina Gaarderja, ki bralca - predvidoma najstnika - z zgodbo o deklici Sofiji in njenem skrivnostnem mentorju popelje v zgodovino filozofije od Talesa do Marxa in Freuda. Mariborska založba Inter-kulturo je izdala *Filozofijo zgodovine in njen pomen za oblikovanje človeštva* Johanna Gottfrieda Herderja. Pri reviji *Literatura* je že leta 1995 izšel *Kafka* (slovita knjiga francoskega poststrukturalističnega para Gilles Deleuze - Felix Guattari); pri *Novi reviji* so izdali prevod predavanj francoskega filozofa Emmanuela Levinasa *Smrt in čas* in novo knjigo Deana Komelja *Razprtost bivanja;* izšel je komplet treh knjig Mircea Iliade *Zgodovina religioznih verovanj in idej;* v zbirki *Analecta* je izšel zbornik besedil Jacqueline Rose z naslovom *Ženskost in njeno nelagodje* (ključni besedi: psihoanaliza, feminizem); za osvežitev spomina: leta 1995 je v *Analecti* izšlo: Zdravko Kobe: *Automaton Transcendentale, Kantova pot h Kantu,* Alain Badiou: *Etika,* Jelica Šumič - Riha: *Avtoriteta in argumentacija,* Sigmund Freud: *Primer Schreber; Zavod za šolstvo* pa je izdal zbornik prispevkov k didaktiki filozofije z naslovom *Filozofija v šoli.*

5. Pri tej številki so sodelovali:

dr. Bojan Borstner, redni profesor na Pedagoški fakulteti v Mariboru

mag. Zdravko Kobe, asistent na Filozofski fakulteti

dr. Dušan Rutar, predavatelj na ISH

Edin Saračević, profesor filozofije na gimnaziji Vič

dr. Anton Stres, redni profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani

dr. Danilo Šuster, docent na Filozofski fakulteti

Antonija Verovnik, profesorica filozofije na gimnaziji Ravne na Koroškem

Bojan Vučko, študent filozofije na Filozofski fakulteti

Filozofija na maturi 2/1996 (10. številka, 3. letnik)
Revijo izdaja Državni izpitni center Ljubljana
Izdajateljski svet: dr. Bojan Borstner, dr. Sergij Gabršček (predsednik sveta), dr. Janko Kos, dr. Andrej Ule, dr. Pavle Zgaga
Člani uredništva: Mišo Dačić, Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc, Antonija Verovnik, mag. Janez Vodičar
Glavna urednica: Metka Uršič
Odgovorna urednika: Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc
Jezikovni pregled: Helena Škrlep
Likovno oblikovanje: Eduard Čehovin
DTP: Božo Matičič
Naslov uredništva: Državni izpitni center, Podmilščakova 25, 61000 Ljubljana, telefon 061/132 21 03, telefaks 327 068
Tisk: Studio Print
Naklada: 500 izvodov
Po mnenju Ministrstva za šolstvo in šport št. 388/95 z dne 30. 1. 1995 se za revijo plačuje 5 % davek od prometa proizvodov.
Revija izhaja štirikrat na leto. Letna naročnina je 1200 SIT. Cena za posamezni izvod je 400 SIT, za učitelje, študente in dijake pa 300 SIT.

ISSN 1318 - 5584