

---

# Vsebina

---

## UVODNIK

### FILOZOFIJA JE ...

René Descartes

3

### HEIDEGGER

Anton Stres: Človek – pastir biti

4

### TEORIJA

Jacques Derrida: Antinomije filozofske discipline

13

François Châtelet: O določeni vrsti napada na pouk filozofije

15

Jean-François Lyotard: Filozofski tok (kurz)

18

### POUK FILOZOFIJE

Andrej Rot: Argentina

22

### MATURA 1996

Marjan Šimenc: Poročilo o maturi 1996

24

### ESEJ

Eseji z mature 1995

33

Beatrice Sorel: Ali lahko s Spinozo trdimo, da je modrost meditacija o življenju in ne o smrti?

39

### MATURITETNA NALOGA

Albert Avguštinčič: Seminarska naloga iz filozofije

43

Sandi Cvek: Kaj pa vem ...

44

Mišo Dačić: Izdelava maturitetne naloge

45

Dragica Kranjc: Seminarska naloga

47

Alenka Hladnik: Za nalogo

47

Bogdan Podpečan: Zapis ob maturitetnih nalogah

48

Antonija Verovnik: Maturitetne naloge

49

Anka Lipičnik: Seminarska naloga – pogled nekdanje četrtošolke

51

Liza Sitar: Kako sem pisala maturiteno nalogo

53

Vasja Vežjak: Berkeleyjeva teorija o neobstoju materialne substance

57

in njen pomen (seminarska naloga)

59

Naslovi maturitenih nalog (matura 1996)

62

### RECENZIJA

Mišo Dačić: Filozofija v šoli

65

### POROČILA

Bogdan Podpečan: Seminar stalnega strokovnega spopolnjevanja učiteljev filozofije

67

Edin Saračević: Seminar za maturo

69

### OBVESTILA

---

# Uvodnik

Zadnja številka za leto 1996 je posvečena maturi. Smiselnost se zdi, da končamo leto s premislekom vsega, kar se je nabralo na tem velikem preverjanju vsem, ki so pripravljali dijake nanj.

Številka se kot vedno začne z rubriko "Filozofija je ...", tokrat z izborom iz Descartesa, za njim pa objavljam izčrpen komentar dr. Antona Stresa, s katerim si bodo lahko pomagali kandidati, ki kot maturitetno besedilo berejo Heideggerjevo *Pismo o humanizmu*. V drugi letošnji številki smo objavili spremno študijo h Kantu, tako da nas čakajo še Platon, Aristotel in Descartes, pa bomo za vsa maturitetna dela priskrbeli primerne sekundarne vire.

V rubriki "Teorija" najdete prevod treh besedil iz zbornika *La grève des philosophes* (Stavka filozofov) s podnaslovom *Šola in filozofija*. Derrida je besedilo je v resnici odlomek iz pisma, ki ga je poslal zborovanju francoskih filozofov 20. in 21. oktobra 1984 v Nanterreju. Besedili intervencij Jean-François Lyotarda in Françoisa Châteleta na tem zborovanju sta objavljeni v celoti. Ko ju boste prebrali, boste razumeli, da zavzemanje uglednih filozofov in Châteletov sklep "Ustvarjanje, proučevanje, popularizacija in poučevanje so širje povezani poli" za francoske filozofe ni samo praznična fraza.

V rubriki "Pouk filozofije" objavljam zapis mag. Andreja Rota, ki je pred leti poučeval filozofijo na srednji šoli v daljni Argentini.

Zdaj pa k maturi. Sklop treh rubrik, ki so vse posvečene maturi, začenja poročilo glavnega ocenjevalca; dalo naj bi tisto povratno informacijo, ki dela maturo smiselno tudi za učitelje. Za dijake poročilo priha-

ja prepozno, drugače pa je z učitelji; ti bodo drugo leto pripravljali nove dijake, zato potrebujejo informacijo o odlikah in šibkih točkah dijakov, kot se kažejo na izpitu.

Rezultati mature pa niso pomembni samo za učitelje, kajti matura je pregled "filozofskega stanja duha" generacije. In prav je, da vsaj nekaj tega, kar se kaže ob branju izdelkov dijakov, postane dostopno vsem, ki jih zanima filozofija.

V maturitetni sklop sodi tudi objava štirih esejev z mature 1995, ki so pospremljeni s kratkimi zabeležkami ob branju. K nadaljevanju diskusije o naravi in ocenjevanju eseja sodi tudi prevod iz francoščine. Vendar prevedeni francoski esej ni delo dijaka, temveč učiteljice filozofije, ki je esej napisala kot besedilo, ki samo sebe komentira.

Sledi sklop z naslovom "Maturitetna naloga". To je tisti del mature iz filozofije, ki je morda najzahtevnejši za učitelje in najbolj nadležen za dijake. Zato smo vse učitelje, ki so dijake pripravljali na maturo, poprosili za njihovo stališče o maturitetni nalogi. Dodali smo še pogled dijakov: oddaljeni pogled na seminarsko nalogu iz perspektive sedanje študentke, zapis neposrednih izkušenj lanske dija-kinje, skupaj z odlomkom iz njene seminarske naloge, in še seminarsko nalogu o filozofiji Georga Berkeleya, ki pokaže, kako malo je pravzaprav potrebno za izvrstno nalogu. Na koncu sledi kratek spisek naslofov, ki bodo v pomoč tistim, ki imajo težave pri izbiri teme svoje seminarske naloge. Revijo končajo standardne rubrike: recenzija zbornika *Filozofija v šoli*, poročila o dveh seminarjih za učitelje filozofije ter obvestila.

## Uredništvo

# Filozofija je ...

RENÉ DESCARTES: Zavedal sem se /.../ da moremo s pomočjo filozofije govoriti primeroma o čemer koli in pustiti, da nas občudujejo manj učeni ...

Že pred nekaj leti sem opazil, koliko lažnega sem v mladih letih dopuščal za resnično in kako dvomljivo je bilo vse, kar sem potem postavil na ta temelj, opazil sem, da je zatorej nekoč v življenju treba do tal podreti vse in začeti znova od prvih temeljev, če hočem kdaj v znanostih dognati kaj trdnega in trajnega.

O filozofiji le nekaj besed. Prepričal sem se, da so jo dolga stoletja gojili najodličnejši duhovi, ki so kdaj živelji. Temu navkljub pa je ni reči, o kateri bi ljudje še vedno ne disputirali in ki bi potem takem ne bila dvomljiva. Zato nisem mogel biti tako domišljav in nisem mogel pričakovati, da bi bil sam uspel, kjer je drugim spodeljelo. Če pa sem še pomislil, kako različna so mnenja, ki jih zagovarja učena gospoda glede ene in iste stvari, in da more samo eno teh mnenj ustrezati resnici, sem imel domala za napačno vse, kar je bilo zgolj verjetno.

Naprej bom šel vse dotelej, dokler ne spoznam kaj gotovega ali, če nič drugega, priznam za gotovo vsaj to, da ni nič gotovega. Samo točko je hotel imeti Arhimed, ki bi bila dovolj trdna in nepremična, da bi z nje premaknil vso zemljo.

Zdrava pamet (bon sens) je od vseh reči na svetu porazdeljena najbolj enakomerno: vsakdo namreč meni, da je ima v takšnem obilju, da si je celo tisti, ki jih je v vsaki drugi stvari zelo težko zadovoljiti, navadno ne žele več, nego je premorejo. Da bi se v tem vsi hkrati motili, se ne zdi verjetno; verjetneje je, da je zmožnost pravilne presoje in razlikovanja resnice od neresnice – in prav to imenujemo zdrava pamet – po naravi enaka pri vseh ljudeh.

Tako je vsa filozofija kakor drevo: korenine so mu metafizika, deblo fizika, veje pa, ki poganjamjo iz tega debla, vse druge znanosti. Te se reducirajo na tri glavne, namreč na medicino, mehaniko in moralo. Pod moralo pa razumem najvišjo in najbolj popolno vedo o etiki, ki je najvišja stopnja modrosti, ker predpostavlja popolno znanje vseh drugih znanosti. – Toda, kakor ne pobiramo sadežev ne od korenin ne od debla dreves, marveč samo od konceptov njihovih vej, prev tako je glavna korist, ki jo imamo od filozofije, odvisna od tistih njenih delov, ki jih moremo spoznati šele nazadnje.

René Descartes, *Meditacije*, SM, Ljubljana 1988, str. 49, 55. Prevedel Primož Simoniti. *Razprava o metodiki*. *Pravila*, SM, Ljubljana 1957, str. 31, 35, 302. Prevedel Boris Furlan, izbrala A. H.

# Heidegger

Anton Stres

## Človek – pastir biti

Delo, s katerim je Heidegger zbudil veliko pozornost, je *Bit in čas – Sein und Zeit*. Posvetil ga je Husserlu, ki pa nad njim ni bil posebno navdušen, ker ne gre več za fenomenologijo v Husserlovem pomenu besede, čeprav je metoda še vedno fenomenološka. Husserl je to takoj opazil in očital Heideggerju, da se je vrnil na raven psihologizma, kar nima nobenega smisla. Sicer pa Husserl ni bil edini, ki se je motil glede pravega smisla *Biti in časa*. To delo so mnogi jemali za eksistencialistično, se pravi za analizo človeškega bivanja, in sicer v etično-eksistencialnem smislu. Zato so mnogi imeli Heideggerja za eksistencialista, kot so S. Kierkegaard (1813–1855), Karl Jaspers (1883–1969) ali Jean-Paul Sartre (1905–1980), ki opisujejo in razčlenjujejo konkretno človeško bivanje neposredno v njem samem in skušajo določiti njegove najbolj pristne in človeka vredne, njemu primerne drže do sveta, soljudi in absolutnega. V heideggerjanskem izrazju bi rekli, da ostaja tak eksistencializem na *ontični ravni*, se pravi na ravni že konstituiranih, bivajočih bitij. Heideggerjeva raven pa je *ontološka*, kar pomeni, da se Heidegger postavlja na raven biti, tiste biti, ki je nekaj drugega kakor obstoječa bitja in njihovo obstajanje. To je Husserl močno presenetilo, ker je mislil, da je s svojo idejo absolutnega jaza, jaza, ki konstituira vse in daje vsemu pomen, ontološka in metafizična vprašanja pustil za seboj enkrat za vselej.

## Eksistencialistični humanizem in misel na bit

V *Pismu o humanizmu* je Heidegger zavrnil vse humanistične ali eksistencialistične razlage svojega dela *Bit in čas*. Predmet mišljenja v *Biti in času* ni človek, marveč bit kot taka. Preko človeka hoče priti do biti, ne pa ostati pri človeku samem. In človek sam je eksistencija, kar pomeni, da je radikalno odprt drugemu od sebe, da ne biva iz sebe, ampak stoji zunaj sebe, v odprtosti biti. Eksistirati je torej ex (iz) bivati ali stati (sistere), se pravi biti zunaj samega sebe, imeti svoje težišče zunaj sebe, biti uperjen preko samega sebe.

Človek torej ne more krožiti okoli samega sebe, kot je ravno trdil francoski eksistencialist Sartre, ko je izrekel znano trditev, da »eksistencija predhaja esenco« (Sartre 1968, 186), da je bit ali bivanje pred bistvom, kar pomeni, da »bit bitja za-sebe pogojuje njegovo bistvo« (Sartre 1943, 537). To, da smo, je pred tistim, kar smo, zato lahko svobodno oblikujemo, kaj smo in kaj hočemo biti. »Ateistični eksistencializem, ki je moj nazor, je glede tega bolj koherenten. Če ni boga – trdi ta nauk – potem je vsaj eno bitje, pri katerem eksistencija predhaja esenco, bitje, ki biva, preden ga je mogoče definirati s pojmom, a to bitje je človek ali, kakor pravi Heidegger, človeška resničnost. Kaj pomeni, da eksistencija predhaja esenco? To pomeni, da človek v svetu najprej biva, se srečava, se pojavlja v svetu in se šele nato definira. Če se človek, kakor ga pojmuje eksistencialist, ne da definirati, potem se ne da zato, ker sprva sploh nič ni. Bo šele naknadno in bo takšen, kakršnega se bo naredil. Človeške narave ni, saj ni Boga,

ki bi jo zasnoval. Človek samo je, in to ne samo takšen, kakor se zasnuje, temveč tudi takšen, kakršnega se hoče narediti, kakršen se po svoji eksistenci zasnuje in kakršen hoče biti po tem zagonu proti eksistenci. Človek je tisto, kar naredi iz sebe. Človek ni nič drugega kakor tisto, kar se sam naredi. To je prvo načelo eksistencializma.« (Sartre 1968, 188)

Pri tem Sartre razlikuje dve vrsti eksistencializma, v drugo pa izrecno uvršča tudi Heideggerja: »Stvar je zapletena toliko, ker obstajata dve zvrsti eksistencializma. Prva zvrst so kristjani; semkaj bi štel Gabriela Marcela, ki je katoličan, in Jaspersa. Druga struja pa so ateistični eksistencialisti, med katere štejem Heideggerja, francoske eksistencialiste in samega sebe. Vse pa nas druži preprosto prepričanje, da eksistence predhaja esenco, ali če hočete, da je treba izhajati iz subjektivnosti.« (Sartre 1968, 186)

Na to je Heidegger takole odgovoril: »Glavni Sartrov stavek o prednosti eksistence pred esenco sicer opravičuje ime 'eksistencializem' kot naziv, ki je primeren tej filozofiji. Toda glavni stavek 'eksistencializma' nima niti najmanjše zveze s tistem stavkom v 'Biti in času'.« (Heidegger 1967, 197) V razpravi 'Bit in čas' (str. 42) stoji tale stavek: »Bistvo tubiti je v njeni eksistenci.« (Heidegger 1967, 193) 'Dasein', ki v vsakdanji nemščini pomeni preprosto bivanje ali obstajanje kakega bitja, je za Heideggerja *tubit*. Torej je človek po Heideggerju bitje, ki mu je umevanje biti bistveno, ki je biti odprto, da bit pride v njem do lastnega umevanja, in sicer ne najprej kot nekaj drugega, marveč kot najprej njegova lastna bit, ki pa ni samo njegova, ampak ga presega. Človek je tisti, v katerem se postavlja tukaj ali sedaj vprašanje biti, zato se imenuje pri Heideggerju Dasein, *tubit*. Heidegger odločno nasprotuje prometejski ideji človeka kot popolnega samoustvarjalca.

Iz tega je mogoče razumeti tudi razmerje med Husserlom in Heideggerjem. Za Husserla je samo človekova zavest odprta drugemu.

Zavest je intencionalna, torej čista odprtost predmetom zavesti. Ni zavesti, ki bi ne bila zavest o nečem. Zavedanje ne more obstajati, ne da bi bilo zavedanje o kaki stvarnosti ali dogajanju. Če že drugega ne, se zavedamo, da se zavedamo.

Za Heideggerja pa je človekova odprtost onstran sebe še globlja. Ne samo v zavedanju, v celoti vsega svojega bivanja je človek odprt in ni drugega kot nekakšen fenomen biti, odprtost biti, odprtost bivanju in bivanja hkrati in v samem sebi. To, kar je pri Husserlu odprtost zavesti predmetu in navzočnost, pojav ali fenomen predmeta v zavesti kot njuno bistveno srečanje, se pri Heideggerju razširi, spremeni in udejanji v srečanje človeka in biti. Zato pri njem preide fenomenologija, ki prvotno pomeni razčlenjevanje fenomenov zavesti, v vprašanje razmerja med človekom in bitjo. Uvod v *Bit in čas* zelo jasno nakaže to ontološko razsežnost knjige. §5 ima npr. naslov: *Ontološka analitika tubiti kot osvobojenje obzorja za interpretacijo pomena biti na splošno*. Toda delo je nedokončano. Objavljena sta bila dva oddelka prvega dela, ki obravnava razmerje med človekom, ki se pri Heideggerju imenuje tubit, in biti. Posebno pomembno vlogo ima pri tem časovnost. Delo bi se moralno končati z obratom, ki naj bi nakazal, kako je bit tista, ki zasnove človeka, »da bi, tako eksistirajoč, varoval resnico biti in bi se v luči biti pokazalo bivajoče kot bivajoče, ki je ... Vprašanje za človeka pa je, ali bo našel poslanstvo svojega bistva, ki ustrezja tej usodi; kajti v skladu z njo mu je, kot ek-sistirajočemu, varovati resnico biti. Človek je pastir biti. Samo na to misli 'Bit in čas', ko razume ekstatično ek-sistenco kot 'skrb' (Sorge).« (Heidegger 1967, 199)

Nekatere filozofije si v skladu s svojim naukom izdelajo posebno opredelitev človeka. Antika in srednji vek sta ga za Aristotelom opredeljevala kot 'animal rationale', umno ali duhovno živo bitje. Pri Kantu stopi v ospredje pojem človeka kot moralnega subjekta in kot

cilja v nasprotju s sredstvom. Za Hegla je človek duh in subjekt, torej ne obstaja neposredno v sebi kot substanca, temveč je njegovo bivanje odsevanje samega sebe v drugem. Duhovno in subjektivno bivanje je odsevanje ali refleksivnost. Biti v polnem pomenu besede je isto kot vračati se k sebi od drugega, biti v sebi pri drugem in biti v drugem pri sebi. Za Marxa je človek spet bitje, ki proizvaja in menjava materialne dobrine in se oblikuje v razmerjih, ki nastajajo pri tem delu. Za Heideggerja pa je človek 'tubit' (*Dasein*), območje, kjer se razkriva in razodriva bit. Tako dobi bit prvenstvo. Ko Heidegger pravi, da je človek pastir biti, ne pomeni, da pase bit po svoji volji, temveč da jo pase v njeni moči in pod njenim vodstvom. Človek torej ni gospodar sveta, kakor misli sodobno tehnološko in obvladovalno mišljenje, in tudi ne absolutni ustvarjalec samega sebe, kakor meni Sartre, temveč je samo pastir, ki pase v imenu biti, pastir, za katerim stoji bit.

Zato ne osvetluje človek biti, marveč bit osvetluje človeka in vse bivanje. Zato v *Biti in času* Heidegger išče pot do biti preko človeka. Pozneje se je ovedel, da z analizo človekovega bivanja ontološkega vprašanja po biti v njej sami, neodvisno od človeka, ni zastavil dovolj radikalno. Meni, da »je mišljenje odpovedalo pri zadovoljivem izrekanju tega preokreta in z jezikom metafizike tega ni zmoglo« (Heidegger 1967, 199). Pozneje celo klasičnega izraza ontologija ne uporablja več.

Metoda je v *Biti in času* seveda še blizu fenomenološki. Med vsemi bitji je človek edini, ki se sprašuje po biti in ga to celo konstituira. Biti tubit, biti človek, vključuje neko umevanje biti, tudi če to umevanje ni izrečno. Kakor fenomenologija išče smisel in pomen stvari v tem, kako se pojavljo v človekovi zavesti, tako išče najprej pomen biti v njenem pomenu za človeka. Na to se nanaša njegov izraz 'analitika tubiti'.

Pozneje pa Heidegger zastavlja vprašanje po biti naravnost in ne več preko človeka. To je

že jasno razvidno v *Pismu o humanizmu*.

»Toda bit – kaj je bit? Bit je ona sama.

Prihodnje mišljenje se mora učiti to skusiti in izreči. Bit – to ni bog niti kak temelj sveta. Bit je dlje od vsega bivajočega in je kljub temu človeku bližje kot vsako bivajoče ... Bit je tisto najblžje. Toda bližina je človeku najdlje.« (Heidegger 1967, 199)

Metafizika je spraševanje po biti v taki neposrednosti vedno zgrešila, ker ga je navezovala na vprašanje po bitijih. Biti se pravi za metafiziko nekaj biti, biti kako bitje, ki nastane in izgine. Tako stopi v ospredje bitje, bit kot taka pa se zastre. Heidegger imenuje to pozaba ontološke diference, se pravi razlike med bitjo in bitjem, pozaba dejstva, da bitje ni bit in bit ni bitje.

Sedaj je torej treba misliti tisto, kar je doslej ostajalo zunaj mišljenja. Ko Heidegger pravi: »Filozofija misli iz bivajočega na bivajoče, prehajajoč skozi neki ozir na bit« (Heidegger 1967, 200), misli s tem vso dosedanjo metafizično filozofijo, ki je povezovala vprašanje po biti z vprašanjem po počelu, izvoru ali vzroku bitij, Heidegger pa hoče misliti bit neposredno v njej sami.

## Biti in čas

Že sam naslov prvega pomembnega Heideggerjevega dela, ob katerem se niso navdihovali samo eksistencialisti (čeprav to delo ni eksistencialistično), marveč tudi številni teologi (R. Bultmann, K. Rahner in drugi), nam nakazuje izjemen pomen, ki ga Heidegger prisoja času. Metafizika se po njegovem omejuje na spraševanje po bivanju ali obstajanju bivajočega bitja, se pravi na spraševanje po bivajočnosti. Pri tem se opira na neke predstave, med katerimi je najpomembnejša *časovna navzočnost*. Po metafizično je biti isto kot biti navzoč. Če je namreč metafizično biti enako kakor biti kako bitje, se pravi, da je biti isto kot biti navzoč. Obstajajoče bitje je namreč navzoče.

Iz tega izvaja Heidegger dva sklepa: 1. Bit in časovnost sta najtesneje povezana. 2. Po tem stavljanju navzočnosti in biti v eno se spet vidi, kako metafiziki ne uspe misliti biti v sami sebi, temveč bit celo zakriva. Vsa dosedanja metafizika je v svojem domnevnom mišljenju biti streljala mimo.

Ko torej Heidegger išče novo mišljenje biti, poudarja, da mora biti to vprašanje čisto samostojno. Bit ni samo tisto, kar je hkrati najbližje in najdlje, se pravi »predsodek« ali bolje predpostavka, na kateri gradimo, ne da bi se vprašali po njeni resnici in pomenu, marveč mora postati predmet mišljenja. Toda ali je mogoče izpostaviti vprašanje po biti v njej sami?

Heidegger meni, da je v tem krčenju poti k biti treba razmišljati o zvezi med bitjo in časovnostjo. Doslej smo mislili, da je biti isto kot biti navzoč. Navzoča pa so bitja, zato je v aristotelski tabeli kategorij čas pritika, se pravi značilnost bitij. Če pa je časovnost povezana z bitjo kot tako, potem ni kategorija bitij, ampak je povezana z bitjo samo, ki je nekaj drugega, kakor so bitja. Čas in biti sta tako povezana, da lahko mislimo enega s pomočjo drugega. Čas ni kategorija poleg drugih, npr. poleg prostora, marveč je tako »transcendentalen« – bi rekli sholastiki – kot je bit sama. Zato se po Heideggerju v vprašanju po fenomenu časa »ukoreninja osrednja problematika vse ontologije« (Heidegger 1967a, 18).

Če pa je sedaj tubitista, ki je bistveno *ontološka*, gre najprej pri človeku samem za biti, tudi če o tem ne misli dovolj razločno in je potemtakem na pred-ontološki stopnji. Toda tudi na tej se v nekem smislu zaveda svoje biti in v njej odloča. Zato pravi Heidegger, da

je fundamentalno ontologijo treba iskati v eksistencialni (ne eksistencijski) analitiki tubiti.<sup>1</sup>

Prav s tem je tubit tudi izvorno področje časa. Od časovnosti tubiti pridemo do časovnosti kot take in v njeni luči lahko mislimo tudi bit kot tako. Če je Husserl v čistem jazu videl konstitucijo pomena vsega, vidi sedaj Heidegger v celotni tubiti in njeni analitiki izhodišče za tisto ontologijo, o kateri je Husserl mislil, da jo je dokončno presegel. Ta fundamentalna ontologija, do katere naj bi analitika tubiti krčila pot, bo sedaj mislila tudi tisto, kar je stara metafizika vedno prezrla in pozabljala.

Bivanje 'tubiti', se pravi človeka, prikazuje *Bit in čas* kot čisto projekcijo v izvornem pomenu besede: kot metanje sebe drugam, naprej, navzven. Človekovo bivanje je nekakšna ekstaza. Človek biva zunaj sebe: v svetu, pri drugih, pri biti sami, v prihodnosti ... To pomeni: razlastitev, končnost, relativnost, časovnost, vrženost, razsrediščenost.

Človek ne more razpolagati s seboj. Z njim razpolaga bit. Analitika radikalne odprtosti drugačnosti se tako spremeni v ontologijo breztemeljnosti. Pri Husserlu še obstaja neki *temelj*, in sicer je to čisti jaz, brezpogojna subjektivnost. Subjekt, ki ga Husserl postavlja v središče, postavlja tja že Descartes. Cogito, ergo sum, mislim, torej sem, pomeni, da se vse začne pri izkustvu in zavesti, ki jo ima človek o sebi. V nadalnjem razvoju si podvrže vso bit. Pri Heglu, Marxu, Nietzscheju in Husserlu obvlada človek vse, vse je odvisno od njega. Heidegger imenuje to »metafizika subjektivnosti« (Heidegger 1967, 187).

To hoče sedaj Heidegger preseči. Zato poudarja, da ne določa več človek biti, marveč bit

<sup>1</sup> Eksistencial je po Heideggerju vse, kar zadeva človekovo ontološko raven, eksistencijsko pa je na ravni ontičnega, bivanjskega. Eksistencializem ostaja potemtakem na ravni ontičnega in eksistencijskega, se pravi bolj empiričnega, vsakdanjega, antropološkega, psihološkega in sociološkega dogajanja.

določa človeka. Z bitjo, ki ni bivajoče bitje, pa ni mogoče razpolagati, kakor razpolagamo s stvarmi okoli sebe in nato zmotno mislimo, da lahko podobno razpolagamo s seboj. Tako je mislil tudi Sartre. Heideggerjev pogled je povsem drugačen. »Bivajoče, ki biva na način tubiti, se ne da pojmovati s pomočjo stvarnosti in substancialnosti. To smo izrazili s tezo: *substanca človeka je eksistencija*.« (Heidegger 1967a, 212)

Od tod človekova *najdenost* (Befindlichkeit). Jaz ni več čisti ali absolutni, transcendentalni jaz, ki *konstituira*, marveč je *situirani jaz*. Bivanje tubiti je čista faktičnost, se pravi dejstvo, ki nekako visi v zraku, dogodek. Je vrženost (Geworfenheit) in šele iz te vrženosti usmerjenost ali uperjenost v prihodnost. In v tem je njegova časovnost: v tej najdenosti, situiranosti in radikalni neobvladljivosti. In ves ta kompleks vrženosti, eksistence, projektiranja (Entwurf), bivanja pri drugem, se pravi v svetu in skupaj z drugimi, nosi skupno ime: *skrb* (Sorge).

Človek (tubit) je *ek-sistenza*. Njegovo bivanje je breztemeljna ekstaza, zasnutek, ki samega sebe ne utemeljuje, dogodek, ki je samemu sebi dan. Tukaj se jasno vidi razlika med Heideggerjem in Sartrom. »Tako gre torej pri usodni določitvi človeškosti človeka kot ek-sistence za to, da ni človek tisto bistveno, temveč bit kot dimenzija ekstatičnosti ek-sistenze.« (Heidegger 1967, 202) To je nekaj čisto drugega kakor Sartrova misel, da človek v celoti ustvarja samega sebe in naredi iz sebe, kar hoče. Zato Heidegger govorji o usodi, s čimer na novo poudarja radikalno neobvladljivost ek-sistence. Človek »eksistira-

joč stoji v usodi biti. ... Bit je kratkomalo transcendentis ... tako je bit bistveno dlje kakor vse bivajoče, ker je razsvetljava sama.« (Heidegger 1967, 205-206)

Človekovo bivanje v svetlobi biti pa ni samo vrženost, ekstaza, marveč ima do vsega, na kar meri, tudi distanco, odmik. Človek je »*bitje oddaljenosti*«, pravi pozneje Heidegger. (Heidegger 1973, 54) Vse, kar je, ni nekaj drugega in ni vse. Je samo tisto, kar je. To distanco do vsega človeku omogoča bit, ki je sama čista transcendenčnost. Po biti prebiva človek v tej razsežnosti transcendence, se pravi preseganja vsega, kar je. Distanco do vsega pozna vsa filozofija in jo opredeljuje kot človekovo negativnost. Namreč v tem smislu, da človek izreka to, kar je, na ozadju tistega, kar tisto ni. Kar je, vznika iz tistega, cesar ni. Ker ni bit nič bivajočega, se bit in ta nič pokriva in v tem smislu razлага Heidegger tradicionalne filozofske izreke o biti in niču. »Stari stavek ex nihilo nihil fit dobi tedaj drugačen, problem biti same zadevajoč pomen in se glasi: ex nihilo omne ens qua ens fit. V Niču tubiti šele pride bivajoče v celoti, po svoji najbolj lastni možnosti, tj. na končen način, do samega sebe.«<sup>2</sup> Tako negativnost biti, da torej bit ni nič bivajočega,<sup>3</sup> vedno spremlja vstop v bivanje bitij.

Po vsakokratni posebnosti, ki jo udejanjajo posamična bitja, je bivanje kakega bitja hkrati ločitev od preostalih možnosti, od neomejenega območja možnosti, ki jih vsako konkretno bivanje pušča ob strani in tako zanika. To seveda spominja na Spinozov stavek »omnis determinatio negatio«, »vsako določanje je zanikanje«.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Heidegger (1967b, 133) torej preoblikuje tradicionalno filozofsko-teološko načelo »ex nihilo nihil fit«, »iz nič ne nastane nič« v trditev »iz nič nastane vse bivajoče kot bivajoče« – iz biti, ki ni nič bivajočega in je zato v tem smislu nič, nastaja ves svet bivajočih bitij.

<sup>3</sup> »Bit pa ravno 'ni' 'bivajoče'. Če se 'je' brez določnejše razlage izreče za bit, tedaj se bit vse prelahko predstavlja kot neko 'bivajoče', ki je na način znanega bivajočega, ki učinkuje kot vzrok in je povzročeno kot učinek.« (Heidegger 1967, 203).

<sup>4</sup> Spinozovo pismo J. Jellesu z dne 2. junija 1674 v: Spinoza, *Oeuvres complètes*, Paris 1954, 1231.

Človek se projicira glede na neko perspektivo in k stvarem se obrača samo iz te perspektive, iz te osvetlitve. Tako se določenemu *krogu* ne more nikoli izogniti: iz perspektive postavljamo spet vse v perspektivo. Sodobna hermenevtična filozofija je prevzela to Heideggerjevo misel za svoje izhodišče. Kljub temu pa nas bit, ki presega naše perspektive, vodi vedno dlje, čeprav ostane eksistencija dokončna in nepremagljiva.

Pogled nazaj na ves položaj, iz katerega izstopam, in pogled naprej v perspektivo, v katero vstopam, se združuje še z razmerjem do drugih: *soljudi in sveta*. To razmerje do drugih je drugačno od razmerja, ki ga imajo stvari do drugih stvari. Konj nikakor ni voz, katerega vleče. Človek pa je v nekem smislu vse, v kar je vprežen. Ta vidik bivanja, da smo v svojem bivanju vedno pri drugih in usmerjeni k njim, je znamenje naše eksistence, kot se imenuje bivanje tubiti, se pravi človeško bivanje. Ta ekscentričnost, ta eksistencija je najtesneje povezana s tistem, kar se imenuje tudi skrb. »Izraz 'skrb', meni neki eksistencialno-ontološki osnovni pojav, ki pa v svoji strukturi vendar ni enostaven ... Na koncu se bo pokazalo, da je ideja biti nasploh tako malo enostavna kot bit tubiti. Določilo skrbi kot bivanje-pred-samim-seboj ... v že-bitu-v-nečem ... kot bit-pri-čem razkriva, da je tudi ta pojav strukturalno členovit ...« (Heidegger 1967a, 196)

Skrb je torej podobna Husserlovi intencionalnosti, kolikor je ta uperenost iz sebe, vendar Heidegger to radikalizira in prestavlja v celotno območje bivanja, na ontološko raven. Gre čisto preprosto za popolno ekstatičnost kot razlastitev samega sebe, kot radikalna revščina in zadnja neprispadnost sebi. V tem smislu Heideggerjeva misel ni humanizem, ker človeka ne poveličuje in iz njega ne dela boga. Časovnost je tudi ekstatičnost. Bit sama je ekstatičnost in ekstatičnost je časovnost. Zato nosi to delo naslov *Bit in čas*.

»Eksistencialno-ontološka konstitucija celote

tubiti je zasnovana v časovnosti. Temu ustrezeno mora neko izvorno časenje ekstatične časovnosti omogočiti samo ekstatično zasnovano biti na splošno« (Heidegger 1967a, 473) je sklep, s katerim se zaključuje Heideggerjeva razprava.

## Zgodovina metafizike – zgodovina pozabe biti

*Bit in čas* hoče pripeljati do časa, od koder se bo dal določiti smisel, pomen ali resnica biti. Toda govorica je prišla v krizo, ker je bila še preveč metafizična, in nekateri so sklepalci, da je med tem in poznejšimi deli prelom, da se je Heidegger iz eksistencialista spremenil v misleca biti. Toda v resnici je že v *Biti in času* hotel priti do mišljenja biti in vsa njegova analitika tubiti je bila že na poti proti biti v njej sami in kot taki, iz katere je treba še misliti bivajoče.

Prvotno bi Heideggerjeva pot morala peljati od bivajočega kot tubiti k časovnosti in biti, mišljeni v obzorju časa, da bi iz biti kot take ponovno mislili bivajoče. Vendar je opazil, da biti ni mogoče tako misliti. Če je najprej poudarjal ontološko diferenco, se pravi razliko med bitjo in bivajočim, potem je treba poudariti tudi bistveno razliko med človekom in bitjo, med tubitjo in bitjo kot tako. Če bi iskal bit v tubiti in ostal vezan na pojavljanje biti v človeku, bi mu lahko očitali, da pravzaprav sam počne, kar kritizira pri metafiziki, da namreč krči bit na bivanje bivajočega človeka in tako ne izstopi iz metafizike. Zato se je poskus s *Bitjo in časom* ponesrečil in Heidegger je začel novo raziskovanje.

Novo raziskovanje je zgodovinsko. Heidegger analizira zgodovino metafizike in vedno znova dokazuje, kako je pozabljala na bit v njeni čistosti in izvornosti. Zato je precej predavanj in razprav posvetil študiju zgodovinskih vprašanj v zvezi s pozabo biti. Najbolj znane so tiste, posvečene Platonu, Heraklitu, Parmenidu, najobsežnejša pa je študija

Nietzscheja. To so tudi dela, v katerih Heidegger skuša rekonstruirati grške začetke ontologije in genealoško, predvsem pa etimološko tipati za tistim, kar je ostalo v dosedanjem metafiziki pozabljeno, neizrečeno, zakrito. Sedaj torej ni več analitika tubiti tista, ki naj povede k ustreznem in izvorjem pomenu biti, marveč analiza metafizike same v njenem zgodovinskem razvoju.

Vendar pa je še vedno človek tisti, ki vsa bitja postavlja v svetlobo biti. Človek ostane »pastir biti«. Vprašanje po pomenu in resnici biti je človekovo. Bit se priobčuje človeku. Vedno bolj pa je opazno prepričanje, da je to priobčevanje nekaj, nad čimer človek nima oblasti. Ima pa zato dolg do nje. Ta podaritev je sečišče dveh dialektik: bit se priobčuje človeku in človek se daje na voljo biti.

Človekovo čuteče srce je priljubljeno počivališče nebeščanov, se glasi neki Hölderlinov verz, ki ga Heidegger pogosto komentira. To dvojno simetrično dogajanje se ne zgodi enkrat za vselej, ampak vedno znova in vedno drugače. Bit se namreč razodeva tako, da se skrije, in to je razlog, da jo človek pozablja. Različice in preokreti teh srečanj delajo zgodovino, po njih je človek človek in se razlikuje od drugih bitij. Tako se združujeta usoda in naloga.

Človek je radikalno končno bitje, saj ni sam od sebe in bivanja ne obvladuje. Obstaja lahko samo po biti in bit sama sebe ne osvetluje in ne umeva drugače kot z ontološkim umevanjem, ki ga je zmožen človek. Toda bit se hkrati daje in umika, osvetluje in skriva. Zato resnice ni brez neresnice, biti ni brez njene hkratne odsotnosti in pozabe. Za Heideggerja zgodovina ni napredovanje proti kakemu nujnemu cilju. Razmerje biti in človeka je nepredvidljivo in ni v naši oblasti. Zato je Heidegger nasproten vsakemu humanizmu in vsaki filozofiji zgodovine, ki bi bila podobna Heglovi ali Marxovi.

Glede na zgodovino razlikuje Heidegger dve veliki razdobji: prvo seže do Platona in Aristotela. Takrat po njegovem prepričanju še obstaja dvoumje grškega 'on', ki je deležnik sedanjega časa glagola 'einaí', biti. Ko se filozofija s Heraklitom in Parmenidom dokopljede misli na bit, je razmerje med bitjo in bitjem še neodločeno, zato pa je njuna bližina še neposredna. Ontološka diferenca, se pravi razlika med bivajočnostjo bitij in bitjo kot tako, še ni bila dojeta, pa tudi pozabljena in prezrta še ni bila. To je obdobje, ko možnosti za ustrezeno umevanje biti še niso bile zapravljene.

## Pozaba biti, tehnika in onto-teologija

Pozaba ontološke difference, razlike med bitjo in bivajočim, je značilnost metafizike. Tedaj se bit izenači z bivanjem bitja. To se zgodi s Platonom. Bit se spremeni v eidos, v idejo, v bistvo, v tisto, po čemer so bitja razumljena in s čimer je tako razumljena sama bit. Po Heideggerju je to odločilni preobrat zgodovine in zaznamuje ne samo filozofijo, marveč tudi vso sodobno znanost, umetnost, tehniko. Zadnja še zlasti ponazarja in izraža to značilno metafizično obvladovalno mišljenje in držo do sveta – Heidegger jo pozneje imenuje *postavje* (Ge-Stell). Ge-Stell je popolna uporabnost in obvladljivost, totalitarizem poseganja in prestavljanja bitij, razpolaganje z njimi. »Bistvo moderne tehnike spravi človeka na pot tistega razkrivanja, po katerem postane to dejansko vsepovsod bolj ali manj razločno razpoložljivo stanje.« (Heidegger 1967b, 348) Ta tehnološka drža je torej dopolnitev metafizične pozabe biti. »Teknika je v svojem bistvu bitno-zgodovinska usoda v pozabi počivajoče resnice biti.« (Heidegger 1967, 209)

Z Aristotelom se ta pozaba biti konkretizira kot razлага enega bitja z drugim, namreč z najvišjim bitjem. Od posledice do vzroka, od enega vzroka do drugega se razлага sveta

nadaljuje tako dolgo, dokler ne pride do najvišjega vzroka, ki je prav tako bitje, do boga. To značilno metafizično početje imenuje Heidegger *onto-teologijo*. Na vrhu – ali pa na začetku – vseh bitij stoji posebno bitje, bog. Bit kot taka ob tem potone v popolno pozabovo. S tem Heidegger odklanja vso dosedanjo metafizično teologijo, ki je 'dokazovala' boga kot nujnega za popolno in dokončno razlago sveta.

Heidegger zaradi tega ni ateist. Celo brezbržen ni do vprašanja boga in meni, da se mu z novim mišljenjem biti odpira tudi nova in drugačna pot do boga, ki bo prav tako drugačen, kakor so ga opisovali doslej. Heidegger je prepričan, da bi novo mišljenje biti odprlo pot k novemu razumevanju svetega, od svetega pa bi nato lahko prišli do boga. »Šele iz resnice biti je mogoče misliti bistvo svetega. Šele iz bistva svetega je mogoče misliti bistvo božanstva. Šele v luči bistva božanstva moremo misliti in izreči, kaj naj beseda 'bog' pomeni. Ali nam mar ni treba vseh teh besed šele skrbno razumeti in slišati, če naj nam bo kot ljudem, se pravi kot eksistentnim bitjem, dovoljeno izkusiti neko razmerje boga do človeka?« (Heidegger 1967, 221) Zato Heidegger nasprotuje Sartrovemu označevanju njegovega mišljenja biti kot ateizma. »Zato ni le prenagljeno, temveč že v postopku zmotno, če trdimo, da je razлага bistva človeka iz razmerja tega bistva do resnice biti ateizem... Ne more biti niti teistično niti ateistično. Vendar ne na podlagi kake ravnodušne drže, temveč iz spoštovanja mej, ki so postavljene mišljenju kot mišljenju ... « (Heidegger 1967, 220–222) Pač pa je Heidegger postavil filozofijo kot možnost mišljenja popolnoma brez boga.

Posebno stopnjevanje pozabe biti vidi Heidegger pri Descartesu in vrhunc pri Heglu, ko stopa v ospredje človekova zavest, gotova sebe in svojih predstav o svetu; ko je v ospredju *teorija* (*theorein* = gledati): vse postane predstava in matematična konstrukci-

ja, uporabna sila in tehnika.

Heidegger opredeljuje metafiziko kot pozabo biti in jo tako lokalizira, postavi v okvir zgodovine, katere zadnji vzgib je razkrivanje biti. Sodobna tehnološka civilizacija ima po njem svoje korenine že pri Platonu. Zato je treba iti nazaj, k prvim začetkom, k predsokratikom in v tistem začetnem dvoumju termina »on« videti polnost, ki se je pozneje osiromašila. To seveda ne pomeni, da moramo postati predsokratični, ampak samo, da moramo od njih iskati v novo smer mišljenja, ki biti ne bo zakrivalo, ampak odkrivalo. Do Heideggerja je bilo molče sprejetje, da vemo, kaj se pravi biti, le da se ni dalo opredeliti. On pa iz tega sklepa, da bit sama v sebi in po sebi ni jasna, ni samo navzoča, ampak hkrati tudi skrita. Kar nam je najbližje, kar niti nasproti ni, hkrati pa ne sovpade z nami, je tudi temno. Sicer je že Husserlova fenomenologija izhajala iz prepričanja, da je treba odkriti, kar je največkrat skrito in se ne kaže, in je bila v tem pomenu hermenevtična, se pravi, da je odkrivala prikriti smisel fenomenov.

Po Heideggerju smisel metafizike ni v delitvi na nadčutno in čutno kot pri Nietzscheju. Še več. Po njegovem je tudi Nietzsche še metafizik, ker je to delitev samo obrnil (*Umwertung aller Werte*). Bistvo metafizike je pozaba biti, opuščenje, izpad biti. Bit sicer tudi v metafiziki ni čisto odsotna, saj tudi metafizika išče v smer onstran fizike, se pravi onstran bivajočih bitij. Vendar pa ne gre dovolj daleč, ker ne išče radikalne drugačnosti od bitja, temveč samo najvišje bitje. »Postopoma postane filozofija tehnika razlaganja iz najvišjih vzrokov.« (Heidegger 1967, 185) Manjka torej različnost kot taka. To pa je bit, kajti bit je različna od bitja. »... tako je bit bistveno dlje kot vse bivajoče, ker je razsvetljava sama.« (Heidegger 1967, 206)

Šele potem, ko se je metafizika dopolnila in izčrpala svoje možnosti, je mogoče iti onstran nje. V tem pogledu na zgodovino misli kot na

nepretrgan potek in dovršitev metafizike je Heidegger podoben Heglu. Sedaj pa je treba misliti ne samo onstran metafizike, ampak tudi proti njej. Še več, treba je misliti celo zunaj njenega izrazja in Heidegger je v nekem obdobju celo opuščal besedo bit in jo nadomeščal z drugimi podobnimi izrazi.

Vsekakor je bit čisto transcendiranje, čisto preseganje, čista razjasnitev. »Tudi bit ni bivajoča kakovost, ki bi bila ugotovljiva na bivajočem. Vendar pa je bit bolj bivajoča od vsakega bivajočega.« (Heidegger 1967, 230) Bit ni nič objektivnega, nič, kar bi stalo nasproti, ampak je tostran sleherne delitve in slehernega nasprotja, saj bitju lahko stoji nasproti samo drugo bitje. Bit pa ravno ni bitje, zato ni nasproti ničemur, ampak samo onstran tega, kar je.

## **Novo pojmovanje resnice**

Tradicionalna in od vseh sprejeta opredelitev resnice se glasi: *adaequation intellectus et rei*, skladnost med umom in stvarnim stanjem, stvarjo. Pri tem sta v ospredju dve misli: misel na usklajevalni napor, ki ga naredi človeški um, da se uskladi s stvarjo, in misel na stvarno stanje, ki stoji umu nasproti. Ko pa gre za resnico biti, ta opredelitev ni več uporabna. Ni vse odvisno od človeka in njegovega napora, bit pa tudi ni neko stvarno stanje ali bitje, ki bi bilo umu nasproti. Zato Heidegger uvaja nov pojem resnice, ki ga izraža z grškim izrazom *aletheia* (*aletheia* = resnica). Etimološko ga razлага kot neskratost, kot razkritje. Tako poudarja, da ima pobudo bit sama, ki se razodeva in ji človek lahko prisluhne, pozoren je do njenega razkrivanja, ne more pa ga obvladovati. »Toda same biti metafizika ne pusti spregovoriti, ker ne premisli biti v njeni resnici in resnice ne kot neskrnosti v njenem bistvu. Bistvo resnice se kaže v metafiziki vedno le v že sporazumni obliki resnice spoznanja in izrekanja tega spoznanja. Neskratost pa bi lahko bila prvo-neša kot resnica v smislu *veritas*. Alétheia bi

lahko bila tista beseda, ki daje še ne neskušen namig v nemšljeno bistvo esse (biti). Če bi bilo tako, potem predstavljanje metafizično mišljenje tega bistva resnice seveda nikoli ne bi moglo doseči ... Vendar metafizika nikjer ne odgovarja na vprašanje po resnici biti, ker tega vprašanja nikoli ne vpraša. Ne vpraša zato, ker misli bit le, ko predstavlja bivajoče kot bivajoče. Metafizika meni bivajoče v celoti in govori o biti. Imenuje bit in meni bivajoče kot bivajoče. Metafizično izrekanje se giblje od začetka metafizike do njene dopolnitve na čuden način v nenehnem zamenjevanju bivajočega in biti.« (Heidegger 1967, 99–100)

*Pismo o humanizmu* je pedagoško zelo pomembna Heideggerjeva razprava, ker je bila napisana, da bi odvrnila neustrezne razlage dela *Bit in čas*. Tako je lahko dober uvod v Heideggerjevo misel, katere težava in posebnost je ravno v tem, da skuša misliti nekaj novega, namreč bit, na katero je vsa dotedanja metafizika sicer merila, vendar jo je vedno znova zgrešila.

## **Literatura**

- Heidegger, Martin  
(1967), *Pismo o humanizmu*, v Izbrane razprave, CZ, Ljubljana.  
(1967a), *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen.  
(1967b), *Kaj je metafizika*, v Izbrane razprave, CZ, Ljubljana.  
(1967c), *Tehnika in preobrat*, v Izbrane razprave, CZ, Ljubljana.  
(1973), *Vom Wesen des Grundes*, V. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Sartre, Jean-Paul  
(1968), *Eksistencializem je zvrst humanizma*, v Izbrani filozofske spisi, CZ, Ljubljana.  
(1943), *L'être et le néant*, Gallimard, Paris.

# Teorija

Jacques Derrida

## *Antinomije filozofske discipline*

### Prva zapoved

Po eni strani moramo ugovarjati dejstvu, da se vse filozofsko (v vprašanjih, programih, disciplini itd.) podreja kakršnemu koli zunanjemu smotru: nujnemu, rentabilnemu, produktivnemu, učinkovitemu, uspešnemu, prodornemu, pa tudi tistemu, kar izhaja iz tehnično-znanstvenega in tehnično-ekonomskega, finalizaciji raziskovanja in celo etični, državljanski in politični vzgoji.

Po drugi strani pa se nikakor ne bi smeli odreči kritičnemu poslanstvu filozofije, da torej ocenjuje in vzpostavlja hierarhijo, je zadnja instanca presojanja, konstitucija in intuicija končnega smisla, zadnji razlog, misel poslednjih ciljev. Filozofijo in njeno disciplino nameravamo rešiti pred vsako tehnično-ekonomsko ali družbeno-politično finalizacijo v imenu "načela smotrnosti", kot bi rekel Kant. To protislovje je popolnoma filozofska, saj se "finalizacija" vedno, vsaj implicitno, nanaša na neko filozofijo. Še enkrat: "nefilozofskega barbarstva" ni.

Kako naj združimo ti dve obliki smotrnosti?

### Druga zapoved

Po eni strani moramo protestirati proti zapiranju filozofije. Povsem legitimno odklanjamо odločbe, s katerimi bi jo potisnili v neki razred ali posamezno univerzitetno smer, v en tip objekta ali logike, določeno vsebino ali obliko. Nasprotujemo tistemu, ki bi ji pre-

povedal obstajati zunaj njenega razreda, v drugih predmetih ali oddelkih, ki bi ji pre-povedoval, da se odpira novim predmetom brez načelnih omejitev in filozofija nas že zdaj opozarja na svojo navzočnost povsod, kjer o njej nočejo nič vedeti.

Vendar pa je treba po drugi strani – in sicer prav tako legitimno – zahtevati specifično enotnost discipline. Biti moramo pozorni in opozarjati na vse (kot je to brez prestanka delal Greph), kar bi lahko ogrozilo enotnost in razpustilo, razkosalo ali razpršilo identiteto filozofskega kot takega.

Kako združiti to umestljivo identiteto in to presegajočo vseprisotnost?

### Tretja zapoved

Zdi se nam, da imamo po eni strani pravico zahtevati, da filozofska raziskovanje in zastavljanje vprašanj ne bi bili nikoli ločeni od poučevanja. Ali ni – pred ponovnim pojavom iste grožnje – prav to tema našega Kolokvija? Vendar pa imamo po drugi strani tudi pravico opominjati, kar je morda bistveno, da del filozofije ni omejen in se ni vedno omejeval na dejanja poučevanja, šolske dogodke, institucionalne strukture, celo ne na samo filozofska disciplino. To je vedno lahko preseženo, včasih izvzano s tistim, česar se ne da poučevati. Morda se mora filozofija ukloniti tako, da uči tisto, česar se ne da učiti, se proizvajati tako, da se odpoveduje sama sebi, in presegati lastno identiteto.

Kako lahko v istem hipu zagotovimo mejo in prekoračitev? Moramo to tudi učiti? Mar tega ne smemo?

## Četrta zapoved

Po eni strani se nam zdi naravno, da zahtevamo obstoj institucij, ki so po meri te nemogoče in nujne, nepotrebne in neobhodne discipline. Zdi se nam normalno, da zahtevamo nove institucije. V naših očeh je prav to bistveno.

Po drugi strani pa trdimo, da se filozofska norma ne omejuje na institucionalni videz. Filozofija presega svoje institucije, mora celo analizirati zgodovino in učinkovitost lastnih institucij, ostati pa mora svobodna v vsakem trenutku, tako da uboga samo resnico, moč vprašanja oziroma misli. Dovoljeno ji je, da pretrga vse institucionalne spone. Filozofija je zunajinstitucionalna in imeti mora svoje institucije, ne da bi jim pripadala.

Kako združiti upoštevanje in transgresijo institucionalnih omejitev?

## Peta zapoved

Po eni strani – v imenu filozofije – zahtevamo prisotnost mojstra. Ta nedisciplinirana disciplina, to učenje tistega, česar se ni mogoče poučevati, to vedenje, ki je hkrati nevedenje in več kot vedenje, ta neinstitucionalna institucija potrebuje mojstra. Koncepti tega obvladanja oziroma tega mojstrstva so lahko različni, oblike raznovrstne: od zelo visokega do nedosegljivega drugega, od Sokrata do vzgojitelja, od profesorja uradnika do univerzitetnega profesorja ali profesorja v zadnjem razredu gimnazije (ki je prvi in zadnji od vseh!), kanček vsakega naenkrat: vsekakor potrebujemo mojstra in magistrально drugost. Posledica: treba je izobraziti učitelje, potrebujemo študente, nikoli ne bomo imeli dovolj delovnih mest. Vse to se ureja zunaj filozofske skupnosti.

Po drugi strani, če učitelj mora biti drugi, izobrazijo in plačujejo ga drugi, ta heteronomična asimetrija ne sme raniti nujne avtonomije, brezpogojno demokratične strukture filozofske skupnosti.

Kako lahko le-ta združuje v sebi to heteronomijo in to avtonomijo?

## Šesta zapoved

Po eni strani filozofija kot disciplina, prenos znanja, izjemno bogastvo vsebin zahteva določen čas, določeno ritmično trajanje, kar največ časa: več kot le trenutek, mesec, leto, več kot šolsko uro, vedno več časa. Z ničimer ne moremo utemeljiti nenavadnega izhodišča, ki je omejilo potrebeni čas na devet mesecev (tu se sklicujem na Graphove analize).

Vendar po drugi strani enotnost, arhitektura discipline zahteva organizacijo tega trajanja. Izogibati se moramo neurjenemu razporejanju, razkroju in dopuščati tudi nenadne enkratne izkušnje, ki zajamejo vse hkrati (opozarjam na stvari, ki sem jih že povedal, pa tudi na Graphove izkušnje).

Kako lahko združimo trajanje in trenutno izkušnjo, to neomejenost in njene meje?

## Sedma zapoved

Po eni strani morajo imeti dijaki, študenti, pa tudi profesorji možnost dostopa do filozofije, do razmer za filozofijo. Kot pri vseh drugih disciplinah lahko začnemo z zunanjimi okoliščinami, se pravi, časom, krajem, položajem itd., prek njih pa pridemo do "notranjih" in bistvenim razmeram, ki omogočijo dostop do filozofskega kot takega. Učitelj (mojster) mora vpeljati, uvesti, oblikovati dijaka. Učitelj, ki mora biti najprej vpeljan, uveden, oblikovan, je za učenca drugi. Svojemu učencu tako postane varuh, porok, posrednik, predhodnik; reprezentirati mora besedo, misel in vedenje drugega: *heterodidaktiko*.

Po drugi strani pa se nočemo odpovedati avtonomistični in *avtodidaktični* tradiciji filozofije. Učitelj je samo posrednik, ki se mora umakniti v ozadje. Posredniška vloga mora zbledeti pred svobodo filozofiranja. Ta se oblikuje sama, ne glede na to, kako zelo priznava njunost učitelja (mojstra) in nujnost, da se učiteljevo dejanje zgodi.

## O določeni vrsti napada na poučevanje filozofije

Med argumenti, ki so bili razviti proti poučevanju filozofije, je eden najspretnejših in najzanimivejših, kar smo jih lahko slišali – zlasti med najbolj odkritimi visokimi funkcionarji, odgovornimi za srednješolsko in visokošolsko izobraževanje v prejšnji vladi (toda ali niso kasneje našli čudnih nadomestil?) – da ne sicer vehementno, a vztrajno branijo visoki pomen filozofije, hkrati pa obžalujejo izgubljeni čas in energijo, ki ju predstavlja njenou *poučevanje* v srednjih šolah in nižjih letnikih univerz. Zdi se, da se filozofija kot intelektualna dejavnost v glavnem zelo dobro drži na preizkušnji, kateri jo izpostavljajo ti dobri apostoli. Rade volje ji priznajo plemenite nazive, ki jih ji je dalo izročilo. Celo čestitajo si za uspeh, ki ga ima občasno taka ali drugačna filozofska publikacija v »širokem krogu občinstva«; velikodušno silijo k filozofski potrošnji v uglednejših medijih, se pravi na specializiranih straneh »resnih« dnevnikov in tednikov, na radijskih postajah, ki se posvečajo kulturi, in v kratkih oddajah po televiziji, ki jim sledi le »majhen krog občinstva«; še bolj banalno pa je, da se brez zadržkov navdušujejo nad širokim sprejemanjem idej, ki veljajo za splošne in velikodušne ...

Hkrati si z vsemi svojimi močmi in sredstvi prizadevajo odpraviti staro napako poučevanja filozofije v višjih letnikih srednjih šol in nižjih letnikih visokih šol, saj živimo v dobi, ko so za izobrazbo mladih pomembnejši drugi cilji ter obstajajo preprostejše in varčnejše tehnike za učenje mišljenja. Njihovo utemeljevanje poznamo: preizkušnje, ki morajo pripeljati našo industrijsko družbo proti komunikacijski in postmoderni evforiji, so tako težke in zahtevne, da morajo skupine in posamezniki dati popolno prednost poklicne-



mu oblikovanju ter preoblikovanju vsakega in vseh, kar predpostavlja, da bo vzgoja dala prednost izobraževanju, ki se bo za pridobivanje potrebnih spretnosti in znanjomejilo na učinkovito obvladovanje tehnik, neposredno uporabnih za rojstvo postmoderne. Poučevanje filozofije pa tu svojega mesta očitno nima.

Spolšno masovno gibanje, ki že trideset do štirideset let vpliva na odklanjanje »humanističnih«, tako imenovanih »temeljnih« predmetov v učnih programih srednjih šol v korist matematike, se še stopnjuje. Okrepile so ga tudi tako imenovane človeške oziroma družbene znanosti; našlo je faktična opravičila – samo ta naj bi veljala – v velikanskem razvoju, ki so ga z vojaško-industrijsko rastjo doživele znanstvene ustanove. Tudi mediji so mu bili v nadomestilo, za »posodobitev«, dali so prednost informacijam pred znanjem (ali pa celo obravnavali znanje kot skupek informacij). Potrdili so idejo, da je »naravni« (ali ljudski) jezik neprimeren in je zato pri iskanju resnice nepogrešljiv njegov logično-matematični izraz, običajni jezik pa so razvrednotili in

označili za literarni in umetniški izrodek.

V ozadju tega je pojmovanje družbe in filozofije, za katero ni dovolj reči, da je utilitaristično in pozitivistično in da pripada »tehnokratski ideologiji«. Ni dovolj poudariti, da to pojmovanje lahkomiselno podpira vrednote napredka, ki jih v našem dvajsetem stoletju uveljavlja industrijska družba. Treba je dodati, da se najbolj boji omajati družbeno-politično ureditev in svet, kot nam ga ponuja in opredeljuje ta ureditev. Ne nasprotuje gibanju, nad katerim lahko hitro dobi nadzor in ga vključi v svoja pravila in račune. Tudi ne filozofiji, dokler ne začne postavljati nepričakovanih vprašanj in njen resno zanimanje ne povzroči, da se začne spraševati na primer o filozofiji, o načelih njenega poučevanja (in o načelih tistih, ki so zahtevali in končno delno dosegli njen razvrednotenje). Temu pojmovanju v bistvu ugaja prebavljenia filozofija. Omogoča jo absorpcija, za katero poskrbijo govorji političnih avtoritet in medijska obdelava; najživahnejše ideje pa izidejo tako skrhane in obledele, da lahko brez vsakršne nevarnosti postanejo del tako zaželenega *konsenza*.

Konsenz! Ključna beseda je izgovorjena. Če so vladni politiki, ki delujejo na ulici Rivoli ali zasedajo na ulici Grenelle, lahko postali hrkrati diskretni upravitelji medijske, preproste in sprejemljive filozofije in kritiki poučevanja filozofije v javnih šolah, je to samo zato, ker filozofija zanje ni dejanje, v katero se vsak vključi v razpravo o univerzalnih temah, ampak je zbirka splošnih idej, izhajajočih iz hrupa besed in spisov, ki označujejo družbeno bivanje v danem trenutku. S tega izhodišča je filozof zagovornik konsenza in ga zna oblikovati v ugledne in jasne formulacije. Da bi slišali ta koncert in se vanj vključili, ni potreben noben poglobljen študij: zadostuje nekaj referenc, vzetih iz izročila, ki je oklešeno na tipologijo vzorčnih doktrin; ureditev masivnih »konceptov«, ki dovoljujejo govoriti o vsem, ne da bi kadar koli kaj opredelili; in pa zavest, ki jo daje občutek, da imas

do tega vso pravico ...

Če gledamo s tega stališča, je dobro, da si nekateri izobraženci prizadevajo podaljšati izročilo. Kakšen smisel pa ima, da vsa mladina trati svojo dragoceno energijo ter se s težkimi besedili in oddaljenimi konteksti uči postavljati vprašanja – to se pravi *ironizirati* – in tkati vedno tanjše mreže razumljivosti, na katere naj bi se poskušali odzvati? Kakšen je lahko v tem stoletju, ko triumfirata znanost in tehnika, v državah, kjer se razširjajo dobrine parlamentarne demokracije, družbeni pomen zdravega razmišljanja, katerega namen je osnovati ali vsaj začrtati polje, na katerem poteka (konfliktni?) dialog zgodovinske kolektivnosti v iskanju legitimnosti, gotovosti in upanja?

Tako pravzaprav obstajata dve filozofiji: učena ali akademska, ki je univerzitetna posebnost in omejena na zelo majhno elito, in pa »konzenzna«, ki izhaja iz družbe in prinaša duhovni minimum, ki ga potrebuje državljan. Pravzaprav so javne oblasti v Franciji dolgo verjele – od prihoda »meščanskega kralja« do 1940, ko so bili liceji namenjeni predvsem otrokom vladajočih družbenih slojev – da poučevanje filozofije, ki je krona »humanističnih ved«, ustvarja skrbno označeno in izbrano metodološko in etično-politično osnovo, ki je uporabna za oblikovanje bodočih kadrov narodu in nepogrešljiva za utrditev vrednot napredka in reda, značilnih za tisto družbo. Toda evolucija le-te, preoblikovanje vladajočih administrativnih slojev in zahteve industrijskih ustanov so vsilile nadvlogo matematičnih in fizičnih študij ... Ta »evolucija« je dobro znana, treba pa je dodati, da filozofija ni bila izločena iz pouka le kot »humanistična veda«.

Neuporabna ni samo, ker jo legitimno nadomešča matematika kot intelektualna vaja, ki pripelje do pravega razmišljanja; drug razlog je, da stvari predstavlja vztrajno, po starem, zapleteno in zato težko razumljivo, medtem ko najresnejši mediji, moderni politični in religiozni voditelji, najbolj navdahn-

jeni publicisti, predstavljajo stvari preprosto in učinkovito, saj so podvrženi merilu »verodostojnosti«, katerega kazalci so založniški uspeh, raziskave o gledanosti televizijskih programov in volilni lističi ...

Tako naši dobri apostoli nehote razkrivajo svoj resnični namen in prevzemajo običajno gledanje, po katerem je treba poučevanje filozofije očrtniti zaradi njene majhne zmožnosti zagotavljanja *sredstev za znanstveno-tehnološko proučevanje*, ki je ogrodje sodobnih družb in samo po sebi *sredstvo ustvarjanja učinkovitega delovanja* v našem času. Toda za »tehničnim« presojanjem se odkriva pojmovanje, ki se nanaša na *cilje* družbene eksistence: dvojna politika, ki ustrezta viziji te »tehnostrukturi« kot bistva družbe, je interpretacija parlamentarne države, katere živahno in smiselno kritiko je v svojem delu *Antična in moderna demokracija* podal Moses Finley. Po tej interpretaciji se cilji vsiljujejo kot dokazi, o njih se ne razpravlja, zato so enako opredeljena tudi najpomembnejša sredstva. Tako državljan ni politično apatičen le v trenutkih odločanja na volitvah, njegova izbira ni nikoli resnično »izbira družbe« ...

Zakaj bi se torej vznemirjali nad filozofske bistroumnostjo? Tega razmišljanja gotovo ne oteže dejstvo, da je »razprava o ciljih« izključena. Administratorji in tehnokrati, ki te cilje zagovarjajo, pogosto držijo s političnim razredom, ki ustrezha njihovim željam: gre za politično dejavnost, pri kateri ni empirične uporabe in simboličnega oblikovanja vladnih imperativov. Mobilizirati pa je treba teorijo konsenza, ki nima druge vloge, kot odpraviti politiko z ohranjanjem »pravic« tega površnega in občasnega vznemirjenja, na kar je omejeno delovanje državljanov v tej perspektivi.

Še zadnja opazka na to temo, ki bi zaslužila tudi drugačno, globlje razvijanje, zlasti o neizpodbitnosti odnosa med eksistenco filozofije in resničnostjo njenega poučevanja. Ostanimo za zaključek začasno na empiričnem

bojišču, na katerem se bojujemo skupaj. To postavljanje pod vprašaj poučevanja filozofije, ki je v skladu z obrambo filozofije kot akademske posebnosti višje stopnje ali kulturnega okraska, dobro kaže, da naš boj za uveljavitev filozofije zaobjema hkrati več med seboj povezanih ciljev:

- obramba širokega in poglobljenega poučevanja filozofije kot take v srednjih šolah in v vseh letnikih visokih šol;
- odklanjanje pogleda na filozofijo kot na eno cloveških znanosti ali kot napihnjeno/poenostavljeni sinteza le-teh; kajti če danes nima smisla oznanjati kakršne kolikhegemonije filozofije, če je nujno vztrajati, da obstaja filozofija zunaj filozofije (v formalnih, naravnih, cloveških znanostih, v umetnosti, v teoriji različnih tehnik ...), moramo poudariti tudi avtonomijo filozofije kot načina mišljenja, argumentiranja, »osmišljevanja«;
- ustvarjanje in razširjanje filozofskih knjig in avdiovizualnega gradiva vseh vrst, popularizacija del, ki izhajajo in pripadajo temu načinu mišljenja, kritika medijev, ki rade volje spregledajo ta dela pod pretvezo, da ne zanimajo dovolj širokega kroga občinstva, ali v dvajsetih jedrnatih stavkih odpravijo dvajset let pisana, raziskovanja in razmišljanja;
- ustanovitev (povsod tam, kjer je mogoče) skupin, ki bi seznanjale javnost z delom žive filozofije in ponujale možnost izražanja tudi tej filozofiji, ki deluje zunaj filozofije kot »vede«.

Ustvarjanje, proučevanje, popularizacija in poučevanje so širje povezani poli. Treba je, da javne oblasti, ki so gibanje nedavno začele, potegnejo sklep in ga začnejo širiti....

Jean-François Lyotard

## Filozofski tok (kurz)

Če naj verjamem prospektu teh Srečanj,<sup>1</sup> naj bi tu razmišljali o filozofski izobrazbi učiteljev – če dopustimo, “da sta edukacija in instrukcija filozofski dejanji”.

Ne vem, kaj pomeni “filozofsko dejanje”. Besedi *dejanje* bom dal strog pomen in jo tako ločil od pojma potence. Rekel bi, da filozofija ni neka entiteta, moč, skupek znanja, spremnosti in učenja, temveč da je le v dejanju. Dodal bi, da se mi edukacija in instrukcija ne zdita nič bolj ali manj “filozofski dejanji”, kot je obiskovanje banketov ali natovarjanje ladje. Filozofija ni neko začrtano področje v okviru geografije ved. To vsi vemo.

Moj izraz “tok<sup>2</sup> filozofije” je vzporeden izrazu “tok časa”. Vemo, da se vse od Protagore, Platona in Pitagore vrti veliko filozofskega razmišljanja okrog besede *formacija*, Bildung, in torej okrog pedagogike in pojma *reforme*. To predpostavlja, da um človeku ni dan tak, kot bi moral biti, in ga je treba pre-oblikovati. Za filozofe je otroštvo nenormalno stanje, po drugi strani pa je tudi njihov zaveznički. Otroštvo jim pravi, da um ni dan, je pa možen.

Formiranje pomeni, da učitelj pride na pomoč potencialnemu umu, ki v otroštvu čaka na izpopolnjenje. Znan vam je *circulus vitiosus*. Kaj pa učitelj sam? Kako se je on osvobodil svoje otroške monstruoznosti? Vzgajati vzgojitelje, reformirati reformatorje: sledimo aporiji od Platona in Kanta, vse do Marxa. Je potrebno, da rečemo podobno, kot velja za psihoanalizo: ali se je prav tako, kot se je zgodila temeljna samoanaliza, zgodilo tudi



temeljno samoformiranje? Ali obstaja avtodiakt, oče vseh didaktik?

Filozofi se od psihoanalitikov razlikujejo po tem, da imajo veliko očetov, veliko preveč, da bi lahko priznali *eno* očetovstvo. Poleg tega je filozofiranje predvsem avtodiaktika.

Predvsem to bi želet povedati, ko govorim o filozofskem toku. Ne moremo biti učitelji<sup>3</sup>, toka ne moremo obvladovati. Ne moremo izpostaviti nekega vprašanja, ne da bi se mu izpostavili. Ne moremo se spraševati o nekem “predmetu” (na primer izobraževanju), ne da bi nas ta izprášali. To torej ni mogoče brez obnovitve otroške dobe, ki je doba možnosti duha.

Treba je ponovno začeti. Duh, ki ni na začetni stopnji, ni filozofski. Ne more biti filozof duh, to velja tudi za duha profesorja filozofije, ki

1 Besedilo je zapis predavanja na srečanju z naslovom *Sola in filozofija* v Nanterre.

2 Beseda *cours* ima v francoščini dvojni pomen: tok / pouk.

3 Beseda *maître* ima v francoščini več pomenov: gospodar, učitelj, mojster; Lyotard v nadaljevanju uporabi *maîtriser*, izpeljanko iz *maître*, ki pa pomeni obvladovati.

se vprašanja loti sit in med uro, ki se ne začne. Ki toka ne začne od začetka. Vsi vemo: prvič, to delo se mora zgoditi ob katerem koli vprašanju ali katerem koli "predmetu", in drugič, začeti ne pomeni, da se polotimo dela genealoško (kot da genealogija in zlasti zgodovinska serijskost/diahronija ne bi zastavljalna vprašanj). Mali otrok ni oče človeka, je sredi človeka njegov odklon, ki grozi, da ga odvrne v napačno smer. Vedno začnemo na sredi. Zato se zdi projekt filozofskega kurza, izposojen od eksaktnih znanosti, obsojen na propad.

Prav tako "samouštvo" ne pomeni, da se ne naučimo ničesar od drugih. Ampak le, da se od njih ničesar ne naučimo, če nas ne naučijo, da se "od-učimo". Filozofski tok se ne razširja tako, kot se prenaša znanje – s sprejemanjem.

To je jasno ob filozofskem branju, ki zagotavlja bistvo pogovora o nekem "predmetu" s samim seboj. To branje ni filozofsko, ker so besedila filozofska – lahko so jih napisali umetniki, učenjaki ali politiki in lahko jih beremo, ne da bi filozofirali – branje je filozofsko le, če je avtodidaktično. Če je vaja v zbegaju glede na besedilo, če je vaja v potrpežljivosti. Dolg tok filozofskega branja nas ne nauči le tega, kar je treba brati, ampak tudi, da ne nehamo brati, da le začnemo brati, da nismo prebrali, kar smo brali. Filozofsko branje je vaja poslušanja.

Oblikovati se v poslušanju pri branju pomeni, da se povratno oblikujemo, izgubimo svojo dobro formo. Ponovno pregledati predpostavke, namige v besedilu in pri njegovem branju. Bistvo tega, kar imenujemo elaboracija, ki jo sprembla in razvija potrpežljivo poslušanje, je v tej anamnezi, v iskanju tega, kar ostaja še nemisljeno, pa je že mišljeno. Zato filozofska elaboracija ni v nobeni povezavi s teorijo niti izkušnja te elaboracije nima nič s sprejemanjem znanja (matem). Odpor, ki ga srečamo pri delu poslušanja in anamneze, je drugačne vrste kot tisti, ki lahko nasprotuje prenašanju spoznanj.

Tok deluje na tako imenovano realnost. Očisti jo meril. Postavi jo pod vprašaj. Če je eden glavnih meril realnosti in realizma pridobivanje časa, in zdi se mi, da gre dandanes za to, potem filozofski tok ne ustreza dandanašnji realnosti. Kot profesorji filozofije imamo težave predvsem zaradi zahteve po potrpežljivosti. Prenesti je treba, da učenci ne napredujejo (izračunljivo, očitno), da vedno le začenjajo – to nasprotuje vrednotam okolja o perspektivi, razvoju, cilju, izvajanju, hitrosti, dogovoru, uresničtvu, užitku. Ko sem učil v srednjih šolah, se spominjam, da smo bili ves prvi trimester vsakokrat tako jaz kot učenci "izgubljeni". S "preživelimi" se je pouk začel ali bolje – začetek se je začel januarja. Treba je bilo in treba je prenesti otroštvo misli. Vem, da "pogoji" (kot pravimo) niso več isti. Prišel bom do tega.

Ničesar vas ne naučim (načeloma). Vsi vemo, da se od pouka filozofije pričakuje isto kot od filozofskega toka. Pričakuje se prenos, s temami, ki so ali pa niso določene v programu, ne le s primeri ponovnega začenjanja iz filozofske bibliografije ali znamenj tega istega dela, izposojenih iz zgodovine znanosti, tehnike, umetnosti, politike – torej ne le posredovati te primere in ta znamenja in jih predstavljati kot tiste, za katere gre, kot referente šolskega diskurza – ampak da v isti razred pragmatično vpeljemo delo poslušanja, anamneze in elaboracije. Da ga »dejansko« vključimo v majhen svet lastnih imen, kjer dve uri poteka kurz tistega dne. In zastavek je vedno natančno to: da bi spodbudili miselno delo, da bi steklo, v razredu, tukaj in zdaj.

Ta zahteva ni "pedagoška". Ne določa nobene metode poučevanja. Ne gre za znanost. Prav nasprotno: iz tega, da se filozofski tok zgodii med poukom filozofije, sledi, da vsak razred, vsak skupek imen, datumov, krajev, izdela svoj idiom, svoj idiolekt, v katerem teče to delo. Obstaja določena afiniteta med avtodiaktom in idiolektom.

Želel bi poudariti to enkratnost pouka filozofi-

je: kar zaznamuje ta pouk, je isto, kar zaznamuje filozofski tok. Hočem reči: pri pisanju filozofskega besedila, ko si sam pri mizi (ali hodeč ...), obstaja povsem enak paradoks. Pišemo, preden vemo, kaj moramo reči in kako, in zato, da bi zvedeli, ali je to možno. Filozofsko pisanje prehiteva tisto, kar bi moral biti. Je kot otrok, prezgodaj zrelo in nekonsistentno. Znova začenjamo in ni zanesljivo, da bomo dosegli tisto misel tam zadaj na koncu. Toda misel je tu, moti jo ne-misel in poskuša se znajti v pomanjkljivem jeziku otroštva.

Na prvi pogled, torej, ne opazimo razlike med naravo filozofije in njenim poučevanjem. Kant pravi: filozofije se ne naučimo, v najboljšem primeru se naučimo le filozofskega razmišljanja (*philosophieren*, *Kritika čistega uma*). Naj bomo sami ali z drugimi, smo samouki, namreč treba je filozofirati, da se naučimo filozofirati.

Iz tega zdaj prehajam k svoji drugi točki. Kant vendarle loči med šolskim konceptom (*Schullbegriiff*) filozofije in svojim svetnim konceptom (*Weltbegriiff*). V šoli je filozofsko razmišljanje tista vaja v potrpežljivosti, ki se pri Kantu, kot tudi pri Aristotelu, imenuje dialektika. Toda v svetu mora filozofija prevezeti, pravi Kant, še drugotno odgovornost. Ne le, da izkuša, kaj se pravi misliti, ampak je primerjana idealu, idealu tipične filozofije, ki je, piše Kant, »zakonodajalec človeškega uma«. Ima nalogo, da poveže znanje, vse znanje, z bistvenimi smotrnostmi človeškega uma. To je zahteva, ki prihaja od sveta: spekulativnemu interesu (vztrajno delo, o katerem sem govoril) se pridružuje praktičen in popularen interes razuma v filozofiji na svetu. In kot veste, in kot to razлага Kant v dialektiki prve *Kritike*, sta si ta dva interesa nasprotujoča.

Ali je profesor filozofije danes odvisen od šole ali od sveta? Modernost, razsvetljenstvo in sama kantovska refleksija so postavili šolo v središče popularnega in praktičnega interesa uma. Že dve stoletji, predvsem v Franciji in

drugače spet v Nemčiji, se ta interes imenuje oblikovanje državljanov v republiki. Filozofska naloga se je znašla pomešana z emancipacijo. Kant slednjo jasno pojmuje kot svobodo, ki se jo pusti umu, da odkrije in izpolni cilje, brez kakršnega koli *pathosa*. Tak naj bi bil zakonodajalec človeškega uma.

V tej »modernejši« perspektivi je naslednja predpostavka: svet zahteva od filozofije, da daje praktične in politične zakone. Nič vas ne naučim, če rečem: danes se ne sprašujemo, ali ima svet prav ali ne, ko naslavljajo zahteve na profesorja filozofije (nanj, ki se je pojavil skupaj z moderno šolo pred dvema stoletjema), sprašujemo se, ali mu svet še naslavljajo kakšno zahtevo te vrste. Povsem preprosto: nobene zahteve ni.

Če je res, da pouk filozofije sledi filozofskemu toku, če je res, da se filozofsko razmišljanje, če si sam ali v razredu, podreja zahtevi vrnitve v otroštvo misli, kaj se zgodi, če misel nima več otroštva? Če tisti, ki naj bi bili otroci ali adolescenti, niso več negotovo človekovo polje, možnosti idej? Če so interesi določeni? Kolikor vem, učitelje srednjih šol v Franciji, vsaj za filozofijo, ni treba izobraževati za filozofiranje. So že izobraženi, to se pravi, da ne bodo nikoli, in tako je prav. Toda filozofskega toka, ki so ga zmožni, ne morejo aktualizirati, ker učenci niso pripravljeni na potrpežljivost, anamnezo, na ponovno začenjanje.

Ne vidim nobenega pedagoškega zdravila za to, razen tistih, ki bi bili slabši kakor bolezen. Naučiti profesorje, da morajo biti prijazni, toplo priporočati zapeljevanje, predpisati, da je treba ujeti dobro voljo otrok z demagoškimi uvodi ali z igračkami, vse to je slabše kot bolezen. Vsi smo imeli v svojih razredih Alkibiade, ki so nas prišli skušati s te strani in smo jim morali prej ali slej dati vedeti, kot je to storil Sokrat, da nas hočeo opehariti in zamenjati našo modrost, ki je nična, za svoje zapeljevanje. Višek bi bil, da profesorjem filozofije priporočimo, naj postanejo Alkibiadi svojih učencev. Delo

anamneze in elaboracije v razredu, pa naj bo veselo ali strogo, nima nič opraviti z naborništvom.

Ta težava nas spominja na ono, s katero se sreča elejski tujec v *Sofistu* (217c sq., 246c). Bolje je argumentirati z vprašanjem in odgovori, če partner odgovarja brez težav in ga lahko dobro vodimo (*enenios*, od *enia*, uzda). Če ni tako, je bolje, da argumentiramo sami. Lahko se pogovarjamo s Prijatelji form, so bolj udomačeni (*hemeroteroi*) kot materialisti, ki zvedejo vse na telo. Kar zadeva te zadnje, izvajamo delo anamneze v njihovi odsotnosti, sami in namesto njih. Šolo zapremo.

Zaton modernih idealov skupaj v vztrajanju republikanske šolske institucije, ki je temeljila prav na teh idealih, učinkuje tako, da vrže v filozofski tok duhove, a ti vanj ne vstopijo. Njihov odpor se zdi nepremagljiv prav zato, ker je nedosegljiv. Govorijo jezik, ki ga jih je naučil in ga jih uči »svet«, in svet govori hitrost, užitek, narcisizem, tekmovalnost, uspeh, izpolnitvev. Svet upošteva pravilo ekonomske izmenjave, ki je posplošeno na vse v življenju, celo na ljubezen in veselje. Ta jezik je povsem drugačen od jezika filozofskega toka, z njim se sploh ne more primerjati. Ni razsodnika za premostitev tega spora. Med njima se ne more vzpostaviti dialektika ali dialog, le agonistika.

Naj končam s tremi opažanjii:

Najprej, iz prejšnjega ne sklepam, da je treba učitelje filozofije pripraviti za vojno (besedno, seveda). Kljub temu se spominjam, da je bil Aristotelov glavni razlog za študij retorike in dialektike, da je tisti, ki ima prav v šoli, lahko premagan na agori. In agora je, če se ne motim, danes v šoli. Kant si predstavlja filozofa (ne profesorja, s tem soglašam) kot vojaka, vedno čuječega, ki se mečeje z navidezno transcendentalnimi trgovci. Zmožni moramo biti postaviti se po robu masivnemu, zlona-

mernemu mnenju. Toda razdelati moramo svojo odločnost in poskušati vedeti, za kaj se sploh bojujemo.

Potem je tu še platonistična rešitev: izbrati duhove, po katerih lahko steče filozofski tok. Pitagorejska rešitev: ločimo *mathematikoi* od *politikoi*. Danes to pomeni, da se ločimo od demokratizma v prid republike duha. In pustiti drugim, da skrbijo za *demos*. Filozofija naj postane izbirna ali se jo porine v višje šole ali pa se jo uči le v nekaterih srednjih šolah. Vse kaže na take vrste izhod, kakor koli že bo. Tudi glede tega moramo izdelati ravnanje misli, pretehtati zastavek.

Končno pa ne smemo zanemariti naslednjega: zahteva po anamnezi, zbegaju in elaboraciji ni izginila; mogoče je redkejša, predvsem pa je drugačna. V Vincennesu<sup>4</sup>, vidimo, da je poslušalstvo iz moških in žensk, ki v življenju opravlajo najrazličnejše poklice. Tudi tu je agora, toda dobromamerena. Ta potreba po filozofiji ima za cilj ne toliko zadušiti poklic, ampak zatemniti poklicne cilje. Gre za poklice, ki so kvalificirani, visoko kvalificirani, znanstveni, pravni, zdravniški, umetniški, novinarski. Splošen dvig kvalifikacije nalog povzroča neke vrste avantgardizem, pojavi se vprašanja o bistvu opravljene dejavnosti, želja po prenovi institucije. Filozofija, oziroma filozofiranje, mora razviti svoj tok glede na ta sporadična spraševanja. To na primer poskuša *College International de Philosophie*. Misel ima mogoče na voljo več otroštva pri petintridesetih kot pri osemnajstih in več zunaj kot znotraj študijskega programa.

### **Prevedla Marija Dolgan**

Vsa tri besedila so prevedena po zborniku *La grève des philosophes*, Osiris, Pariz 1986

<sup>4</sup> Predel Pariza z znano univerzo, ustanovljeno po študentskih nemirih leta 1968.

---

# Pouk filozofije

---

**Andrej Rot**

## Argentina

V argentinskih srednjih šolah z usmeritvijo, ki jo v Sloveniji poznamo kot gimnazija (bachillerato nacional, comercial ipd.), je filozofija obvezni predmet v zadnjem letniku. Srednja šola traja pet let (osnovna šola sedem, v načrtu je podaljšanje na devet let), v razredih pa je med trideset in petdeset učencev. V prvih treh letnikih gimnazije ima državljanska vzgoja (tukajšnja etika in družba) filozofske elemente, v četrtem pa je obvezen predmet tudi psihologija.

Predmet o družbi vsebuje teme o človeku, družini, sosesčini, nacionalni in mednarodni skupnosti, splošna vprašanja etike in etično obravnavo ekoloških problemov, vprašanja o splavu, diskriminaciji, domača in mednarodna gospodarska in politična vprašanja ter pomen raznih ustanov in listin (ustava, deklaracija OZN ipd.). Predmet lahko poučujejo pravniki, zgodovinarji, filozofi in drugi diplomiranci humanističnih ved. Žal je bil pogosto ideološko orodje vlad. Uradni programi so se v desetletjih spremnjali, poudarek je bil izmenoma na laicizmu, izrazitem katolištvu, zgodovinskem revisionizmu in še kakšni usmeritvi. Ker so bile vlade nestabilne oziroma so se hitro menjale, je bila kljub občasni močni državni represiji strpnost do učitelja v šoli precejšnja. Kljub drugačnim političnim razmeram je največkrat upošteval le formalne spremembe, vsebinsko pa poučeval kot prej. Tudi preimenovanje predmeta ni bistveno vplivalo na dobro ali slabo poučevanje. Spomnjam se učne ure 2. aprila leta 1982: učence sem spraševal o smislu argentinskega

zavzetja britanskih Malvinskih (Falklandske) otokov, ko so diplomatska pogajanja potekala razmeroma dobro in bi zavzetje prineslo samo vojno. Prosil sem jih, naj uporabijo pridobljeno znanje ter presodijo in utemeljijo dejanje vojaške hunte. Že naslednji dan so se starši otrok pritožili nad mojim predavanjem, šolski predstojniki pa so mi priporočili, naj ne sodim teh zapletenih političnih dejanj. Dlje od tega ni šlo.

Psihologija v četrtem letniku gimnazije je bila del filozofije. Po programskem načrtu je bila sicer samostojna veda, vendar ji je predavatelj lahko dal tak ali drugačen poudarek. Predmet so poučevali diplomirani psihologi, filozofi, pedagogi.

V zadnjem letniku gimnazije je bilo namenjeno filozofiji tri ure pouka na teden. Program pa je bil tako obsežen, da ga nikakor ni bilo mogoče speljati. To je pomenilo, da je bil tematski izbor odvisen od učitelja, kar je imelo nedvomno svojevrsten čar.

V prvih učnih urah se ni bilo mogoče izogniti opredelitvam filozofije, ki so jih učenci prevezeli iz "zaklada ljudske modrosti". Vzemimo npr. besedno zvezo "jemati stvari s filozofijo", torej jemati jih s previdnostjo ali tudi konformistično – skoraj v smislu angleških besed "take it easy" ali "cool". Drugi primer je opravičevanje filozofske fakultete kot gnezda anarhije in svobodne ljubezni. Skratka – začetek je bil v duhu vračanja dobrega imena filozofiji.

Ena večjih težav v zadnjem letniku srednje šole je bilo organiziranje neizogibnega maturantskega izleta, predvsem zaradi trgovske ihte prodajalcev turističnih uslug. Težko bi se kakšen razred mogel izogniti tej maturantski mrzlici, ki je imela svoj vrh navadno sredi

šolskega leta, in to ne med zimskimi počitnici. Nesmiselno bi bilo omenjati nekaj, kar bi bolj sodilo med anekdote, če ne bi bilo hkrati povezano tudi z državnim uradom za turizem in z močno kampanjo proti nepismenosti. Uspešno opravljena srednja šola je bila za dijake praktično obvezna, selekcija med njimi pa je bila opravljena ob vstopu na univerzo ali po prvih univerzitetnih letnikih. Učni program v prvi polovici zadnjega letnika je torej obsegal opredelitev filozofije, definicijo filozofske disciplin in najdaljši del – logiko. Namen takega programa je bil dvojen: začeti z navidezno preciznejšim delom vede in nato obravnavati logiko, kar je učence takoj preusmerilo stran od apriornih pojmovanja filozofije kot sofistike, to se pravi, improvizacije in šarlataanstva; logika pa je bila navadno tudi predmet sprememnih izpitov ali tečajev za vstop v naravoslovne, medicinske, pravne in še nekatere druge fakultete. Učenec je vedel, da se uči tudi za svojo prihodnost, ko bo šlo zares. Pot skozi logiko je bila seveda zelo hitra: nekaj osnovnih definicij, struktura razmišljanja, deduktivno in induktivno mišljenje, skelepanje, osnovni silogizmi (navadno samo kategorični), načela logike, propozicionalna logika, logična razpredelnica in ob koncu veliko iger in vaj.

Pri spoznavni teoriji smo se npr. posvečali vprašanju o možnosti spoznavanja, o resnici oziroma iskanju resnice. Zaradi pomanjkanja časa je bilo pomembno kar najbolj motivirati učenca. To je zahtevalo precešnje priprave učiteljev. Spomnim se, da smo pri obravnavanju vprašanja o resnici vso šolsko uro gledali film Sidneyja Lumeta. V njem je en sam od dvanaestih porotnikov (Henry Fonda) ohranjal nečustveni odnos do oboženca in na dolgotrajnem zasedanju z drugimi porotniki, ki so hoteli čim prej končati delo, počasi postavljal navidezna dejstva v drugačno luč. Nato so učenci v domačih nalogah iskali različne definicije resnice – kaj je videz, slepi lo ipd.

Sledila so poglavja o metafiziki, etiki in antropologiji, včasih tudi o estetiki in filozofiji znanosti, odvisno od zanimanja učencev. Pri vsaki učni uri pa je bilo treba uporabiti vse pedagoške sposobnosti. Spomnim se sprehoda do bližnjega smetišča in poznejših ugotavljanj z učenci, češ, človek je tisti, ki v kozmos vnaša kaos. Ali pitja čaja mate z učenci v razredu in ob srkanju pogovor o mikrokozmosu in makrokozmosu.

Najpomembnejši cilj, ki je bil seveda napovedan že na začetku šolskega leta, je bila monografija. Učenec se je lahko odločil za katero koli od filozofske disciplin, jo natančneje obdelal ter na podlagi pridobljenega znanja in poljubno izbrane teme začel pripravljati raziskovalno nalogu. Navadno so si izbrali temo, povezano z načeli logike, tautologije in računalništva, potem Kantovih apriornih form čutnosti (čas in prostor), vprašanje o dokazljivosti božjega bivanja, anketiranje in aksiološke lestvice, poklicno etiko, antropologijo itd. V spominu imam tudi lep filozofski pristop h kakšni Borgesovi poeziji. Pomembno je bilo, da je učenec znal oblikovati hipotezo, predlagal metodologijo in razvil raziskovanje, naredil skelepe in pred svojimi vrstniki prikazal obdelano temo. Če tega ni zmogel, je bila njegova naloga analiza izbranega Aristotelovega, Descartesovega, Humovega, Frommovega ali besedila kakega drugega filozofa. V vsakem letniku je nastalo nekaj dobrih nalog.

# Matura 1996

**Marjan Šimenc**

## Poročilo o maturi 1996

### 1. Splošno

Matura	Št. kandidatov	Povp. ocena
JUNIJ 1996	121	3,18
SEPTEMBER 1996	14	2,21
1995	113	3,44
1997	203	/
SOCIOLOGIJA 1996	1103	3,19
PSIHOLOGIJA 1996	1085	3,00
ZGODOVINA 1996	3057	2,69
GEOGRAFIJA 1996	2345	2,97

Tabela 1

V junijskem roku je opravljalo maturu 121 dijakov (120 gimnazijcev in 1 iz strokovne šole), v septembrskem pa še dodatnih 14, od tega 7 prvič. Za leto 1997 se je za filozofijo prijavilo 203 dijaku, lani pa je maturu iz tega predmeta opravljalo 113 dijaku. Opazen je torej rahel vsakoleten porast kandidatov. Ocene v junijskem roku: odlično: 10, prav dobro: 32, dobro: 53, zadostno: 22, nezadostno: 4. Ocene v septembrskem roku: prav dobro: 1, dobro: 3, zadostno: 8, nezadostno: 2.

Povprečna ocena predmeta v junijskem roku je 3,18. Iz tabele je razvidno, da je podobna povprečni oceni pri sociologiji in psihologiji ter višja kot pri drugih družboslovnih predmetih. Povprečna ocena v septembrskem roku je 2,21. Razlika med uspehom v junijskem in

septemborskem roku ni značilna samo za filozofijo, lahko bi rekli, da je splošna značilnost mature.

### 2. Analiza rezultatov

	Povp. št. točk
IZPITNA POLA 1	12,94
IZPITNA POLA 2	12,86
SEMINARSKA NALOGA	15,93

Tabela 2 (največje število točk je 20)

V nadaljevanju je zapisana analiza posameznih vprašanj. Začne se s podatkom o številu kandidatov, ki je izbral katero vprašanje, in povprečnim številom doseženih točk. Sledi (točka A) kratek in zelo okviren opis pričakovanega odgovora, ki pa ne izključuje niti drugih interpretacij naslova, če jih kandidat ustrezno utemelji, nato pa (točka B) še zelo splošna opomba k odgovorom kandidatov.

## 2.1 Prva izpitna pola

Naslov	Število kandidatov	Povprečno št. točk
VPRAŠANJE SPOZNANJA	54	13,44
1. Zakaj se človek pri spoznanju moti	23	13,80
2. Komentirajte trditev: Človek je mera vse stvari	7	8,80
3. Kako bi odgovorili na skeptikovo trditev: Dvomim, da sem?	24	13,90

Tabela 3

1. *Zakaj se človek pri spoznavanju moti?*

A) Obravnavati je treba pojem spoznavanja (kaj je spoznanje?), pojem zmote (kdaj pravimo, da se zmotimo?) in razloge zanjo.

Posredno gre pri eseju za analizo spoznanja, saj če je ta dobra, razloži tudi, od kod zmota. Torej mora tudi analiza zmote dati osnovo za analizo spoznanja. Ne zahteva se torej teorija spoznanja, a boljša ko je naloga, več elementov teorije spoznanja da.

B) Večina kandidatov je v odgovoru ustrezno obravnavala empiristični pristop do spoznanja in njegove meje, opozarjala na varljivost čutil, le redki pa so bili eseji – in to je zelo pomembno – ki so izhajali iz analize koncepta zmote. Ta koncept pa ima v naslovu tako pomembno mesto, da bi ga bilo treba vsaj nekoliko opределiti.

2. *Komentirajte trditev: Človek je mera vseh stvari.*

A) Naslov eseja je parafraza znane Protagorove trditve. Njena neposredna analiza zahteva premislek o relativizmu. Kandidati lahko "človeka" iz naslova razumejo na dva načina: to je lahko posamezni človek ali človek kot tak, človek nasploh (Kant). Prva interpretacija pripelje do relativizma, nemožnosti objektivne resnice in težav, ki jih to prinese, ne nazadnje do kritike relativizma (denimo Platonove kritike sofistov), druga pa vodi do analize Kantovega in kantovskih

stališč.

B) Ta spoprijem s Protagorom in njegovim relativizmom je nekaterim kandidatom povzročal precej težav, zlasti tistim, ki jih je večpomen skost naslova pripeljala v sfero etike, a večini je uspelo vzpostaviti razliko med neposrednim občutkom in človeškimi dognanji, kot je temu dejal neki kandidat, ki merijo na resnico v smislu ujemanja intelekta in sveta.

3. *Kako bi odgovorili na skeptikovo trditev: Dvomim, da sem?*

A) Naslov opozarja na mejo dvoma: skeptik, ki dvomi o vsem, dvomi tudi o lastnem obstoju, o tem pa je težko dvomit, saj se zdi, da sama dejavnost dvoma predpostavlja obstoj dvomečega. Pričakuje se, da bodo dijaki analizirali skepticizem in pokazali, da ima dvom svoje meje. Sklicevati se ni možno samo na Descartesa in njegovo Arhimedovo točko, temveč denimo tudi na Huma in kritiko vzročnosti – Hume je skeptik samo v filozofiji, živi pa kot neskeptik.

B) Odgovori so večinoma zelo opisni, osredotočijo se zoglj na podrobno obnavljanje Descartesovih izpeljav iz *Meditacij*, namesto da bi njegovo argumentacijo uporabili kot del celovitejše obravnave vprašanja.

Naslov	Število kandidatov	Povprečno št. točk
Vprašanje stvarnosti	19	12,20
4. Je mogoče zagovarjati trditev: Bit je in nebiti ni?	3	12,50
5. Je realnost odvisna od človeka?	9	10,39
6. Obravnavajte trditev: Kar se dogaja v mojem duhu, je dostopno samo meni in nikomur drugemu.	7	14,40

Tabela 4

*4. Je mogoče zagovarjati trditev: Bit je in nebiti ni?*

A) Naslov izhaja iz Parmenida, odpira pa vrsto vprašanj v povezavi s pojmom biti (najbolj očitne reference so Heraklit, Hegel, pa tudi Heidegger). Pričakuje se, da bodo dijaki analizirali pojem biti in razložili, kako ga je mogoče uporabiti za analizo realnosti, predvsem pa morajo razviti argumentacijo, ki pripelje do sklepa, da bit je in nebiti ni, ali pa tovrstno izpeljavo argumentirano zavrniti.

B) Vprašanje je razmeroma težko, saj zahteva presojo argumenta in ne samo analizo pojma biti in opisovanje različnih zgodovinskih izhodišč, vendar so nekateri kandidati pri tem pokazali izjemno zrelost mišljenja. To kaže, da so pri izpitu iz filozofije težja vprašanja v resnici za nekatere lažja, saj jim omogočijo, da pokažejo vse, kar znajo.

*5. Je realnost odvisna od človeka?*

A) Naslov zahteva analizo pojma realnosti. Zdravi razum govori, da je realnost objektivna, se pravi neodvisna od tistega, ki jo opazuje. Naslov naloge je toliko dvoumen, kolikor je dvoumen pojem "odvisnosti". Pričakuje se analiza pojmov subjektivno/objektivno, možnih subjektivnih svetov itd. (navezane na Berkeleyja, problemi solipsizma), vendar je naslov zelo odprt. Dijak lahko na primer problematizira sam pojem odvisnosti in trdi, da je človek del realnosti in z delovanjem spreminja svet. Možna je seveda tudi kantovska interpretacija, po kateri razumemo človeka kot človeka nasploh.

B) Kandidati so naslov večinoma razlagali v smislu zanesljivosti človeškega spoznanja, pa tudi kot delitev na subjektivno in objektivno realnost ter kot človeško konstrukcijo realnosti. Nizka povprečna ocena priča, da odprtosti naslova niso znali izrabiti sebi v prid.

*6. Obravnavajte trditev: Kar se dogaja v mojem duhu, je dostopno samo meni in nikomur drugemu.*

A) Naslov zadeva vprašanje "duha drugih". Pričakuje se, da bodo kandidati analizirali, kaj vse se dogaja v posameznikovem duhu, koliko je to dostopno samemu posamezniku in ali je dostopno (po posameznikovem ravnjanju) drugim. Obravnavava vprašanja seveda temelji na analizi pojma duh in ontologije, ki se skriva za njo.

B) Večinoma so eseji zelo dobri, čeprav je naslov tudi povod za občuteno, a z argumenti slabo podprt razmišljanje o človeški ločenosti in osamljenosti ter za skrbne opise zavestnega doživljanja kot izhodišče za razmislek o nezavednem.

Naslov	Št. kandidatov	Povprečno št. točk
Vprašanje morale	31	13,15
7. Kakšno je razmerje med negativno svobodo od prisile in pozitivno svobodo kot možnost za nekaj?	1	15,00
8. Obravnavajte trditev: Samo če je človek svoboden, je moralno odgovoren za svoje ravnanje in njegove posledice.	18	13,90
9. Ali nam razum narekuje, da moramo vedno in povsod ravnati moralno?	12	11,88

Tabela 5

7. Kakšno je razmerje med negativno svobodo od prisile in pozitivno svobodo kot možnost za nekaj?

A) Gre za tematizacijo pojma svobode v dveh oblikah: svoboda od in svoboda za – predvsem v smislu, kakšne možnosti dajeta človeku, ki je svoboden. V ozadju je denimo trditev, da negativna svoboda od prisile nima nobene vrednosti, če posameznik nima tudi pozitivne svobode, da kaj naredi.

B) Naslov je izbral en sam kandidat, tako da spošnejša ocena ni mogoča, razen seveda, da politična filozofija, zlasti pa pojmovni par pozitivna/negativna svoboda, pri gimnaziskem pouku filozofije ni najpogosteje obravnavana tema.

8. Obravnavajte trditev: Samo če je človek svoboden, je moralno odgovoren za svoje ravnanje in njegove posledice.

A) Naslov zahteva analizo odnosa med moralo in svobodo, ki pokaže, da sta pojma povezana in da ta povezanost izhaja iz samega pojma morale, torej je svoboda prvi pogoj za moralno delovanje.

B) To vprašanje je pritegnilo številne dijake, ki jim je poznavanje Kantove filozofije pomagalo vzpostaviti raven, na kateri je vprašanje mogoče ustrezno obravnavati, in tudi tiste, ki so izhajali iz nedocela premišljenega pojma morale, to pa je njihovim odgovorom odvzelo vso ostrino pri zastavitvi problema.

9. Ali nam razum narekuje, da moramo vedno in povsod ravnati moralno?

A) Naslov zahteva analizo odnosa med razumom in moralo. Dobre naloge bodo ob pojmu morale predvsem problematizirale pojem razuma in zastavile vprašanje, kaj sploh je razum, kdaj je ravnanje razumno itd. Pri roki je Humova trditev, da je razum suženj strasti, na drugi strani pa seveda Kantova teorija morale.

B) Vprašanje odnosa razuma in morale so nekateri povezovali s Kantovo teorijo, čeprav žal večinoma brez resne analize zasnove uma, drugi so izhajali iz opredelitve človeka kot razumskega bitja in iz tega poskušali iskatи vpliv na odnos med razumom in moralo, nekateri tudi z nekoliko sociološkimi opisi družbenih norm, sankcij in človekove vesti.

Naslov	Št. kandidatov	Povprečno št.točk
POSAMEZNIK IN SKUPNOST	17	12,55
10. Ali oblast sme posegati v življenje posameznikov?	8	14,50
11. Obravnavajte tezo: Posameznik je dolžan spoštovati samo tiste zakone, ki so pravični.	5	12,20
12. Ali zakoni posameznika omejujejo ali ščitijo?	4	9,10

Tabela 6

10. *Ali oblast sme posegati v življenje posameznikov?*

A) Naslov meri na opredelitev pojma oblasti, ki je v naslovu uporabljen prav zaradi svoje splošnosti, in določitev njenih meja glede na posameznika. To je klasično vprašanje politične filozofije in bi moralno biti kandidatom dobro znano.

B) Nekateri so se lotili odgovora z analizo in problematizacijo zasnove oblasti, največkrat z navezavo na družbeno pogodbo ali Platonovo državo, vendar so se tudi oni zelo težko dvignili nad filozofske zelo sporno samoumevnost oblasti in izognili dolgim opisom konkretnih srečanj med njo in posameznikom.

11. *Obravnavajte tezo: Posameznik je dolžan spoštovati samo tiste zakone, ki so pravični.*

A) Pričakuje se analiza pojmov dolžnosti, zakona in pravičnosti, iz katere potem sledi možno upravičenje ali celo dolžnost kršenja zakonov. Boljše naloge bodo opozorile na nevarnost samovoljnega odločanja o tem, katere zakone spoštovati, saj tako ravnanje spodbija zakon kot tak.

B) Najboljše so bile naloge, v katerih so kandidati poskušali posredovati med tezo, da mora posameznik spoštovati vsak zakon, in tisto, da se drži le zakonov, ki so pravični.

12. *Ali zakoni posameznika omejujejo ali ščitijo?*

A) Pričakuje se analiza pojmov zakona, posameznikove svobode in odnosa skupnosti do posameznika - razmislek o tem, koliko je

skupnost povezana s pojmom zakona.

B) Najboljši so tisti eseji, ki temeljijo na analizi odnosa svobode in zakona – ta pojem povzroča kar nekaj težav, saj nekateri kandidati preprosto zamenjujejo naravnii zakon z naravnimi zakoni fizike. Ocene pri tem vprašanju nas opozorijo na nenavadno dejstvo: manj kandidatov ko se odloči za kako vprašanje, nižja je povprečna ocena.

## 2.2 Druga izpitna pola

Avtor	Št. kandidatov	Povp. št. točk
Platon	53	12,92
Aristotel	1	14,00
Descartes	28	14,00
Kant	23	12,20
Nietzsche	11	10,70
Heidegger	5	13,00

Tabela 4 (največje število točk 20)

### Platon

1. *Kaj hoče Platon ponazoriti s to prispevko?*  
 Ponazoriti svoje pojmovanje realnosti in spoznanja, delitev realnosti na dva dela: vidni (sence/paslike, čutnozaznavni predmeti) in miselnii (čiste paslike, ideje); delitev spoznanja na mnenje (domnevanje, verovanje) in znanje/vednost/spoznanje.

*2. Zakaj Platon trdi, da je paslika do svojega originala v enakem razmerju kot mnenje do znanja?*

Paslika in izvirnik, mnenje in vednost sta v enakem razmerju do resničnosti.

*3. Kdaj je po Platonu spoznanje resnično?*

Kadar ima za predmet ideje, ki so tisto, kar je resnično.

Odlomek besedila, ki ga je bilo treba komentirati, se nanaša na zelo znano prispolobo o daljici, zato kandidati večjih težav niso imeli, slabše pa so odgovarjali na podvprašanje, ki se dotika Platonove teorije resnice.

### Aristotel

*1. Kako Aristotel pojmuje dobro?*

Je neki delovanjski cilj, ki ga želimo doseči zaradi njega samega, toda ni "ideja" ali neuresničljiv ideal.

*2. Zakaj je srečnost najvišja dobrina v življenju?*

Ker ji ne moremo dodati ničesar drugega in jo tako povečati.

*3. Kako Aristotel opredeli srečnost?*

Kot duševno dejavnost v skladu s popolno vrlinou.

Aristotela je izbral en sam kandidat, zato bi bilo morda smiseln zmanjšati obseg strani, ki jih je treba prebrati, in narediti *Nikomahovo etiko* zanimivejšo za kandidate.

### Descartes

*1. Kako pride Descartes do sklepa, ki je vsebovan v prvem delu stavka: "Vem, da bivam, sprašujem, kdo je tisti jaz, ki ga poznam?"*

Gre seveda za izpeljavo stopenj dvoma v Prvi meditaciji, ki na začetku drugega privede do sklepa "Jaz sem, jaz bivam". Zadošča že, če kandidat opozori na mejo dvoma, ki je za Descartesa v tej točki, in za elementarni sklep v 3. paragrafu Druge meditacije: "Ni tedaj dvoma, da tudi jaz sem, če me že slepi."

*2. Kako v Drugi meditaciji odgovori na vprašanje, ki je zastavljeno v drugem delu stavka?*

V 8. paragrafu našteje: "Kaj torej sem? Misleča stvar. Kaj je to? Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje,

zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti." O svojem telesu pa ne ve še nič gotovega.

*3. Zakaj je umišljjanje ozioroma predstavljanje povezano z zmoto?*

V 7. paragrafu, iz katerega je navedeni odlomek, Descartes izpeljuje, da je prišel do spoznanja s premislekom, podobo; vse, kar se nanaša na naravo telesa, pa so morebiti le sanje, zato temu ne sme zaupati. Tej ravni se je z metodičnim dvodom že odpovedal, znova pa do nje, na novi, prečiščeni ravni, še ni prišel.

Odgovori kažejo na dobro poznavanje Descartesove filozofije, težave pri odgovorih na tretje podvprašanje pa pričajo, da je morda preveč zahtevali od kandidatov, naj poznajo tudi bistvene dele izpeljav.

### Kant

*1. Kako sta v Kantovi etiki povezana um in moralnost?*

Praktični um določa moralno sfero, je zakonodajalec te sfere in postavlja kategorični imperativ, ki je temelj morale. Potemtakem je za moralo odločilen um.

*2. Zakaj je po Kantu svobodna volja pogoj moralnosti in kako opredeli svobodo volje?*

Svobodna volja je tista, ki je osvobojena vseh zunanjih določitvenih razlogov; je pogoj moralnosti, saj samo takó vodi zgolj občutek dolžnosti do moralnega zakona.

*3. Pojasnite, zakaj je delovanje z občutkom zgolj legalno, čeprav je v skladu z moralnim zakonom.*

Za Kanta je bistven motiv dejanja, ker je edini pravi motiv za moralno dejanje spoštovanje moralnega zakona; dejanja, ki so vsebinsko moralna, pa so storjena iz drugih motivov (denimo usmiljenja), torej niso moralna, temveč le legalna.

Kandidati so večinoma pokazali dobro poznavanje Kantove druge kritike in ustrezno odgovorili na vsa tri podvprašanja, res pa je, da so se vsa nanašala na bistvene elemente Kantove filozofije in niso zahtevala poznavanja nadrobnosti.

## Nietzsche

### 1. Kako se Nietzschejeva misel o skrajnostih izraža v njegovi filozofiji?

Nietzsche gre sam v drugo skrajnost, zato zagovarja nasproti smislu nesmisel, nasproti morali amoralnosti, nasproti objektivnim vrednotam subjektivne vrednote, nasproti razumu vitalni gon in voljo do moči, nasproti sedanjemu človeku nadčloveka, nasproti cilju večno vračanje.

### 2. Kaj je nihilizem in kako ga obravnava Nietzsche?

Nihilizem ne priznava nobenih objektivnih in danih vrednot, ciljev, objektivne namembnosti in smisla. Nietzsche razlikuje več vrst nihilizma: latentni, pasivni, aktivni nihilizem (obravnava te razvrstiteve ni nujna).

### 3. Kaj je po Nietzscheju morala? Ali po vašem Nietzsche zadene bistvo vsake morale?

Po Nietzscheju je morala posledica slabosti, dekadence in nevoščljivosti slabičev. Bistvo morale pa je (navajamo seveda eno od možnih interpretacij), bistveno je, da dijak zna razložiti svoje pojmovanje morale in ga vsaj delno utemeljiti) odgovornost zase in za drugega, zavest, da ni vseeno, kako živim, to pa nehote priznava tudi Nietzsche.

Kandidati so imeli težavo, ker je bilo treba odlomek umestiti v celotno Nietzschejevo filozofijo, vzrok za to pa je morda aforistična strukturiranost *Volje do moči*, ki ne navaja na disciplinirano razlago vsakega fragmenta.

## Heidegger

### 1. Kaj je po Heideggerju storila ali opustila metafizika, da jo je treba premagati?

Metafizika je zamenjavala bit z bivajočim in tako pozabljala na bit.

### 2. Kaj je bližina najbližjega: kdo je mišljenju najbližji in zakaj?

Najbližja je bit, ker razsvetljuje naše dojemanje bivajočega, ker je človek tubit in ker je človekova naloga, da izreka bit.

### 3. Ali Heideggerjeva filozofija zagovarja teizem ali ateizem?

Nobenega, ampak skuša samo pripraviti

pripravljenost za novega boga. (Delni odgovor zadošča, vendar mora biti utemeljen, bistvena je raven zastavitev odgovora, kajti pri Heideggerju je razmeroma veliko prostora za interpretacijo.)

Heideggerjevo besedilo je težje od drugih, a ker ga izberejo samo kandidati, ki iščejo izziv, so odgovori tudi tokrat dovolj dobri.

## 2.3 Seminarska naloga

Povprečno število točk pri seminarski nalogi je 15,93. Približna razporeditev ocen seminarskih nalog: 5 dijakov negativno (nekateri naloge sploh niso oddali, zato niso dobili točk), 10 zadostno, 15 dobro, 35 prav dobro, 56 odlično. Vsebinska analiza seminarskih nalog ni mogoča, ker so ocenjene interno. Treba pa je opozoriti na razmišljanje Republiške maturitetne komisije, da se po posameznih predmetih odpravijo in nadomestijo z enotno seminarsko nalogo, ki jo dijak(inja) izdela pri predmetu, izbranem po lastni presoji. Razlogov je več: preobremenjenost učiteljev z nalogami, neobjektivnost nekaterih internih ocen in težave z avtorstvom. Tudi pri filozofiji so učitelji odkrili nekaj nalog, pri katerih so iz knjig prepisani deli besedila, ne da bi bilo z opombo opozorjeno, da gre za citat. In nekaj takih, pri katerih je bilo sporno, ali ni imel gimnazjec pri pisanju dodatne pomoči. Učitelji filozofije moramo torej premisliti, ali seminarska nalogi dobro opravlja nalogo, kot naj bi jo – namreč da pripravi dijaka za samostojno delo in ga uvaja v filozofski razmislek, rabo filozofskega konceptualnega aparata in argumentiranja lastnih stališč.

## 2.4 Komentar

Za tiste, ki se z maturo prvič srečajo, je "maturitetni učni načrt" za filozofijo nekoliko nejasen. Nekateri pravijo, da jim ni jasno, kaj natančno naj bi delali, in si želijo podrobnejša navodila. Drugi se pritožujejo, da jim je matura odvzela vso svobodo. Ta "nejasnost" ni

nekaj, kar bi bilo značilno za filozofijo. Tudi pri predmetih, pri katerih je vse natančno predpisano, njihovo "pravo" vsebino spoznamo takrat, ko vidimo, kaj se preverja. To naši dijaki počno ves čas: počakajo, da vidijo, kaj in kako sprašujemo, in šele takrat jim je jasno, kaj je v resnici vsebina našega predmeta. Naše začetne izjave so v resnici zanje dokaj nepomembne. Prav zato letos objavljamo nekoliko podrobnejšo analizo maturitetnih vprašanj. Iz njih je očitno, da lahko vsak učitelj oblikuje svojo pripravo na maturo. In da lahko obravnava tudi Platona, čeprav " dela" Heideggerja. Opredelitev tem v katalogu so tako okvirne, da same po sebi določajo zelo različne pristope k pouku, a nobenega posebej ne poudarjajo. Maturitetna vprašanja so tako zelo splošna, da nanj lahko ustrezno odgovorijo kandidati, ki so se pripravljali na zelo različne načine. Seveda jim prav ta splošnost prinaša tudi težavo, če nanjo niso pripravljeni. Opozoriti jih je treba, da vprašanje načenja neki problem, ki ga morajo problematizirati. Tako je vprašanje, ali oblast sme posegati v življenje posameznika, v odgovorih nekaterih kandidatov kritizirano s takojšnjim opozorilom, da oblast po svoji naravi posega v njegovo življenje, zato bi bilo treba zastaviti vprašanje, koliko smo posegati. Že iz tega je razvidno, da problematizacija naslova izhaja iz razumevanja in analize pojmov, ne pa iz njihovega nerazumevanja ali samovoljnega spreminjanja pomena. V septembrisem roku je neki kandidat poskušal "problematisirati" naslov tako, da je preprosto brez vsake utemeljitve spremenil pomene pojmov. Trditev, da druge lahko spoznamo le z njihovim obnašanjem, je razlagal tako, da je govoril o obnašanju kamnov, dreves in podobno, ter tako popolnoma zgrešil pomen pojma obnašanje. Pa tudi celotni naslov, ki meri na spoznavanje duha drugih in na behavioristično interpretacijo problema, v svoji interpretaciji pa se je spraševal po možnosti spoznanja kot takega.

Če je prva značilnost izpita odprtost vprašanj

različnim pristopom, je druga izbirnost: dijak sam izbere naslov, na katerega bo odgovarjal. To načelo ima slabo stran: kandidati ne izberejo nujno naslova iz teme, ki so jo obravnavali pri pouku. Zgodilo se je celo, da kandidat pri drugem delu izpita ni izbral odlomka iz besedila, ki so ga brali pri pouku. Razlog za to je verjetno vtis, da je kak naslov bolj privlačen, ali pa napačna presoja, da je naslov iz druge teme ali odlomek drugega avtorja lažji. Pri odgovoru pa se potem pokaže, kako slaba je kandidatova podlaga na izbranem področju; zato ostaja pri zdravorazumskem premisleku, ki se le redko povzpne do ravni filozofske refleksije. Učitelji bi morali opozoriti učence na to nevarnost in jih posvariti pred napačno izbiro. Izbira teme ali besedila, ki ni bilo obravnavano na pripravah, večinoma daje slabše odgovore in zato slabšo oceno od tiste, ki bi jih dobili, če bi izbrali temo (avtorja), za katero so se pripravljali.

Slošen vtis ob branju letošnjih esejev je, da dijaki pišejo nekoliko več, a zato ne bolje. Izrazito kratkih nalog, dolgih komaj dobro stran, je manj, je pa zato več takih, pri katerih pisec veliko govori, kaj bo naredil, malo pa potem naredi. Kot da bi se nekateri učili pisati eseje na suhem, brez spoprijema z vodami filozofskega premisleka.

Ena od napak, ki se kažejo pri nekaterih esejih, je morda posledica prepričanja, da se strogo mišljenja in ustvarjalnost izključuje. Rezultat je esej, ki vsebuje vrsto fragmentarnih asociacij, navadno vezanih na različne filozofe in njihove trditve, a nič ni razlage, argumentacije ali analize pojmov, skratka ni pravega premisleka. Naslovi esejev so splošni in morajo biti splošni, da kandidatov ne omejujejo, vendar niso samoumevni in zahtevajo, da pisci v esaju razvijejo filozofsko relevantnost problema, ki ga odpira posamezni naslov. In esejih so po svoji naravi pisani za druge, zato morajo biti trditve razložene, drugače jih bralec ne more razumeti in samo ugiba lahko, ali je pisec s tistim, kar je namignil, nakazal ali omenil, mislil tisto, kar

bralec misli, da je mislil.

### 3. Matura 1997

V katalogu za leto 1997 so tri novosti:

- Poleg v katalogu navedenih del ima učitelj na izbiro še Nietzschejevo *Genealogijo morale* in, tako kot lani, Heideggerjevo *Pismo o humanizmu*.
  - Na voljo je nova izbirna tema: filozofija religije.
  - Sprememba pri komentarju besedila: dijaki bodo morali komentirati dani odlomek, ne da bi si pri tem pomagali s podvprašanji.
- Maturitetna komisija je namreč na osnovi dosedanjih izkušenj sklenila, da teh podvprašanj naslednje leto ne bo več. Zdi se namreč, da dijake včasih motijo, namesto da so jim v pomoč. Namesto enovitega komentarja so nekateri pisali tri kratke odgovore na podvprašanja. Drugi spet so sicer napisali enovito besedilo, vendar zelo kratko, verjetno misleč, da so v bistvu odgovorili na vsa tri vprašanja, zato lahko nehajo. Poleg tega je bilo zelo težko zagotoviti, da bi bila podvprašanja pri različnih avtorjih enako težka, zato je bil izpit za nekatere dijake zahtevnejši, kar je oteževalo delo ocenjevalcem, ki so morali to nekako upoštevati. Na te spremenjene pogoje izpita, prosim, opozorite dijake in jih upoštevajte pri tistem delu priprav na maturu, ko skupaj z njimi berete izbrano besedilo. V izpitni poli bo torej samo daljši odlomek besedila, ki ga bo treba razložiti, povezati s celotnim besedilom in razviti lasten odnos do obravnavanega vprašanja.

# Esej

**Marjan Šimenc, Alenka Hladnik**

## **Eseji z mature 1995**

Z naslednjim izborom smo želeli predstaviti tipične eseje – tipično dvojko, trojko, štirico ozziroma petico – pokazatelj te tipičnosti naj bi bilo srednje število točk za posamezno oceno: 10, 13, 16 in 19. Ob tem je bilo zaradi primerljivosti smotrno izbrati eseje z istim naslovom oz. vsaj iz iste teme (kar ni bilo najlažje, saj je bila zaradi izbirnosti vprašan in majhnega števila kandidatov izbira omejena). Ko so bili vendarle izbrani, se je na prvi pogled zazde lo, da sploh niso tipični. Najprej smo pomislili, da so bili napačno postavljeni kriteriji, predvsem tisti, naj bodo eseji iz iste teme. Toda, ali tipičnost sovpada s srednjo oceno? Če je tako, bi npr. pri celotnem izpitu morali naleteti na tipične trojke. Ali pa je tipičen tisti esej, ki se najbolj ujame z ocenjevalno shemo? In kakšen naj bi bil tipičen esej za vsako oceno ne glede na izbrano temo in na število točk?

Da bi si odgovorili na vprašanja, je bilo treba znova prebrati vseh 113 esejev, a nekih nasploh tipičnih esejev med njimi ni bilo, vsak je bil namreč specifična kombinacija odlik in napak. Zelo tipične pa so bile napake. Če so se kandidati iz kakršnega koli vzroka odločili za naslov iz teme, ki je niso obravnavali pri pouku, je njihov razmislek ostal v okvirih zdravega razuma – v tej skupini se je našlo tudi eseje, ki so imeli dobro formalno zgradbo (uvod, jedro, sklep), celo razpravljali so o problemu in poskušali analizirati pojme, toda nikoli niso prispeli do filozofske ravni. Seveda jih je bilo največ pri naslovu *Razpravljajte o tezi, da je srečnost najvišji cilj življenja*; naslov je kar vabil k neobveznemu razpredanju o sreči. Naslednja tipična in zelo pogosta napaka je bila, da kandidati niso obravnavali problema, ampak bolj ali manj natančno navajali, kaj je ta ali oni filozof menil o njem – zasledimo jo tudi v našem izboru. Ali pa so sklepali takole: Descartes je govoril o dvому, v naslovu je zajet pojem dvom, napišimo torej vse, kar se spomnimo o Descartesu in dvomu. Tipično

je tudi bilo, da so bili odlični eseji še najmanj tipični, izpolnjevali so zahteve ocenjevalne sheme, poleg tega pa se je vsak odlikoval še v nečem: v globini uvida, v razumevanju, v kvaliteti primerov, v nestandardnih izpeljavah, v bogatem besednjaku – splošnem in filozofskem, strogosti argumentacije itd.

Tako smo se zadovoljili kar s prvim izborom: odličen esej je tipično netipičen, prav dober in dober imata skupno tipično napako, da samo navaja filozofe, zadosten pa je tudi nekako tipičen – nekateri kandidati namreč menijo, da filozofirati pomeni uporabljati filozofsko terminologijo in tako zapletati svoje misli, da jih nihče ne more razumeti. Ne glede na tipičnost je v esejih naravnost očitno: filozofski razmislek je bil na delu v odličnem esaju, z njim se samo poskuša v prav dobrem, v sledovih ga najdemo v dobrem, v zadostnem pa ga skoraj ni.

### **Odlično**

**Ali to, da mislim, zadošča za spoznanje sveta?**

Kaj pravzaprav označuje glagol misliti? Vsakič ko rečem: jaz dvomim, jaz mislim, vem ..., pokažem na neki meni lasten, oseben, notranji duhovni proces. Svet v nas je pogosto izražen z besedami in ima svoje logične zakonitosti, ki sproti opisujejo in razdelajo naše bivanje. Ali torej lahko trdim, da je naš osebni, notranji miselni svet vse ozziroma dovolj za spoznanje, da nam lahko prav naš razum omogoči popolno spoznavanje, ki je neka vednost o svetu, lastnem bivanju, obstoju stvari zunaj nas? Če povem še drugače: vprašanje je, ali lahko zgolj z lastnimi miselnimi procesi pridemo do prepričanja o lastnem obstoju in obstoju zunanjega sveta ter ju spoznamo – raziščemo.

Na kaj se pravzaprav opiramo v vsakdanjem življenju, ko trdim, da nekaj vemo? Trgovina

se zapre ob sedmih, rečemo, ali: sonce zjutraj vzide. O tem smo prepričani, ker smo pogledali na urnik, ki visi na vratih trgovine, in prebrali podatek. Sonce zjutraj vzide, ker smo še vsako jutro videli, da vzide, in smo na podlagi izkušenj prepričani, da bo tako tudi vnaprej. Zanašamo se torej na dražljaje iz zunanjega sveta, ki jih zaznavajo naša čutila. Do tega spoznanja je po uvodnem razmisleku prišel tudi Descartes, ki je poskušal postaviti trdne temelje našega spoznanja, torej naše vednosti. Vse, o čemer je mogel količaj dvomiti, je črtal kot vir spoznanja in tako tudi naše čute. Ti nas večkrat varajo; vidimo oazo, ki je v resnici ni; veslo, potopljeni v vodo, se zdi kot zlomljeno, čeprav ni ... A čeprav nam čuti včasih lažejo, nam vendar dajejo tako prepričljivo in jasno sliko o obstoju sveta, da je za spodbitev tega našega prepričanja potreben še dodaten dokaz. Kaj, če vse skupaj le sanjam; sami sebe, svet okoli nas, predmete – vse lahko obstaja le v naši domišljiji in če se uščipnemo v sanjah, “realnega” sveta, v katerega bi se zbudili, ni. Ali smo lahko še v sanjah prepričani o logičnih zakonitostih matematike, ker se vedno zdi pravilna?

Morda, a morda obstaja še neki zlobni duh, ki nas vara tudi o pravilnosti matematike.

Vendar, če nas lahko nekdo vara, če jaz lahko dvomim, potem moram tudi obstajati – nečesa, cesar ni, ne moreš varati. In Descartes tako zgolj na podlagi logičnih sklepov – miselnih procesov – pride do edinega trdnega spoznanja: obstoja samega sebe. Vendar, kako dokazati obstoj cesar koli zunaj sebe?

Descartes je uporabil svojo idejo o popolnosti, ki jo je lahko njemu, nepopolnemu bitju, vcepiло samo popolnejše bitje – to je Bog, uporabil je torej svojo idejo za obstoj Boga, čigar glavna značilnost je dobrota, zaradi katere Descartesa ne bi varal o obstoju zunanjega sveta – ta v resnici obstaja. Tako je Descartes zgolj na podlagi razuma izpeljal spoznanje o obstoju samega sebe (dokaz je bil očitno izjemno učinkovit, saj še danes pogosto slišimo njegov: Cogito, ergo sum) in o obstoju

sveta, ki pa bolj šepa, saj je bila zanj potrebna uvedba Boga. Zagreni skeptiki še danes trdijo, da ne moremo spoznati ali biti prepričani o ničemer razen o lastnem obstoju.

Descartes pa je z veljavno duhovne (“jaza” mislečega bitja) in materialne substance (sveta, ki po božji dobroti obstaja zunaj) prišel v zagato, kako združiti nekaj dimenzionalno različnega: duhovno in fizično, telo in dušo. Kako pojasniti učinke duše (uma, misli) na telo in obratno, če duše ne moremo jasno locirati oziroma je “prevesti” v fizično?

Za nas pomembnejši podatek je Descartesovo mnenje o virih spoznanja. Spoznanje naj bi bilo po njegovem možno zgolj z miselnimi procesi: logiko, matematiko, dedukcijo, analizo ... Tako je dokazal tudi lasten obstoj. Pa vendar je racionalist priznal, da će obstaja zunanji svet, spoznavamo tudi tega, in to prav tako preko čutil, le da tem ne gre zaupati. Barve, vonji, trdota in mehkoba so relativne, varljive oznake. Zunanji svet je v resnici sestavljen iz oblike, nepredirnosti, gibanja, svetlobnega in zvočnega valovanja. Vendar čuti in zaznave, dražljaji iz zunanjega sveta niso bistveno polnilo naše duše in razuma. To so vrojene ideje naše duše, kriteriji in snov, iz katere spoznavamo. Nekaj podobnega kot Platonova trditev o dušah, ki se po utelešenju na tem svetu spominjajo tistega, kar so nekoč že vedele. Tudi Platon je zavračal svet čutov, spremicanja, mnoštva in se skušal prikopati do enovitega, večnega, nespremenljivega. Tudi zanj je resnično spoznanje izhajalo iz uma, iz duše, ki se je povzpela nad materialno.

Racionalizmu so nasprotovali empiristi, katerih trditev je, da naše spoznanje izhaja zgolj iz naših zaznav, dražljajev zunanjega sveta, ki nam jih posredujejo čuti. Saj kaj pa je snov našega spoznanja, če ne naše izkustvo sveta, naše zaznave? O lastnem obstoju se najhitreje prepričamo, če potipamo svoje telo, skoraj vedno, ko nekaj trdimos, se zanašamo na naše izkustvo: “Vem, ker sem videl.” Locke je bil še

prepričan, da zaznave referirajo na stvari zunaj nas, da obstajajo občutki in zunanji svet, ki jih povzroča; Berkeley pa je črtal zunanji svet; zanj so obstajale le naše zaznave, ki nam jih neposredno posreduje Bog. Empiristi so zanikali obstoj duše, duševnih procesov in tako ostali nezmožni pojasniti stavke, kot so: Mislim ... Vem..., saj jih zgolj s čutnimi zaznavami ni mogoče razložiti.

Namesto tega so jih prevajali; empirist ne bo rekel: moja žena me ljubi, temveč: moja žena se pozitivno odziva na moje dražljaje. Racionalizem pa je v skrajni obliki pripeljal do že prav absurdnih poskusov, ki naj bi obdržali teorijo.

Po premislu se mi zdi, da nas zgolj um ali zgolj izkustvo ne moreta pripeljati do spoznanja o sebi in svetu; um ne, ker sam po sebi nima snovi, ki bi jo predeloval; izkustvo ne, ker nismo zgolj pasivni sprejemniki naših zaznav – nemogoče bi bilo trditi, da v mislih ne predelujemo podatkov, ki jih dobimo o svetu.

Po čem prepoznate dober esej? Po dobrem uvodu: ni odvečnega govoričenja, primerenega za vsak esej (saj ga poznate: "Da bi odgovoril na to vprašanje, moram najprej definirati pojme iz naslova, potem pa bom ..."), temveč smo takoj v jedru problema. Problem mislimo, namesto da bi zgolj govorili o njem. Ta bližina stvari same zagotavlja, da pisec ne bo zgrešil. Bralec pa takoj ve, za kaj gre.

Druga značilnost so dobri primeri. Taki, ki ne opisujejo, temveč se z njimi znova premisli probleme. Kadar gre za opis, je ta že posredovan s teorijo in vsem ozadjem filozofske izobrazbe. Ne sili v ospredje, temveč je preprosto na delu. Pogledali, videli, dražljaji, čutila, izkušnje – ves besednjak je tu in postaja vse bolj splošen, šele nato pride Descartes. Ne kot dejstvo, temveč kot nekdo, ki smo mu mesto že pripravili, tako da se ime vsiljuje samo od sebe. Ne kot obvezno dejstvo, temveč kot zgodovinska referenca, ki jo pisec oživi – za nas ponovi filozof razmislek: čutila, sanje, hudobni duh, mimogrede se pokaže, kako dobro pozna tri kroge dvoma iz Prve meditacije. Kar je uporabljeno, je tudi razloženo. In kar je vpeljano, sloni na vsem, kar je bilo povedano dotlej.

Zgradba je zgledna: obe izhodišči, empiristično in racionalistično, sta razloženi, prikazane so njune

šibke in močne točke, iz tega pa sledi sklep. Seveda se zdi, da bi Kant dodal piko na i, a esej ima že tako 800 besed, z jasnostjo, primeri, analizo pojmov in zlasti svojo ravnjo razlage pa presega zahteve za odlično oceno.

### Prav dobro

Ali spoznati pomeni samo dobiti neki podatek?

Spoznanje je za evropsko filozofijo pereča in "greha vredna" tema že vse od starih Grkov. Obsedala je tako Platona kot Aristotela, pozneje racionaliste in empiriste, izognil se ji ni niti Kant. Veliko jih je menilo, da je vprašanje spoznanja temelj filozofske misli, saj je spoznavanje osnovni proces, začetna operacija filozofije. Če se namreč želimo podati v analizo sveta, moramo najprej doumeti, kako je z našim spoznanjem samim na sebi, kakšni so postopki in zakonitosti le-tega. Ko to raziščemo in (če sploh) spoznamo, potem je treba neko pozicijo vzeti za gotovo in jo uporabiti pri filozofski razlagi sveta. Brez zavzetja te pozicije smo namreč lahko samo tiho, ker preprosto nimamo osnovnih temeljev, na katerih bi gradili. Tu tudi uvidimo nemogočo pozicijo popolnega skepticizma, ki podvomi prav o vsem, celo o tem, ali je koeksistentno, da je popolnoma skeptično. Ta pozicija očitno ni mogoča, ker mora popolni skepticizem zavreči tudi osnovni medij, s katerim sporoča svoje ideje – to je jezik. In zato so popolni skeptiki lahko le tiho. Ravno zato bom skušal v svojem esaju predstaviti osnovne pozicije spoznavanja nekaterih filozofov ali filozofskih smeri, po njih pa odgovoriti na zastavljeno vprašanje. In najprej se bom ustavil prav pri tem. Določil bom osnovne temelje pojmov, ki obstajajo v vprašanju in jih vzel za resnične, da jih bom nadalje sploh lahko apliciral na izbrane filozofske smeri in filozofe. Torej: glagol "spoznavati" bom definiral kot obdelavo prejetega podatka z razumom, glagol in predmet "dobiti podatek" pa kot receptorsko delo naših čutil, ko naletijo na neki objekt, torej neke vrste

izkustvo. Zaradi obsežnosti vprašanja bom moral zanemariti spoznanje idej in pojmov, torej subjektov.

Najprej bom v zvezi z vprašanjem vpeljal enega od prvih velikih tvorcev teorije spoznanja, Platona. On je, po mojem mnenju, močno determiniran z grško kulturo, zagledano v mite in transcendenco, oblikoval nauk, po katerem so čuti varljivi in nezanesljivi. Spoznanje je po njegovem mnenju mogoče prek intuitivnega uvida v svet idej in torej tudi ni razumske narave. Če torej poskušamo odgovoriti na zastavljeno vprašanje po Platonu, vidimo, da po mojih predpostavljenih merilih in definicijah objekt obdelave pač ne obstaja ali pa je nezanesljivo dokazljiv, ker so nezanesljivi čuti, in torej prejetega podatka ne morem obdelati z razumom – spoznati.

Nadalje, ker Platon po mojih predpostavkah očitno ni uporaben, bom poskusil z racionalisti. Filozofska smer, ki izide iz magično in v iracionalno obrnjenega srednjega veka, poišče svojo oporo pri ratiu – razumu. Ta ji pomeni tisti temelj na svetu, na katerega se lahko resnično opremo, ne da bi se bali, da bi nas kdor koli varal. Zato tudi opre teorijo spoznanja na razum in jo razglasil za njegovo domeno. Glede čutov so neplatonistično skeptični in jim pomenijo nezanesljivo orodje. Če zdaj torej skušam odgovoriti na vprašanje, vidim, da naletim na podoben problem kot pri Platonu – nezanesljivost čutov in objekt spoznavanja po mojih predpostavkah se mi spet izogne, vendar pa po predpostavkah lahko pridev do spoznanja, ker je razum temelj le-tega. Percepциjo podatka moram zaradi obsežnosti spet zanemariti.

Nasprotno pozicijo racionalistom so zavzeli empiristi, prenasičeni z racionalističnim neotipljivim razumom uvedejo kot temelj spoznanja izkustvo, ki seveda ni le čutna zaznava, temveč kompleks le-teh ter razumske povezave med njimi. Če poskušam odgovarjati na vprašanje po predpostavkah, vidim, da se "prejeti podatek" in "spoznati" pri empiris-

tih prekrivata, ker je percepcija povezana z razumsko obdelavo in je z njo nerazdružljiva. Torej vidimo, da za empiriste po mojih predpostavkah spoznati ne pomeni samo dobiti podatek, temveč pomeni več: pomeni izkustvo samo.

Najbolj zanimiva pa se mi zdi pri tem vprašanju Kantova pozicija. On meni, da so čuti brez razuma prazni in razum brez čutov slep. S tem je poskušal združiti obe poziciji, empiristično in racionalistično, in uporabiti najboljše obeh. Naše spoznanje je po Kantu torej interakcija čutov in razuma in vsako priseganje zgolj na eno ali drugo "orodje" zgolj slepota. Kot vidimo, po mojih predpostavkah je odgovor na vprašanje, če ga navežemo na Kanta, več ali manj jasen: spoznanje ni le pridobivanje podatkov, temveč sodelovanje obeh, ki je plodno in prinese spoznanje.

Rad bi opozoril na dejstvo, da je Kantova pozicija podobna današnji poziciji "common sense", ki vidi v povezovanju vseh človekovih "orodij" najuspešnejši način preživetja.

Po mojem mnenju je Kantova pozicija najbolj konstruktivna, saj nas ne ločuje nasilno na dva pola, dve substanci (čeprav morda obstajata), temveč pusti, da obe v interakciji dajeta subjektu kar največ informacij o svetu. Iz tega tudi sledi moj osebni odgovor na vprašanje: spoznanje ni le pridobivanje podatkov, temveč je tudi nadgradnja le-tega z razumskimi zmožnostmi.

Za zaključek pa bi želel izpostaviti tudi obrubni namen, ki sem ga imel v tem eseju: pokazati na zgodovinsko odvisnost teoretskega dela, ker je po mojem mnenju v veliki meri produkt okolja, kulture in predhodnih filozofskih teorij, ki jih je avtor poznal.

Uvod je šibka točka tega eseja: ni zgolj uvod, eksponacija problema, temveč že vpeljuje vsebinsko polemiko s skeptiki, ki ni nujno potrebna: ne spada v uvod, pa tudi za obravnavo vprašanja ni neizogibna. Ta dodatek (pa tudi tisti o zgodovinski pogojenosti filozofov) ni jasno povezan s tokom premisleka zastavljenega vprašanja, zato otežuje

razumevanje in dela esej manj pregleden. Ko bralec išče odgovor na vprašanje, mu ni jasno, kam naj ga uvrsti in kako naj ga razume.

Opredelitev pojmov je za esej bistvena, najboljši pristop pa je, da o njih razpravljamo in jih problematiziramo; brez obravnave in problematizacije pravzaprav ni prave opredelitve. Pogosto lahko celoten esej razumemo kot razlagu nekega pojma ali povezave dveh pojmov, torej pri opredelitvi pojmov ne gre zgolj za zapis naučene definicije, temveč za rezultat kandidatovega razmisleka.

Očitno je, da povezanost besedila ni najboljša, prehodi so ostrejši in nenadni, tako da manj pozoren bralec zlahka zgubi rdečo nit. Tudi razprave o avtorjih so kratke, ni dobre razlage in tudi nobenega primera ne. Pisec poroča, dovolj načitano, s poznavanjem bistvenih stališč, ki so prikazana in nanizana tako, da pripeljejo do sklepa. Tudi ta vsebuje razne dodatke, ki vanj ne sodijo, tako da bralec na koncu skoraj ne ve več, kaj je bila pravzaprav tema eseja. In tem dodatkom se je pri pisanku težko odpovedati: da ne smemo povedati premalo, še razumemo, težje pa nam gre v glavo pravilo: ničesar preveč.

Dobro

Ali to, da mislim, zadošča za spoznanje sveta?

V tem eseju bom skušala delno zanikati in hkrati utemeljiti to svojo odločitev o vprašanju, ali mišljenje zadošča za spoznanje sveta.

Začela bom z antično filozofijo in enim njenih najpomembnejših filozofov Platonom – racionalistom. Njegova filozofija je utemeljena s tezo, da je razumska pot spoznanja popolna, medtem ko nas čutila varajo. Podobnih misli je tudi René Descartes, čigar cogito je osnova njegovega razmišljanja. „Nihče me ne more prepričati, da nisem nič, dokler *mislim*, da sem nekaj.“

Oba o čutilih razmišljata kot o negativnem načinu spoznanja. (Descartes sicer kasneje, ko dokaže Boga, ugotavlja, da nas naši čuti ne varajo, ker je Bog popoln. Popolno bitje pa ne more ustvariti ničesar nepopolnega.) Zelo znana je Platonova ugotovitev o palici v vodi: popotniku, ki gre mimo, se namreč zdi, kot da

je zlomljena. Gre pa le za optično prevaro. Jasno je, da ko človek potegne palico iz vode, je ta še vedno cela. Čutila nas torej varajo.

Toda tudi meni se pojavljajo številna vprašanja. Če je torej samo mišljenje tisto, s katerim pridemo do spoznanja, od kod potem naše zmožnosti razmišljanja, predvsem pa komunikacije? Moj govor se namreč ni mogel oblikovati sam od sebe (če seveda ne upoštevam Platonove anamneze in Descartesovih vrojenih idej). Izoblikoval se je torej od zunaj z našimi čutili. Platon in Descartes ter drugi racionalisti bi to tezo ovrgli, kajti po njihovem mišljenju je potem kakršna koli komunikacija brezsmiselna. Tako predpostavimo, da to ni resnično in da nas čutila ne varajo. S to tezo bi se popolnoma strinjali empiristi.

Locke namreč trdi, da se človek rodi kot nepopisan list papirja, nanj pa se odtiskujejo njegove izkušnje. Do spoznanja o svetu človek torej prihaja z empirijo počasi, tekom življenja in z mišljenjem.

Muslim, da je že Hobbes dejal: „Nič ni v razumu, kar ni bilo poprej v čutilih.“ Vsi empiristi so razmišljali na tak način, pa tudi Hobbes je pogosto uporabljal Hobbesov izrek.

Ko zjutraj odpiram oči, vidim pred seboj rdečo rožo. Vprašanje, ki se mi sedaj zastavlja, je, kaj lahko vem in povem o tej roži, če uporabljam le empirijo, le čustva. Dobim sicer določene podatke, ki pa mi ne prinesejo prave rešitve. Iz tega torej sledi sklep: potreben je tudi razum. Le-ta bo mojo izkustvo sestavil v neko občo celoto. Vendar pa tudi samo mišljenje brez empirije ni smiselno. Potem takem je potrebna povezava tako razuma in z njim mišljenja kot tudi čutnega izkustva.

O tem govori v delu *Kritika praktičnega umnega* nemški filozof Immanuel Kant. Spoznanje je po njegovem mnenju sinteza objekta in subjekta. Objekti nam dajejo vsebino spoznanja, subjekti pa obliko. Spoznanje je torej odvisno tudi od naše duševnosti. Vendar pa so apri-

orne forme tiste, ki omogočajo izkustvo in veljajo samo za izkustvo. To so forme čutnosti (čas in prostor, ki sta subjektivna), forme razuma (kategorije – kvantiteta, kvaliteta, relacija, modalnost) in forme uma.

Povezava med razumom in čutnostjo je vidna v stavku "kategorije brez izkustva so prazne, izkustvo brez kategorij je slepo". Kant se torej ne opredeli ne za racionaliste ne za empiriste, ampak druži filozofijo obeh, čeprav je na koncu agnostik.

Če bi torej vprašala racionalista, ali to, da mislim, zadošča za spoznanje sveta, bi mi seveda odgovoril pritrdilno. V stavku, da moje mišljenje ne zadošča za spoznanje sveta, ampak empirija, bi videli odsev empirista. Skeptiki bi seveda trdili, da spoznanja sveta ni moč doseči.

Moj odgovor na to vprašanje pa je podoben Kantovem. Toda le-to ugotavlja, da je naš razum omejen in da o vprašanjih končnosti sveta, spoznanja sveta etc., zapademo v antinomije. S tem pa se ne strinjam. Spoznanje je po mojem mnenju mogoče, seveda s sintezo razuma in empirije. Ostaja le vprašanje časa, kdaj ga bo človek dosegel.

Uvoda ni. Tako smo pri Platonu in Descartesu. In hitro smo pri empiristih in Kantu, a kaj dosti ne razumemo. Očitno je, da samo poznavanje filozofov ne zadošča. Treba je vedeti, kako nam pomagajo odgovoriti na vprašanje, s katerim se ubadamo. In kaj nam lahko povedo. Zgolj z obnavljanjem stališč pa dobimo fragmentaren, slabo grajen esej, brez rdeče niti in brez prave razlage. Svetla točka sta primera s palico in rožo, ob katerih kandidat le poskuša razmišljati, pa tudi odgovoriti, zakaj so filozofi mislili, kot so. In dejstvo, da mu malce vendarle uspe razložiti stališča empiristov, racionalistov in Kanta, tako da je na vprašanje vendarle odgovorjeno.

### Zadostno

Ali to, da mislim, zadošča za spoznanje sveta?

Predstavljeni vprašanji nakazuje že del odgovora, saj se nanaša na vprašajočega, ki

že obstaja in se sprašuje po eksistenci sveta. Vprašanje po biti bivajočega izhaja torej iz vprašajočega subjekta, ki s tem, da misli – to je, da si zastavlja vprašanje – hkrati dokazuje, da obstaja. V tem primeru Descartesov cogito vsekakor zadošča za spoznanje sveta.

Vsekakor? S tem se namreč ne bi strinjal maršikateri empirist, pa tudi agnostiki in skeptiki bi ovrgli kakšno tezo. Ne glede na nasprotja glede spoznanja pa je jasno, da sam cogito ne more biti dovolj za spoznanje sveta, v primeru seveda, da svet sploh obstaja.

Na eni strani imamo torej empirizem, na drugi pa racionalizem, toda kje stoji posameznik? Obstaja, to je jasno. Svet obstaja, kar je tudi jasno – toda zakaj?

Krščanstvo uči, da je bog ustvaril svet in človeka iz – niča. Zakaj? Najbrž zaradi dolgčasa ni – kako? Najbrž s pomočjo svoje kreativnosti, ki je zmožna ustvariti nekaj in nekoga iz niča.

Wittgenstein bi na tem mestu pripomnil, da gre za "zlorabo jezika", s čimer se popolnoma strinjam. Ne zadošča namreč niti ratio, niti empiria, niti njuna sinteza, če se obrnemo h Kantovi filozofiji. Najprej in dejansko najprej zadošča dokaz o obstoju sveta, ki je že jasen, toda z eno pomanjkljivostjo; na tem mestu bi se izrazila z Leibnizevo trditvijo: "Zakaj obstaja bit bivajočega in ne raje nič?"

Kant trdi, da je svet le ideja človeškega uma. Svet kot tak torej ne obstaja oziroma predstavlja "svet stvari na sebi", kar je meja človeškega spoznanja.

Forme uma, ki so glede na Kantovo filozofske misel poleg sveta še bog in duša, so apriorne forme, torej že vnaprej določene, za katere ni potrebno izkustvo.

Kant je izhajal iz Berkeleyja in Huma; slednji je razdelil spoznanje na vtise in predstave/misli/ideje. V Humovem primeru ideja izhaja iz vtisa in kot taka ne zadošča za spoznanje sveta.

Hume je bil v tem primeru preciznejši od Berkeleyja, saj je svet – torej predmete

našega spoznanja – razdelil prav tako v dva razreda, medtem ko je Berkeley vztrajal le pri svojem “biti je biti spoznan”. Za Berkeleya namreč primarne lastnosti predmetov ne obstajajo, saj jih *ne* moremo zaznati. Glede na Berkeleyeve torej teza, da cogito zadošča, ni pravilna.

Zadošča torej le zaznava, ki dokazuje, da svet obstaja. Vprašanje glede spoznanja bi bilo torej rešeno.

Še najbolje se je izrazil Locke, ko je dejal, da ni ničesar v razumu, kar ne bi bilo poprej v čutilih. Spoznanje v njegovem primeru izhaja najprej iz izkustva, šele nato razum nekako “uredi” te izkustvene zaznave, kar je jasno; cogito kot tak, torej neodvisen od izkustva, namreč ne more obstajati. Prav tako izkustvo ne more obstajati brez cogita. Pri spoznanju gre za njuno sintezo.

Na tem mestu se postavlja vprašanje odnosa subjekt – objekt. Vse od Kopernika pa do Kanta je veljalo, da objekt kot predmet izkustva določa obstoj subjekta. Kantov kopernikanski preobrat pa skuša povedati prav to, namreč moja zavest, subjekt določa objekt.

Če torej povzamem, sta za spoznanje sveta nujno potrebna oba “dejavnika”: ratio in empirija. To pa je možno le tedaj, ko združimo subjekt in objekt, ki ju je Descartes ločil. In se navsezadnjie obenem zavedamo tudi Marxove teze, da sta praksa in z njo posameznik najpomembnejša.

Kar bode v oči, je slog pisanja, ki presega kandidatovo sposobnost. Niza, zavestno enigmatično, trditve filozofov, brez vzpostavitve ravni, na katerih jih je mogoče razumeti. Brez primerov in brez razlage. Dilema je velika: pisec sicer ne odgovori jasno na vprašanje, a očitno pozna množico filozofov. Ničesar ne razloži in tudi ne opredeli pojmov, a očitno marsikaj pozna. Svoje znanje torej silno slabo uporabi pri vprašanju, ki mu je dano v razmislek. Težave z Leibnizem tudi pričajo, kako površinska je njegova vednost in kako manjka vsaka organizacija odgovora. Kakšno povezavo ima stvarjenje iz nič z vprašanjem spoznanja? Ni pojasnjeno. Kakšno zvezo ima Wittgenstein z vprašanjem spoznanja? Brž ko začnemo zastavljalni

tovrstna vprašanja, spoznamo, koliko nerelevantnosti je v eseju. To pa zato, ker ni jasne zastavitev vprašanja in iskanja odgovora nanj. Nujno potrebna bi bila razlaga, vendar jo tokrat iščemo zaman.

Ob tem eseju se nam vsiljuje vprašanje: kaj pa svoboda in ustvarjalnost kandidata? Ko esej večkrat preberemo, je odgovor jasen: svoboda da, a ne za ceno discipline mišljenja. In seveda tudi ustvarjalnost, a skupaj s poznavanjem in razumevanjem, ne pa namesto njiju. Drugače gre za iluzijo o ustvarjalnosti, za katero ni nič, predvsem pa ne uvidov, odprtosti duha in intelektualne drznosti. Vse to pa naj bi ustvarjalnost menda vsebovala! Svoboda je v tem primeru samo svoboda, da naredim malo ali pa morda sploh nič.

### Béatrice Sorel

## *Ali lahko s Spinozo trdimos, da je modrost meditacija o življenju in ne o smrti?*

### I. Kako začeti disertacijo in izdelati osnutek

1. Tema se lahko zdi zelo težka, če imate občutek, da od vas zahteva poznavanje Spinoze. Njegovo razmišljanje o njej je zares močno in izvirno in za kandidate gotovo koristno. Toda temo je mogoče obravnati, ne da bi brali *Etiko*, če vsaj malo poznate filozofske refleksije o smrti.

Skrbno analizirajte pojme: *modrost, življenje in smrt*. Zlasti zadnji ni enopomenski: smrt, to je končno dejanje življenja, vendar se jo ima lahko tudi za *obliko*, ki organizira življenje in ga strukturira že takoj na njegovem začetku.

2. Vaša analiza vas bo pripeljala do ugotovitve, da je misel o smrti konstitutivna za človeško individualnost. Tedaj nastane problem, kako se lahko oblikuje modrost, ki prezre pojav, lasten življenju, ne da bi se sama zanikala.

3. Oblika vprašanja naravno pelje k dialektičnemu načrtu, ki se tu uveljavlji in

popolnoma izpelje. Iz tega izhaja sinteza: modrost je meditacija o življenju *in o smrti*. 4. Seveda se bo razprava dotikala različnih pomenov, ki jih bomo dali izrazu "smrt" v primerjavi z izrazom "življenje":

- smrt je nerealna za žive;
- smrt je oblika, ki strukturira naše življenje.

## II. Literatura

Na tem področju je seveda literatura zelo obsežna. Prednost dajemo nekaterim delom, ki lahko pomagajo oplajati vaše razmišljanje: Spinozovi *Etiki*, *Izbranim besedilom* Epikurja in epikurejcev in Platonovem *Fedonu*.

## III. Disertacija

### A) Uvod

#### 1. Začetna tema

Zdi se, da nam ta teza predlaga neko modrost, neki način bivanja in ravnanja, ki se bolj veže na zahtevnost življenja kot na razmišljanje in meditacijo o smrti. Te besede odmevajo polemično in zdi se, da pravijo nečemu ne in ga zavračajo. Spinoza v zgornjem stavku trdi, da živeti in delovati razumno ne pomeni učiti se umreti, temveč meditirati o življenju, in to se zdi odslej edini namen filozofskega razmišljanja in modrosti kot povezave teoretičnega in praktičnega.

#### 2. Ugovor

Klubu temu se lahko vprašamo, ali ta prva razloga Spinozovih besed ni v nasprotju z eksistencialno in konkretno vsebino smrti. Navsezadnjie je ideja smrti pri človeku osrednja in privilegirana. Ali ni človek edina žival, ki ve, da mora umreti? Razmišljanje o smrti se torej zdi konstitutivno za človeško individualnost, zato ker smo edina vrsta, ki ima dostop do ideje smrti, ki je, gotovo, neprosojna in celo nepredpirna, toda navzlic temu sestavni del naše človeške, antropološke in kulturne izkušnje.

#### 3. Zastavljeni problem: formulacija

Odslej lahko poskusimo razumeti in poglobiti vsebino Spinozovih polemičnih besed. Ali modrost iz svojega polja meditacije res lahko zavrne eksistencialno vsebino, ki je tako rekoč notranja človeškemu življenju in se zdi konstitutivna za našo celotno izkušnjo? Zastavlja se problem, ali modrost lahko izključi meditacijo o smrti, ne da bi se zanikala kot modrost in kot stremenje k človeški in celotni vednosti.

### B) Obravnava

#### 1. Razлага teze

Kot smo že omenili, modrost izraža neko vednost in način bivanja, povezanost teoretičnega in praktičnega. Če je modrost v navadnem pomenu besede in po njeni najbolj razširjeni uporabi previdnost in zmernost, ki peljeta h koncu strasti, jo bomo vzeli v njenem filozofskem pomenu in skoraj vzorčno. Modrost je način bit-ja, ki organizira svojo eksistenco ustrezno zapovedi uma. Moder je tisti, ki uboga um in živi po njegovih načelih. Skratka, biti moder pomeni dobro uporabiti um, spoznavati stvari jasno in razločno ter delovati v skladu z intelektom.

Kaj sedaj označuje beseda *meditacija*?

*Meditacija* je blizu *refleksiji*, torej blizu dejanja, s katerim se duh gleda v sebi in se proučuje. Toda postopka nista enaka. V meditaciji iz problemov izbruhne splošen, človeški in skoraj univerzalen element. Izraz ima včasih religiozen poudarek univerzalnega, ki ga dosežemo s približevanjem ali ne Bogu (kot immanentnem ali transcendentnem elementu univerzuma)? Z meditacijo je človek soudeležen v univerzalnem, prezira naključnost in posameznost, zagrabi samo polnost duhovnega življenja.

Toda zakaj naj bi bila modrost, to je dejavnost uma, ki mi omogoča, da delujem praktično in da poenotim svojo eksistenco, meditacija o življenju in ne o smrti? Takoj zabeležimo: ideja o *smrti* se mi ne daje v očitnost premišljevanja. Kajti smrt je nerealnost. Kako jo bomo opredelili? Kot "pogin",

konec življenja? Dobro vemo, da ne predstavlja prave ideje smrti. Biološki pojav kot tak me napoti k skrivnosti smrti. Tu zadenem ob nepredirno realnost. Kajti smrt je predmet, ob katerem moja nemočna misel spodrsne. Če se necham obračati proti biološki ideji smrti, da bi poskusil razumeti njeno vsebino, najdem *nič*, ki se v celoti izmika moji misli. Torej je smrt čista nerealnost! V sili lahko mislim smrt Drugega, toda ne svoje. Ideja smrti je torej *nerealna, negativna, delna*. Zakaj bi meditirali o zmedeni in nerealni ideji? Z drugimi besedami, meditacija pelje samo k nekemu *niču, nihilu*. Modrost ne more biti meditacija o smrti.

Dodamo še, da je ideja o *smrti* povezana z *žalostjo*. Zato smrt kot žalost omejuje našo moč delovanja, naš razcvet, naš “vitalni izbruh”. Ali ni potemtakem treba izključiti iz meditacije tisto, kar škoduje našemu naravnemu prizadevanju, da bi živel, se ohranili v dinamičnosti, in to v najbogatejšem in najbolj pozitivnem pomenu besede?

Tako se modrost ne zdi meditacija o smrti, ampak meditacija o življenju. Kaj je potemtakem življenje? Moč, s katero vse stvari vztrajajo v svoji biti, ta dinamičnost eksistence, ta immanentni “duh” v vsej sestavi realnega. Medtem ko je smrt negativna, nerealna in nepredirna, je življenje bitje v dinamičnem pogledu. Medtem ko je meditacija o smrti povezana z žalostjo, se meditacija o življenju odpre *veselosti*, zato ker je veselo razumeti sam dinamizem duha. To, kar se zdi bistveno za človeka, ki poskuša živeti razumno, je *refleksija* o dejavnem *elementu* naše biti.

Taka se predstavi razlaga teze: modrec ne meditira o negativnem smrti, ampak o pozitivnem življenja, od katerega prevzame univerzalni značaj, v nasprotju s smrto, ki napoti zgolj k posebnemu. Misel o smrti je neločljiva od pogleda, ki je negativen, pa tudi sebičen, egoističen, ker daje prednost individualnemu jazu, namesto da bi se usmeril proti univerzalnemu, proti resnici duha, ki ureja svet.

Torej, nobenega razloga ni, da bi meditirali o smrti. Zdi se, da modrost lahko izvrže iz svojega refleksivnega polja eksistencialno vsebino smrti.

## 2. Kritika teze. Antiteza

Prejšnja teza ni brez veličine in brez odlik. Omogoča model meditacije, ki je docela osredotočen na univerzalno Bitje in ki popolnoma izloči negativno refleksijo o žalosti in smrti. Modrec je ta, ki doživlja Boga – le-tega razume preprosto kot celoto narave in stvari – torej ta, ki se povsem odpre misli univerzalnega življenja. Meditira o Duhu, pojmovanem kot Univerzalnost, in *se torej ne more postaviti na stališče posebnosti*. Smrt lahko zadeva samo posebno našega jaza, kajti univerzalno preživi. Modrec torej ne skrbi za posamezno, *hic et nunc*, tukaj in zdaj. Zabeležimo lepoto pojmovanja, ki prezira naključnost in posameznost, se pravi tisto, kar umre, in meni, da je pristno človeško življenje življenje Duha!

Toda tako razmišlanje je ravno zato slepo za vse, kar zadeva človeško individualnost.

Pravzaprav se razmišla s stališča Boga, najvišjega Bistva, in ne s stališča individualnosti. Gotovo, s stališča večne Substance, je *moja smrt* – meni subjektivnemu individuumu – samo nezgoda, ki pusti nedotaknjeno (celo, popolno) in brezmadežno celoto Duha. Toda jaz nisem samo akcidenca Substance, modus večnega Duha, sem tudi – in predvsem – individualnost, angažirana v eksistenci, posamezni jaz, projekt, uteljen v svetu, in ne neki modus Biti. *Jaz umrem*, zato me zanima ta *končni jaz*!

Zato se zdi tistem, ki se predvsem naveže na posebni projekt angažiranega človeka v lastni avanturi, ontološka odprava smrti nesmiselna. Torej modrost ne more biti meditacija o življenju brez smrti. Smrt ni samo tisto negativno, o čemer govori Spinoza. Za človeka, delajočega v času in trajnosti, morda skriva jasen pomen. Ali ni smrt realnost, ki se vpisi v našo časovno izkušnjo, v naše gibanje tran-

scendence? Daleč od tega, da bi bila čista Spinozova negativnost, daleč od tega, da bi bila samo končni trenutek, pogin (teza zdrave pameti), zdi se, da jo lahko odkrijemo v srcu naše biti in v okostju naše individualnosti. Veliki pesnik Rainer Maria Rilke je izražal to večno prisotnost smrti, ki je sopotnica človeka vse od rojstva. Smrt na poseben način sestavlja naše življenje in ga spremlja: "... smo samo ljubje, list, ampak sadje, ki je v sredini vsega, je velika smrt, ki jo vsak nosi v sebi." (R. M. Rilke, *Knjiga revščine in smrti*)

Za tistega, ki odklanja ontologijo Spinozove vrste, ontologijo, ki odstranjuje vsako konkretno misel o smrti in o negativnem, je meditacija o smrti vsiljena, kolikor predstavlja strukturo, ki je vpisana v nit našega življenja. Za filozofa pa, ki skrbi za konkretno eksistenco, modrost spet zavzame svoj (antični) pomen meditacije o smrti. Brez smrti bi bilo težko ali nemogoče filozofirati, ker je smrt življenju že prirojena. Kako ne bi premisljevali o samem okostju našega bivanja? Modrec je tisti, ki se zave lastne končnosti, svoje smrti. Smrt je oblika življenja, zato pripada človeku v polnosti njegovega avtentičnega in osebnega bivanja. Kontemplacija o smrti je tisto, kar omogoča, da človek doseže modrost.

### 3. Sintesa

Ali to pomeni, da se mora refleksija osredotočiti samo na smrt? Seveda ne. Zdi se, da modrost, kot splet teoretičnega in praktičnega, najbolj racionalno organizira bivanje kot nerazdružljivo meditacijo o smrti in o življenju.

Modrost je seveda meditacija o smrti kot o temeljni strukturi življenja. Kot je dejal nemški filozof Simmel, nujno je treba prenehati predstavljanje smrti s simbolom Parke, ki reže nit življenja! Ne, smrt ni samo temna prerokba, lebdeča nad človekom, ki igra resnično vlogo samo v trenutku, ko se uresniči. Je namreč oblikovalni element: dejstvo, da je celota naših trenutkov omejena, pestri vsebinsko našega bivanja. V tem smislu je treba meditirati o smrti, saj je oblikovalna moč živ-

ljenja.

O smrti je treba razmišljati in meditirati tudi z drugega gledišča, ki ga je jasno prikazal Hegel: človeška zavest se lahko oblikuje in kuje samo v *tveganju smrti*, ki ima temeljni antropološki pomen. Človeška zavest se torej gradi, ko se spoprime s tveganjem smrti iz čistega prestiža, ko tvega moje življenje. "Samo če tvegamo svoje življenje, ohranimo svojo svobodo," je napisal Hegel. Gotovo, tveganje smrti ni isto kot smrt. Vendar se zdi meditacija o tveganju smrti konstitutivna vsem človeškim modrostim.

Torej, če je treba v vsaki konkretni filozofiji dati mesto negativnemu, ki je smrt, je modrost tudi v meditiranju pozitivnega, to je življenja, ali bolje v meditiranju pozitivnega v negativnem, življenja v smrti. Kolikor sem končen in smrten, moram izražati vse možnosti svojega bitja, jih udejanjiti in jih živeti polno. Moram delovati, izčrpati polje mogočnega in resno meditirati o tem neskončnem mogočnem svoje eksistence in življenja. Resnost meditacije je v tem, da razmišljam o tem *edinstvenem življenju*, ki mi je dano. Kako jalova bi bila zgolj kontemplacija o smrti!

C) Sklep (vrnitev k zastavljenemu problemu)

Spinoza razprši in popolnoma atomizira idejo smrti. Zanj je smrt manj kot nič. Njegova filozofija je meditacija o življenju, v katerem je polnost duha.

Ta nauk prikrije dvojni pogled na vsebino smrti (kot na *obliko* življenja in kot na *tveganje*, ki omogoča oblikovanje subjektivnosti). Tako se zdi, da je modrost nerazdružljivo meditiranje o smrti in o življenju, razmišljanje o smrti v življenju, o tej konstitutivni končnosti naše biti.

Modrost, ki izključuje meditacijo o smrti, se nekako zanika kot prava in avtentična modrost človeka na tem svetu.

### ***Prevedla Maryvonne Camus Avguštinčič***

---

Prevedeno po Béatrice Sorel, *L'épreuve de philosophie*, Librairie Vuibert, 1986, str. 158–165.

# Maturitetna naloga

**Albert Avguštinčič**

## Seminarska naloga iz filozofije

Tretji del maturitetnega izpita iz filozofije je seminarska naloga kot izziv dijaku za preverjanje lastnih pisnih zmogljivosti. Naloga je posebnost našega maturitetnega zalogaja. Od kandidata zahteva dovolj poguma in napora za dobro opravljeno delo.

Učenci srednjih šol poznajo seminarske naloge iz gibanja Znanost mladini; bolj je uveljavljeno v naravoslovju, psihologiji, sociologiji, zgodovini in pri medpredmetno zastavljenih nalogah, medtem ko je, po mojih izkušnjah, filozofija v tem gibanju manj množično zastopana. Morda je vzrok za to v splošnem odnosu do nje, ljudje niso dovolj naklonjeni modroljublu. Temu ustrezeno je tudi razpoloženje za pisanje seminarskih nalog iz filozofije. Toda tisti učenci, ki se kljub mnogim pred sodkom okolja in vrstnikov le odločijo opravljati maturo iz tega predmeta, se lotijo naloge izvirno, odgovorno in jo izdelajo kakovostno. Ker pa izkušenj še nimajo, je silno pomembna motivacija za pristop k nalogi.

Najprej učence seznamim s pričakovanji, ki so navedena v katalogu za filozofijo na maturi. Temu sledi temeljita informacija, ki jo na šoli posreduje knjižničarka, kako izdelati seminarsko nalogo v skladu z republiškimi in mednarodnimi standardi. Učenci si ogledajo domačo, šolsko ponudbo knjig, ki pomagajo pri pripravi naloge.

Obiščemo še NUK, kjer dobe dodatne, podrobnejše in pomembne informacije o pripravi

takšne naloge, predvsem pa, kaj lahko ponudi univerzitetna knjižnica srednješolcu za njegovo raven dela. Učencem tudi svetujem, da se včlanijo v NUK. Nato si ogledajo, predvsem tisti, ki nalog iz gibanja Znanost mladini ne poznajo, nekaj primerkov le-teh v šolski knjižnici.

Temu uvodnemu informacijskemu paketu sledi delo v šoli in doma. Dijak se sam ali v skupini sošolcev prijavi za razgovor o področju, ki bi ga rad izbral za seminarsko nalogu, ker ga osebno najmočneje vznemirja. Po tem uvodnem pogovoru se loti zbiranja osebnega in pisanega gradiva.

Dijaku svetujem, naj ne hiti brskati po gradu drugih filozofov ali piscev problema, ki ga želi predstaviti, temveč naj piše, kar je sam skusil, in to skušnjo po svojih sposobnostih umesti v pojmovni svet. Toda kmalu nastopijo težave. Zadreg pri izbiri področja ni, nastajajo pa, ko je treba "definirati", o čem bi nekdo hotel pisati. Dijak je na ravni sentimenta bogat, vendar teže zoži področje, saj je v primežu mnogosti izkušnje. Zato mu svetujem, naj se osredotoči na ožje področje oziroma naj na začetku zastavi v skladu s svojimi željami, četudi široko, kasneje pa sam ugotovi, da bo treba ožati problemsko polje. Tako so začrtani prvi koraki: tema, osebne skušnje, drugi misleci, pa spet lastni premislek o drugih in svojih spoznanjih.

Vprašali me boste, kakšna so občutja. Od navdušenja do kriz, prekinitev v premišljevanju in pisaju do pospešenega dela. Letos se mi je dogodilo, da so se nekateri že konec tretjega letnika pojavili z vprašanji in iskali teme za maturitetno nalogu, kar me je presenetilo, na kraju pa se mi je zdelo, da je to pozitiven korak, saj učenec med počitnicami lahko zbira

misli in jih kasneje uporabi v seminarski nalogi.

Naloga nastaja skozi vse leto, do roka, ko jo je treba oddati, in to delo je individualno; učitelj spreminja njeno nastajanje z vsemi težavami in ovirami na prvi poti zahtevnejšega srednješolskega pisanja. Učitelja obvezujejo tudi pravila vrednotenja dela učenca skozi vse leto, tako da na koncu z ocenjevanjem ni težav, čeprav sem osebno v dilemi(ah), kako oceniti tisto, kar je bilo storjeno, pa vendar ni očitno v nalogi. Skozi leto večkrat berem nalogu od njenih zamenkov do končnega branja in vrednotenja.

Bi se kot mentor odločil za nadaljnje pisanje seminarskih nalog? Moj odgovor je DA, predvsem zato, da se dijaki usposabljam v tovrstnem pisanju.

*Sandi Cvek*

## *Kaj pa vem ...*

Poročilo ponavadi naredim na koncu, ko je delo že opravljeno, ne pa takrat, ko je komaj začeto. Zato sem nejevoljno odklonil sodelovanje, ko me je urednik *Filozofije na maturi* zaprosil za poročilo o poteku dela pri maturitetnih seminarskih nalogah. Pa temu niso bile krive kaprice ali lenoba, le veliko bolj primerneje se mi zdi govoriti o stvareh, ki so se že zgodile, kakor o tistih, ki se šele bodo in je njihov razplet večji del še v božjih rokah. Urednik je milo prosil (in jaz mile prošnje rad poslušam), a prepričal me je šele njegov zadnji adut: "Ni treba napisati ne vem kaj, opiši, kaj ste naredili doslej. Dovolj bo ena sama tipkana stran."

Tukaj je ta stran in tako je potekalo naše delo:

Na novogoriški gimnaziji imamo letos maturo iz filozofije že drugič, vendar mi lanske izkušnje ne koristijo kaj prida. Število prijavljenih je bilo lani bolj pičlo – pet kandidatov. Letos jih je osemnajst, kar je z lansko situacijo

komaj primerljivo: namesto pet – osemnajst tem, osemnajst naslovov, za katerimi bo moralno stati nekaj izvirnega in filozofsko relevantnega, osemnajst kupčkov knjig, ki jih bo treba nekje najti, da se bo resno delo sploh lahko začelo. Da ne omenjam osemnajstih duš, ki se bodo pri svojem delu nujno srečevali s težavami in ki bodo od tiste nesrečne devetnajste duše pričakovale pomoči in nasvetov. Če prav razumem "navodila za pripravo in ocenjevanje seminarske naloge za maturo" (RIC 1995), je natanko to moja naloga: mentor vodi dijake, jih usmerja, jim pomaga, svetuje in lajša bolečine. Kajti on je "tisti, ki ve". On je tisti, ki MORA vedeti!

Oborožil sem se s tem dragocenim kažipotom in se kot pijanec plota oprijel "Navodil".

Dijakom sem na samem začetku razložil preliminarije: kako izbrati temo, iskati literaturo, kako študirati, delati zapiske, kako citirati ...

"Navodila" preroško svarijo, da se ponavadi zatakne že pri izbiri teme, ker so dijaki pač popolni začetniki v filozofiji. In res – zataknilo se je, pa še kako! Olajšano sem si oddahnil, ker je bil to neizpodbiten dokaz, da smo na pravi poti in da gre očitno vse tako, kot je treba.

"Navodila" tudi dobrohotno namignejo, kako se rešiti iz zagate:

"Mentor v pogovoru z dijaki poskuša odkriti njihove interese in jih napoti k branju splošnega dela o filozofiji. Če je dijak potem še negotov, mu glede na interes sam predlaga nekaj tem ali pa mu da izbrati temo s svojega seznama."

Pogovarjali smo se, pošiljal sem jih v knjižnico iskati in brati filozofsko literaturo in po vsem tem so bili še vedno negotovi.

Nazadnje smo neusmiljeno rešetali teme z mojega seznama in seznama kolegov, in vsak si je nekaj izbral. Prvo stopničko na poti do cilja smo s skupnimi močmi prestopili – lov na literaturo se je lahko začel.

Čudno, ampak "Navodila" ta problem modro zamolčijo. Očitno so knjižnice v prestolnici

bolje založene kot naše provincialne. Meni se namreč redno dogaja, da sem odvisen od lastnih kapacitet. Dijakom viteško priskočim na pomoč s svojimi knjigami in mi potem na policah zevajo zoprne špranje, toda - brez žrtev ni zmage. Kako tudi ni zmage brez reda in discipline, zato smo že določili datum, ko bodo prišli v moje roke prvi polizdelki, ki bodo potem potovali še skozi vse nadaljnje faze obdelave.

In zdaj samo čakam. In upam.

Ko sem se pred kakšnim mesecem na sestanku aktivna ob analizi rezultatov lanske mature z vso vehemenco in argumenti obupanca zavzemal za ukinitve seminarske naloge kot integralnega dela mature iz filozofije, me je ena od kolegic poučila, da je ravno seminarska naloga večini dijakov prva priložnost za samostojno delo in kot tako najdragocenejši del mature. Najlepše od vsega je menda gledati srečno nasmejane obraze dijakov, ko prinesejo končano nalogo - njihov prvi pravi izdelek. Trudim se verjeti, da ima kolegica mogoče celo prav. Vendar sem sveto prepričan, da bo, ko bo vsa stvar končno mimo, najbolj srečno nasmejana faca - moja lastna!

**Mišo Dačić**

## Izdelava maturitetne naloge

Maturitetna naloga se zdi marsikateremu dijaku, pa tudi nepoučenemu opazovalcu dokaj lahek del mature iz filozofije. Dijaki jo pripravljajo celo leto, in sicer kar doma, pri tem pa jim pomagajo njihovi učitelji mentorji. Toda to je zgolj videz, za katerim se skriva nemalo težav, s katerimi se vsako leto srečujejo dijaki in njihovi mentorji. Z njimi se bodo slednji srečevali tudi v prihodnje, saj so sestavni del vsakoletnih priprav na maturo iz filozofije.

Prva težava se pojavi takoj na začetku priprav, saj je treba izbrati (določiti) naslov naloge. To je za večino dijakov dokaj zahtevena zadeva, saj še nimajo jasnejše predstave, kaj maturitetna naloga sploh je, kakšna naj bi bila njena vsebina, s filozofijo in njeno problematiko pa se prav tako šele pričenjajo seznanjati. Zato se mi zdi pri izbiranju naslova zelo pomembna postopnost, saj bi se dijaki sicer znašli pred ovirami, ki bi bile zanje vsaj na začetku nepremagljive, hkrati pa bi jim jemale vso vnemo za filozofske delo. Začetek dela sem razdelil na več stopenj, ki omogočajo postopno uvajanje in hkrati nadgrajevanje že doseženih znanj.

Najprej se z dijaki pogovorimo o njihovih interesnih področjih, s čimer skušamo določiti tisto, kar posameznika najbolj zanima, in tudi, katera vsebina je primerna za maturitetno nalogu. Na začetku se mi zdi takšna določitev področja že soliden uspeh, saj smo tako dobili širšo problematiko za nadaljnjo obravnavo: politika, posameznik in družba, informatika, umetna inteligenco, religija itd. Nemalokrat se zgodi, da jih najbolj privlačijo nekakšna mejna področja: vprašanja človeške duše, posmrtnega življenja, okultizma, parapsiholoških pojavov ... Takim temam se skušam na daleč ogniti oziroma prepričati dijake, da izberejo drugo, primernejšo problematiko. Ne gre za kakšno mentorjevo vsiljevanje volje, saj se je doslej še vedno izkazalo, da so o teh temah samo nekaj slišali, da so o njih le površno seznanjeni (če sploh so), največkrat pa gre zgolj za vzbujeno domisljijo brez tehtnejše podlage.

Naslednja stopnja je čas premišljevanja in podrobnejšega seznanjanja z izbrano problematiko. Če smo omenjene pogovore opravili npr. sredi septembra, imajo dijaki za to nadaljevanje čas do približno druge polovice oktobra. Medtem jim predlagam prebiranje literature (svetujem, kolikor je v moji moči) in ožanje teme, kar jih sčasoma pripelje do precizne opredelitev naslova. Dijake navajam na uporabo strokovnih knjižnic in njihovih kata-

logov. Namreč, če se še tako čudno sliši, si večina četrtošolcev ne zna sama poiskati literature s katalogi. Zadnje čase, ob vse večji računalniški pismenosti, jih spodbujam k uporabi računalniškega kataloga OPAC, ki je prek modema prosto dostopen bodisi iz šole bodisi od doma ter omogoča pestro izbiro iskanja domače in tuje literature. (Opozorim naj, da Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani organizira brezplačne tečaje za uporabnike OPAC-a. Tečaj traja približno dve šolski uri, sprejemajo pa skupine do 18 udeležencev.) Ob koncu te druge stopnje mi morajo dijaki oddati osnutek maturitetne naloge. Seveda gre še za delovni naslov naloge, toda že zahtevam jasnejšo opredelitev problema, osnovne teze oziroma tezo in vsaj približen opis poteka naloge. Naslednja, zadnja in hkrati najdaljša stopnja pa je izdelava maturitetne naloge. Individualne konzultacije so bile na dijaško željo možne že na prejšnjih stopnjah, v sklepni pa postanejo nujna. Dijaki se jih morajo udeleževati v določenih intervalih (vsaj enkrat na mesec, seveda pa je število obiskov odvisno od števila kandidatov v skupini), tako mi je omogočeno, da spremljam potek nastajanja nalog.

Mogoče se čudno sliši, saj dijaki prostovoljno izberejo filozofijo za maturitetni predmet, toda še vedno je potrebna neka vrsta prisila, da nalogu uspešno dokončajo. Ta "prisila" je seveda posredna, toda vseeno nujna. Ugotavljam namreč, da dijaki takoj, ko popusti moj pritisk, "zaspijo" in pozabijo na nalogu ter odrinejo stran tudi vsako misel nanjo. Prepričan sem, da bi marsikateri med njimi lahko nemoteno "spal" tja do roka, ko je treba nalogu oddati, kajti dijaki prenesejo marsikatero breme odgovornosti kar na učiteljeva ramena. Zato se mi zdi tovrstna prisila z določanjem rokov za posamezne stopnje maturitetne naloge in udeležbe na konzultacijah kar nujna.

Odziv je pri dijakih različen. Nekateri se trudijo, kot je le mogoče, drugi pa se lotijo naloge z "levo roko". Tudi prisila je zelo relativna in

dejansko šibka. Dijaki se namreč dobro zavedajo, da maturitetna naloga ni obvezna oziroma da je mogoče opravljati maturo tudi brez nje. (Število dijakov, ki se odločijo, da ne bodo oddali naloge, je na srečo minimalno, toda vsako leto jih imamo. Nedvoumno pa je treba povedati (tudi dijakom), da takšna odločitev skoraj praviloma pomeni negativno oceno pri maturi. Maturitetna naloga tvori namreč 25 % končne ocene in malo je dijakov, ki so sposobni nadomestiti ta minus s kakovostnim pisanjem esejev.)

Pri tistih, ki se naloge resno lotijo, pa je uspeh vsako leto več kot očiten. Napredujejo iz meseca v mesec, podoba nevednih in zbeganih začetnikov kaj hitro zbledi. Znanje, ki so ga pridobili pri izdelavi naloge, s pridom uporabljajo tudi pri pisanku maturitetnega eseja. Seveda se vsako leto najde kar nekaj takih, ki so prepričani, da je maturitetna nalog referat, ki ga je mogoče napisati v enem popoldnevnu. O njihovih dosežkih se mi ne zdi potrebno izgubljati besed. Njihova ocena je seveda skladna s količino vloženega dela v pripravo na maturo.

Mogoče sem v tem besedilu posvetil preveč pozornosti metodološki plati izdelave maturitetne naloge, vendar se mi zdi nujno obdelati tudi to, zlasti na tej začetni stopnji mature, ko se še vsi nekako učimo in nam še ni prešla v kri, postala rutinsko opravilo.

Ob postavitvi kurikularnih komisij, vsebinski prenovi predmetnih področij in razpravah o podobi mature pri posameznih predmetih se pojavljajo vprašanja in pomisliki o smotrnosti in potrebnosti maturitetne naloge pri filozofiji (verjetno tudi pri sociologiji in psihologiji). Sam sem prepričan, da je maturitetna naloga nujni sestavni del mature iz filozofije. Z njo se dijaki prvič v življenju lotijo resnega pisnega dela, razpravljanja, argumentiranja itd.

Predvsem pa nalogu spodbuja njihovo odgovornost, kreativnost in izražanje misli, ki jim niso "vsiljene" kot sestavni del učnih načrtov. Ravno to pa naj bi bile zahteve "sodobnega" pouka filozofije.

**Dragica Kranjc**

## **Seminarska naloga**

Sredi priprav na maturo 1997, ko sta za nami že dve leti dela, iskanj, nabiranja izkušenj in preverjanja uspešnosti zastavljenih meril, je dobro, da spregovorimo tudi o tretjem pomembnem delu mature iz filozofije - o seminarskih nalogah. To je posebno področje, ki je za učitelja velika obremenitev. Dve ur na teden, ki sta namenjeni (ovrednoteni) mentorstvu pri izdelavi dijakovega obsežnega pisnega dela, sta pre malo, vsaj učitelju z dvajsetimi maturanti. Je že tako, da se za filozofijo pri maturi ne odločijo le najboljši dijaki. Veliko je tudi takih, ki preprosto ne vedo kaj izbrati in tako pristanejo pri njej. S takimi je seveda veliko dela in prav nobenega jamstva ni za uspeh.

Navajanje dijakov na disciplinirano delo od iskanja interesnega področja, izbiranja primerne literature, branja, diskutiranja, poglavljanja izbrane problematike in spodbujanja do utemeljevanja tez, analize predpostavk in posledic, navajanje na preprosto in razumljivo pisanje, upoštevanje vseh formalnih zahtev pisanja - to zahteva močno vključevanje učitelja in daleč presega družbeno vredotenje njegovega dela. Pod učiteljevim vodstvom si dijaki z izdelavo seminarske naloge pridobijo zaupanje pri izražanju lastnih misli ter določene spremnosti in navade, ki jim bodo v pomoč tudi kasneje. Izdelava nalog se zavleče do aprila, saj so jeseni dijaki postavljeni pred zahtevno delo, za katero niso usposobljeni. Zorijo vzporedno z nalogo. Zato tudi ne preseneča, da je med dvajsetimi nalogami kar devet iz etike. Nekaj dijakov je izbral za seminarsko obdelavo spoznavno problematiko. Ta je bila naše temeljno področje tudi pri pouku filozofije. Kadar so dijaki odkrili, da je njihovo interesno področje lahko tudi predmet filozofske obravnave, so delali svojo nalogu še z večjo

zavzetostjo. Niso se je lotili zgolj kot obvezne, ampak tudi kot potrditve svojega napredovanja v filozofiji.

V učiteljevem interesu je, da spremlja delo svojih dijakov, zato ne more biti posebnih težav pri ocenjevanju. Kljub številnim nalogam mi je uspelo imeti nadzor nad delom vseh svojih maturantov in nisem bila v zadrgi oceniti jih z zgolj 8 oziroma 9 točkami (9-11 je zadostno), saj sem upoštevala vsa ocenjevalna merila. Vendar pa je tudi tu, kot povsod, vse najbolj odvisno od osebne zavzetosti dijakov.

**Alenka Hladnik**

## **Za maturitetno nalogo**

Na maturitetno naložbo pri filozofiji se zmotno gleda kot na prikladno mašilo za manjkajoče ure, ki ne zahteva posebnega napora ne od dijaka ne od mentorja. Po mojih izkušnjah pa je nalogaj najzahtevnejši in tudi najtežji del priprave na maturitetni izpit in osebno bi bila čisto vesela, če bi jo preprosto odpravili. Toda kot učiteljica se s tem ne bi mogla strinjati zaradi koristi, ki jih tako pisanje prinaša dijakom. Z opisom težav, s katerimi se srečata mentor in dijak, bom pokazala na razloge, zaradi katerih bi po mojem mnenju nalogaj moralna ostati sestavni del izpita.

Začela bom s težavo, na katero nemara ne bi smela več naleteti, toda danes ni nič manjša kot pred štirimi leti, ko sem preoptimistično pričakovala, da se bo sčasoma pokazal pozitivni vpliv mature. Večkrat se slišijo očitki, da je pri maturi previelik poudarek na pisanju, s čimer hočejo povedati, kako je govorni razvoj gimnazijcev zanemarjen v korist pisanja. Vendar očitek nima podlage, dijaki so res slabí govorci, toda zato niso nič boljši pisci. (Še najmanj so za tako stanje krivi učitelji slovenščine.) Po enajstih letih šolanja bi bilo sicer upravičeno pričakovati, da bodo imeli tisti, ki se pripravljajo na univerzitetni študij,

razvite vsaj osnovne pisne spretnosti, toda pri večini se ustavi že pri preprostih zahtevah: opiši, zapiši, povzemi, zapiši po svoje, izpiši bistveno ipd. Zato je naloga, zaradi katere je treba že pred izdelavo končnega poročila precej pisati, odlična šola, v kateri se dijaki navadijo vsega omenjenega in še več, naučijo se, da je zapisovanje misli pot k njihovi artikulaciji.

Naslednja težava je branje: med dijaki danes redko naletimo na ljubitelje knjige in odveč je pričakovati, da samo taki izbirajo filozofijo; v resnici je učitelj lahko srečen, če se med njejgovimi dijaki ne znajdejo sovražniki branja, ampak zgolj tisti, ki brati sicer ne marajo, toda po potrebi kdaj tudi kaj preberejo. Ne samo naloge, tudi priprave na druga dva dela izpita se ne da zamisliti brez dodatnega branja, in če naloge ne bi bilo, bi bilo dijake težko prisiliti, da bi prebrali še kaj več kot obvezno delo. Da pa je splošno sprejeto poglobljeno branje filozofskih del nujna sestavina uvodov v filozofijo, priča dejstvo, da nekateri učitelji že pri splošnem pouku predpišejo čtivo. Kajti srečanje z izvirno mislio je vse kaj drugega kot poslušanje učiteljeve razlage ali branje učbenika in, kot pravi Descartes v *Razpravi o metodi*, je branje dobrih knjig – in za dijake seveda izbiramo take – podobno pogovoru z njihovimi avtorji, najodličnejšimi duhovi preteklosti in sedanosti, s katerim bralca popeljejo v svoje miselne svetove. Napor, potreben za razumevanje besedila, ima nezamenljivo didaktično vrednost, ker vsebinsko obogati dijakov miselni svet, pomnoži njegov besedni zaklad; hkrati je besedilo zgled za neki način filozofiranja, omogoča primerjavo dijakove misli z avtorjevo itd. Četudi dijaki niso vneti bralci, sprejmejo za samoumevno, da je podlaga za izdelavo maturitetne naloge branje filozofskih del, težko pa si je predstavljati, kako podobno količino branja vključiti v izpit brez naloge.

Tretja najopaznejša težava pri izdelavi naloge je izbor teme oziroma problema. Nekateri

dijaki predlagajo sprejemljivo temo sami, za večino pa je filozofska problematika vendarle nova in pri izbiri potrebujejo mentorjevo pomoč. Zato na začetku priprav ponudim seznam naslovov in opisem, na katere probleme se nanašajo. Del dijakov se odloči za kakšnega izmed njih. Običajno jih hoče biti nekaj za vsako ceno izvirnih in izberejo teme, kakršna je npr. filozofija glasbe, giba telesa, mode. Pri takšnem izboru vztrajam, da sprememijo namero; res je sicer malo tem brez filozofskih razsežnosti, a za začetnika v filozofiji so omenjene pretežke, ker zahtevajo filozofsko razgledanost, ki je ni mogoče pridobiti v enem letu. Izjema so seveda dijaki, ki jo imajo od drugod, za novince pa je koristnejše, da ostanejo pri klasiki. Do teme za dijake, ki nimajo svojih predlogov in niso navdušeni nad mojimi, vodi pot preko pogovora o njihovih interesih ... Pri izbiri pazim, da se vsaka tema vsaj deloma pokriva s katero od izpitnih, menim namreč, da je dobro, da kak del snovi za prvo ali drugo polo dijaki predelajo dodatno in bolj poglobljeno sami.

Četrta težava je samostojnost. V šolskem sistemu, v katerem je ta izjema in ne pravilo, je ni lahko doseči. Ker je maturitetna naloga za večino prvo samostojno delo, mora mentor ravnati kakor starši, ki prvkrat izpustijo roko otroka, ko se uči hoditi. Ne opazujejo ga od daleč, ampak mu sledijo tik za petami, da bi ga ujeli, če bi se spotaknil. Tudi mentor ni oddaljeni opazovalec, marveč priskoči na pomoč takrat, ko se dijak znajde v slepi ulici. Mentorstvo srednješolcu se razlikuje od mentorstva študentu (vsaj pri nas je tako) – študent je po izbiri teme prepuščen sebi in svoji iznajdljivosti, dijaka pa je treba voditi skozi vse stopnje izdelave nalog oziroma ga naučiti samostojnosti. Prav zaradi te značilnosti srednješolskega mentorja je nesmiselno govoriti o trgu nalog kot o razlogu za njihovo odpravo, mentor namreč pozna vse korake naloge in se ga ne da preslepiti.

Z opisovanjem težav se je pokazalo, da je seminarška naloga podpora neposredni pripravi na končni izpit, pri njeni izdelavi kandidat dodatno razvija spretnosti, ki jih je usvojil pri pouku (pisanje, branje, samostojno razmišljanje), dodatno poglobljeno in samostojno obravnava kak del predpisane teme itd. Naloga ima torej nepogrešljivo vlogo v sami zasnovi maturitetnega izpita, ne gre pa pozabiti niti na širše cilje, ki jih izpolnjuje: pripravlja na nadaljnji študij, razvija ljubezen in zanimanje za teoretsko delo, usposablja za strokovno komunikacijo itd. (Ti cilji so zapisani v *Katalogu za maturitetni izpit iz filozofije in v Beli knjigi o vzgoji in izobraževanju v RS*.) Toda te očitne prednosti ne pomenijo veliko sodeč po vrednotenju mentorskega dela. Absurdno je, da je vseeno, ali ima mentor trideset kandidatov ali pol manj, dve pičli dodatni uri na teden naj bi zadostovali za svestovanje dijakom, branje in sprotrojno popravljanje izdelkov, seznanjanje s kakšno novo tematiko, ki jo obravnavajo v nalogi ... Ob tem se je vredno vprašati, kako resni so nameni oblasti, ki razmišlja o uvedbi seminarških nalog za vse dijake, če se v normativu za že obstoječe kaže njeno vnaprejšnje nezaupanje do mentorskega dela - dve šolski uri za eno nalogo, saj mentorji tako in tako ne opravljajo svoje naloge. S številom kandidatov je povezano še nekaj: večini učiteljev verjetno ni težko biti mentor desetim dijakom, ne pa dvajsetim ali celo tridesetim. Zato se bo treba ozreti po tistih, ki imajo metodične izkušnje za mentorsko delo z velikim številom kandidatov.

**Bogdan Podpečan**

## **Zapis ob maturitetnih nalogah**

Dijaki so izbrali največ tem s področja etike, nato ontologije, spoznavne teorije, nekatere pa bi lahko prišeli k filozofiji prava.

Posebnosti mentorstva nalog so različne. Gimnazijce je bilo treba usmeriti na ozke teme, tako da so jih lahko podrobnejše obdelali, se vanje poglobili ter morebiti odkrili nove zveze in poudarke med pojmi. Izkazalo se je, da je prvi osnutek seminarške naloge odločilen: ni velike pripravljenosti in fleksibilnosti, da bi popravljali prvotne zamisli. Morda je v ozadju neke vrste dogmatizem, ki preprečuje, da ne bi iskali dokončnih resnic. Srečujemo se z dvema vrstama gimnazijcev: eni so bolj znanstveno, fizikalistično usmerjeni, drugim je bližje nova duhovnost in črpajo iz vedske modrosti, pa tudi iz krščanstva.

Med pisanjem seminarških nalog je bilo treba dajati spodbude, da je zbranost trajala dovolj časa. V pomoč je bil dogovorjeni rokovnik izdelave zapiskov, osnutkov in zadnje redakcije pisanja.

Izbor tem je omogočalo v prvi vrsti lastno iskanje gimnazijcev, nato pobude iz literature in religije.

**Antonija Verovnik**

## **Maturitetne naloge**

V stališčih maturitetne komisije za filozofijo je tudi predlog, da bi pri filozofiji ob spremembah ravni maturitetnih predmetov lahko pridobili še dve uri (enako tudi drugi družboslovni predmeti, ni pa navedeno kateri), odpadla pa bi seminarška naloga.

Maturitetne naloge res postajajo problematične, predvsem pri predmetih, pri katerih je izredno veliko kandidatov. Že pred uvedbo mature smo učitelji razpravljali o sestavi ocene iz filozofije in menili, da je glede na vloženo delo maturitetna naloga s 25 % v celotni oceni neprimerno upoštevana. Pojasnjeno nam je bilo, da bo z nalogami kmalu veliko težav, da se bo gotovo oblikoval trg nalog, da bo težko spodbijati avtorstvo, preverjati objektivnost ocene itd. Kar koli se

bo s seminarskimi nalogami dogajalo in spreminjalo, menim, da moramo pri reševanju tega vprašanja upoštevati posebnosti našega predmeta. Presoditi je treba vse, kar govorji za ohranitev oziroma odpravo maturitetnih nalog, upoštevati število kandidatov in ugotoviti, ali je to delo obvladljivo ali ne.

V resnici bi bila odprava nalog za učitelje in dijake pravo olajšanje. A čeprav mi je pri pripravi dijakov na maturo mentorstvo v veliko breme, sem kot pedagog vendarle za to, da naloge pri filozofiji ostanejo. To stališče utemeljujem z naslednjim:

1. Dijaki se z nalogo naučijo narediti svoj izdelek od začetka do konca.
2. Navadijo se iskatи, uporabljati in korektno navajati literaturo.
3. Navajajo se na samostojen študij in na posvetovanje z mentorjem.
4. Imajo možnost poglabljanja v neko posebno področje in se veliko naučijo.
5. Vadijo se v pisnem izražanju.
6. Svoje naloge ustno predstavijo sošolcem, vadijo se v posredovanju in zagovarjanju lastnih stališč.
7. Z dobrimi nalogami se lahko dijaki vključijo v Gibanje znanost mladini.
8. Spoprijeti se morajo tudi s povsem tehničnimi problemi (pisanje, kopiranje, vezava).
9. Naučijo se upoštevati določene normative (glede obsega, ravní, oblike ...).
10. Vse delo in dosežen rezultat vplivajo na oblikovanje dijakovega samozaupanja in samozavesti.

To niso nepomembne stvari, če dosežemo, da dijak res dela sam. Zato je pogoj za ohranitev maturitetnih nalog predvsem zanesljivo mentorstvo. Dijakovo delo je treba spremljati neprestano - od izbora teme do iskanja literature, prek vseh stopenj dela. Mentor mora vedeti, kako daleč je kandidat z delom. Z njim se mora obvezno dokaj redno posvetovati, o

tem lahko vodi zapiske. Če dijak ne poroča o svojem delu, če ne išče nasvetov ali potrditve, lahko sodimo, da naloge ne dela sam, in to pri oceni upoštevamo. Če bi tako delali vsi mentorji, bi naloge lahko predstavljalata večji delež v celotni oceni kot sedaj, saj dijaki za izdelavo solidne naloge zares porabijo mnogo časa in moči.

Še na kratko o izbiri tem oziroma naslovov. Zanimivo je, da dijake že na začetku šolskega leta skrbi, ali bodo kos nalogi, kako bodo sploh znali napisati neko obsežno besedilo, ko se jim o filozofiji še sanja ne. Skrbi imamo tudi učitelji. Učencev - njihovih sposobnosti, interesov, volje, delavnosti - ne poznamo, prav tako nam počasi zmanjkuje idej za teme in naslove. Menim, da je dobro, če prvi mesec o nalogah sploh ne govorimo, razen informativno v prvih urah, ko dijake seznanimo z njihovimi obveznostmi, povezanimi z maturo. Letos pripravljam tretjo generacijo maturantov in še nobenim nisem ponudila seznama naslovov, sem pa pri izbiri in odločitvi pomagala skoraj vsem. Kako ravnam?

Že v prvih urah se z dijaki pogovarjam o njihovih motivih, zaradi katerih so se odločili za filozofijo kot izbirni predmet, o njihovih pričakovanjih pri njem, o tem, kaj že poznajo, kaj so morebiti prebrali, kaj jih zanima, kateri je njihov drugi izbirni predmet in kakšne so njihove študijske namere. Na osnovi tega si postopoma oblikujem podobo o njihovih interesih, orientaciji, po kakšnem mesecu dela pa jih povabim, naj razmislijo, na katerem področju (etika, estetika, politična filozofija ...) bi najraje raziskovali. Nekateri se dokaj hitro odločijo, z večino pa se moram večkrat pogovoriti in jim nakazovati, kaj in kako bi lahko delali, kako je z literaturo, s težavnostno stopnjo itd. Šele če se dijak po teh pogovorih ne more odločiti sam, mu ponudimo konkreten naslov oziroma ga pustimo pri miru, če se je odločil, da naloge ne bo izdelal. Zakaj dijakom ne predlagam naslovov? Po mojem je naloga mentorjev ta, da dijake

usmerimo na neko področje, da jim pomagamo pri izbiri osnovne literature in ko to predelajo, sami nekako zaznajo probleme, vprašanja, torej tisto, kar se jim bo zdelo zanimivo in smiselno obdelati. Ko pridejo do te etape, so sposobni tudi sami iskati literaturo, spraševati, raziskovati. Po nekem času, običajno v decembru, zahtevam prve osnutke nalog, iz katerih mora biti razvidno vsaj, kaj bo predmet njihove obravnave, kaj mislijo narediti, kje imajo težave, glede česa se ne znajdejo ... Na podlagi tega usmerim svojo pomoč, svetovanje ali zahteve k dijakom, ki jim je to najbolj potrebno. V bistvu jih nikoli ne pustim pri miru, le da nekatere spremjam bolj formalno z občasnimi vprašanji, pobudami, z drugimi pa delam toliko, kolikor me potrebujejo. Še le na tej stopnji, ko so osnovne priprave mimo, jim dam natančna navodila o standardih, ki jih morajo pri izdelavi naloge upoštevati. Vse naloge pregledam še v rokopisu, dijakom svetujem glede zgradbe, obsega ter jih opozarjam na lepo in pravilno izražanje. Nekateri prinesejo naloge po večkrat, torej se precej trudio, popravlja, širijo, izboljšujejo ... Pri oceni sicer kakovost in samostojnost štejeta največ, vendar moramo priznati delo tudi dijakom, ki morda niso najbolj sposobni, so se pa z nalogo bolj in dlje trudili.

Pripravljeni moramo biti tudi na to, da bo nekatere dijake sredi dela zajela panika ali malodušje. Znenada se jim zazdi, da kar so naredili, ni nič vredno in da naloge ne bodo zmogli. V takem primeru dijaku svetujem, naj vse delo z nalogo odloži za kakšen tened. Ta premor se vedno izkaže za koristnega, saj se stvari nekako izkristalizirajo: dijak uvidi, kaj je bistveno, temeljno in pomembno, in brez večje žalosti kaj črta in izpusti, če se mu ne zdi primerno. Ko se vrne k delu, mu je torej marsikaj jasnejše in potem hitreje napreduje. Na koncu moram seveda pripomniti, da je takšno spremeljanje dijakov možno le, če je skupina številčno primerna. Če moramo skr-

beti za več kot 20 dijakov, nam seveda zmanjka časa in moči in ne nazadnje tudi večino dela opravimo zastonj. Po sedanjih merilih sta za seminarske naloge namenjeni (in plačani) dve pedagoški uri, pa če pripravljaš na maturo 15 ali 30 dijakov. Tudi o tem bo treba še kaj reči.

**Anka Lipičnik**

## **Seminarska naloga pogled nekdanje četrtošolke**

Četrti letnik je bil v známenju maturi pri dijakih in pri profesorjih. Slednji so se vsak po svoje trudili naučiti svoje (m)učence čim več, ti so se nad tem pritoževali, na koncu pa se spriznili, da je matura pač nujno potrebno zlo.

Tisti, ki smo se odločili za katerega od izbirnih predmetov, pri katerem je bilo treba izdelati seminarsko nalogu, smo se morali spopasti še s to težavo. Spraševali smo se, kako jo napisati, kakšno obliko naj ima in kakšna raven znanja je potrebna, da jo izdelamo. Da bi kar najhitreje našli odgovore na vprašanja, smo posegali po že napisanih nalogah, pri tem pa je bilo seveda zelo neugodno, če smo dobili v roke ne ravno najboljše tekste.

Ko smo spraševali za nasvete profesorje, smo dobili odgovore, iz katerih smo sami pri sebi napravili približno takšne zaključke:

- Seminarska naloga je v bistvu isto kot bolj obsežen in zahteven esej.
- Dobro je treba poznati literaturo, s katero si bomo pomagali.
- Upoštevati je treba navodila za pisanje, ki smo jih dobili od profesorja, zlasti navodila o strukturi naloge.

Večina se je lotila dela precej pozno, kar mesec, dva pred rokom oddaje nalog. Pojavilo

se je mrzlično iskanje literature, prebiranje, izpisovanje, iskanje nasvetov ... Ko smo pri filozofiji prinašali napisane tekste svoji mentorici, je ugotovila, da so večinoma sami povzetki in obnove prebranega. Ni bilo druge izbire, kot začeti znova. Toda kako, kaj ni bilo dobro, kaj je manjkalo? Profesorica nam je ves čas govorila, kaj je tisto, kar manjka, toda nekako se nas ni hotelo prijeti. Po nekaj vrnjenih, po mnenju avtorjev že dokončanih nalogah, sta se nam počasi jasnili še četrta in peta točka:

4. Iz prebrane literature je *treba* izvleči nekaj v zvezi s tem, o čemer bomo pisali, ne pa pisati obnove. Postaviti je treba tezo, si z izvlečki pomagati in z njimi dokazovati teze.

5. Seminarsko nalogu je treba pisati počasi, če pa jo v enem zamahu, moramo prej zelo natančno poznati in premisliti stvari, kar je težje. Če pišemo nalogo počasi, vsak dan nekaj, se nam lahko utrnejo nove ideje, nove možne rešitve in novi problemi in lahko se izkaže, da je tisti novi problem veliko bolj zanimiv od onega, ki smo ga prvotno želeli obravnavati.

Pisanje po koščkih da človeku čas za premislek, če pri takšnem pisanju ne pozabi nadaljevati dela sproti. Pisanje seminarske naloge je nekoliko daljši proces morda ravno zato, ker mora predmet obravnave v človeku popolnoma dozoreti. Takšno delo ne poteka samo pri sedenju za knjigo, s svinčnikom v roki in listom papirja ob sebi, temveč kjer koli, na avtobusu, sprehodu, zmenku ... Po mojem mnenju in po moji izkušnji je razmislek namreč glavno delo pri nalogi; če se tega ne zavedamo, z našo predstavo o nalogi nekaj ni v redu.

Zelo dobro je tudi, da se o svojih idejah s kom pogovorimo. Mi, ki smo lani poslušali filozofijo, smo takšno profesoričino pomoč vzeli bolj z rezervo. Kako tudi ne, saj je bilo pri pogovoru takoj jasno, kje smo in koliko v resnici delamo. Dijaki s profesorji tudi sicer ponavadi kar ne moremo preveč diskutirati o

stvareh, saj je prisoten občutek podrejenosti, ki enostavno prepreči, da bi lahko o nekem problemu govorili, kot bi govorili s kom, ki nam je v naših glavah nekako enakovreden. Tisti, ki so si našli sogovorca in z njim pregledali stvari, so se laže lotili dela. Pogovor sam je lahko motivacija za razmišljanje, pameten sogovorec bo postavljal takšna vprašanja (če snovi ne bo dobro poznal), da bomo premišljevali in odgovarjali nanja, hkrati pa se nam bo pogled na obravnavano snov še bolj razširil. Zelo razširjeno gledanje pripravi človeka do tega, da napravi dobro selekcijo, da ne napiše v nalogu čisto vsega. To pa pri pisanju nikakor ni moteče, moteče bi bilo kvečemu, da ne veš, kaj bi še napisal, da bi bilo vse skupaj *videti* kot seminarska naloga.

Najbrž sem pozabila še na kako težavo ob pisanju seminarske naloge. Vsekakor nam dijakom to niso bile malenkosti, konec končev je bil od njih odvisen naš rezultat na maturi, če drugega ne. Ob tannanju, zakaj moramo nalogu pisati, nam je profesorica navedla med drugim naslednje: "Koristilo vam bo na fakulteti." Ta razlog smo kar nekako prezrli, kje je bila še fakulteta, saj smo imeli cel letnik in maturu pred seboj. Fakulteta so bile takrat še predrzne sanje, danes so resničnost.

Resničnost, ki je tukaj, zdaj in nespregledljiva. Prinaša težave, sprva se je treba navaditi sistema, potem je treba študirati, brati, pisati kolokvije in delati izpite ... in seminarske naloge. Ob gori dela si niti ne predstavljam, kako bi se imela sedaj čas ubadati z zgoraj navedenimi težavami v zvezi s seminarsko nalogo. Vse namreč kaže, da se je ljudje lotevalo tako, kot smo se prvič lotili tega mi pri filozofiji, na žalost pa na fakulteti ni več take idealne prilike, da bi se naučili prav pisati, saj je čas, ki ga človek porabi, da sam pri sebi zares dojame četrto in peto točko, lahko zelo dolg. Na fakulteti nalogo oddaš, kakršna koli že je. Nihče ti je ne bo vrnil in rekел, tole popravi, dobiš pač oceno za tisto, kar si oddal.

Na koncu pa še moj nasvet četrtošolcem. Naj ne zamerijo nobeni zavrnitvi svojih nalog, četudi so se za tisto, kar so oddali, pošteno namučili. Izkoristiti je treba pripravljenost profesorjev, da jih te veščine naučijo, koristila jim bo pri maturi, še bolj pa pri nadaljnjem študiju, kjer je takega dela veliko več. V četrtem letniku dijak ne gleda tako daleč naprej. Vse njegove misli se v glavnem usmerjajo k maturi, ki jim je tisto leto glavni cilj, kot jim je pomemben cilj tudi fakulteta, kamor želijo priti po maturi. Na fakulteti pa je tako, da je vsako predznanje zelo koristno, naj bo to neka čisto določena snov ali pa pisanje seminarskih nalog. Zaključim torej lahko z besedami, ki jih že vrabci na strehi čivkajo, a so presneto resnične:

Ne učite se zaradi svojih ocen, temveč zaradi znanja samega, ki je kasneje veliko bolj uporabno kot pa ocene.

**Liza Sitar**

## **Kako sem pisala maturitetno nalo**

Pomemben del maturitetnega izpita iz filozofije je seminarska naloga. Zame je bila prva priložnost za samostojno delo, kakršno bo, tako pravijo, zahteval študij na univerzi. V tem poročilu bom opisala, kako sem se odločila za temo naloge, kako sem zbirala literaturo, kako sem se spopadla z branjem težkega gradiva in naposled s samim pisanjem. Ker sem se na vseh stopnjah izdelave naloge zapletala v celo vrsto težav, bom tudi razložila, kako sem jih premagala.

Spominjam se, da si sprva nisem niti predstavljal, kakšna bi morala seminarska naloga sploh biti in zato je bilo dobrodošlo navodilo za pisanje naloge, ki smo ga prejeli od mentorja. Napisano je bilo v nekaj opornih točkah, kar mi je pomagalo, da sem si ustvarila osnovno predstavo o sestavi naloge, dobro

pa se mi je zdelo tudi, da je vsebovalo seznam možnih tem, saj se mi niti sanjalo ni, o čem bom pisala. Teme s seznama so bile zanimive, a za moj okus malo preveč *ustaljene oz. klasične*. V precepnu sem imela Castanedo, moralnost abortusa in katero koli temo iz vzhodnjaške filozofije. Tako sem izključila drugo možnost, saj se mi je zdelo, da je problematika bolj pravne in zato toge narave. Izbirala sem še med Castanedo, čigar tema – sanjanje in čarovniki – mi je bila tako tuja, da se mi je zdelo skoraj malo za lase privlečena, predvsem pa sprta z razumom, in med temo iz kitajske, japonske ali indijske filozofije, o kateri nisem vedela skoraj ničesar, zaradi česar me je tudi zanimala. Castaneda kljub nenavadnosti tako ni bil glavni kandidat, čeprav me zdaj, ko ga berem, tako vznemirja, da bi odšla kar med Indijance, in če bi pisala seminarsko nalogu letos, bi verjetno izbrala prav njega. Toda takrat sem med izbiranjem kmalu ugotovila, da nobena od naštetih tem ni tisto, kar sem želela. Hotela sem nekaj racionalnega, pa vendarle skrivnostnega in nevsakdanjega in zato je za problematiko nič, ki jo je predlagala mentorica, zasvetila zelena luč, saj je tema združevala vse našteto: lotila sem se se je lahko kot problema zahodne filozofije, kot stanja nekakšnega zamknjenja vzhodnjakov ali pa na kateri koli drug način, saj je bilo možnosti veliko. Ko sem izbrala temo, sem si globoko oddahnila. Menim, da je to najtežavnejši del ustvarjanja maturitetne naloge, saj takrat dijaki šele vstopamo v svet filozofije in zato še nimamo vpogleda v teme, ki jih filozofija ponuja, in se tudi ne zavedamo obilice možnosti, ki jih imajo, zato menim, da je seznam možnih tem idealna rešitev.

Seminarske naloge nikakor nisem napisala čez noč, saj sem že takoj vedela, da je naslov zelo abstrakten in da bo zato tudi delo nekoliko težje, ta zavest pa je bila tudi razlog, da sem si vzela za nalogu več časa. Najprej sem o niču premisljevala, ne da bi prebrala kakršno

koli literaturo na to temo. Ustvarila sem si neko mnenje, vendar mi moj zdravi razum ni pomagal razbliniti skrivenostnost niča in uvidela sem, da je nastopil čas za branje. Nekaj literature mi je predlagala mentorica, drugo sem poiskala sama v knjižnici in s cobissom.

Med branjem sem se odločila, da si bom pri pojasnjevanju pojma niča pomagala s tremi filozofskimi strujami: z racionalistično ontologijo Parmenida in Hegla, zen-budizmom, ki je na meji med filozofijo in religijo, kar ga dela še zanimivejšega, in s Sartrovim eksistencialističnim ničem, ki zadeva eksistenco vsakega svobodnega zavestnega bitja – človeka. Seveda bi lahko v precep vzela še kakšen drug vidik, toda potem bi šla moja naloga preveč v širino.

Branje mi ni šlo lahko od rok in zlasti na začetku sem čutila odpor do tovrstne literature, saj je bila zame nova, tuja in težka, polna neznanih terminov, ki sem jih sproti pozabljala. Ker je zahtevalo popolno zbranost in ker je bilo v resnici težko, sem brala po odstavkih. Besedilo sem prebrala večkrat in ga poskusila razumeti in šele ko se mi je zdelo, da ga dodata razumem, sem ga začela kritično presojati. Odlomke iz besedila, ki so se mi zdeli ključni, sem si izpisovala, saj sem si želela olajšati pisanje naloge, izpisano pa sem tudi večkrat prebrala in mi je bilo tako za osvežitev spomina. Če besedila potem še nisem razumela, sem ga preprosto odrinila za nekaj časa na stran in o njem veliko premišljevala. Toda vse ni bilo tako preprosto. Snov je bila težka in zelo težko dojemljiva za moje netrenirane možgane, zato se mi je porajalo veliko vprašanj, na katera nisem znala odgovoriti; vedela pa sem, da so odgovori ključni za mojo nalogo. Sklenila sem, da se bom obrnila na mentorico in tvegala dober vtis. Na moje presenečenje se ji moja vprašanja niso zdela nezrela, nasprotno, mislim, da so se ji zdela dobra, in nisem obžalovala, da sem jih ji zastavljal naposredno, pre-

prosto, zdelo se mi je, da celo laično, saj se je tako pokazalo, da o tem veliko premišljujem. Mentorica pomoč je bila zelo dobrodošla: v priporočilo sem dobila še nekaj del, pa tudi njena vprašanja in odgovori so me vodili v pravo smer, a mi niso dali neposrednega odgovora, kar me je še bolj sililo k razmišljaju.

Ko sem menila, da sem snov zadosti predelala, je nastal problem, kako vse skupaj združiti. Nisem si še ustvarila koncepta naloge (čeprav sem med branjem gradiva o niču že pisala, predvsem zato, da sem si pojasnila pojme) in sem videla več možnosti, kako napisati nalogo, ker pa sem se zanesla na mentorjevo mnenje, sem izbrala eno zahtevnejših – primerjavo različnih konceptov niča med seboj. Začela sem tako, da sem pisala o niču brez posebnega načrta, razlagala in analizirala sem le misli, ki so bile še neurejene, pri tem pa nisem upoštevala nobene formalne strukture eseja. To mi je pomagalo, da sem si uredila misli, osvetlila marsikatero nejasnost in dobila boljšo predstavo o snovi, saj sem napisano velikokrat prebirala in popravljala. Počasi je napisano besedilo dobivalo obliko in postajalo je razumljivejše. In ko sem tako predelala prvo podtempo – ontološki nič, je vse skupaj postal lažje, tako da z nadaljnjjim pisanjem nisem imela več veliko težav, če izvzamem Sartrov eksistencialni nič. Problem je nastal, ker sem se Sartra lotila zelo pozno in kljub večkratnemu hitrejšemu branju učinek ni bil najboljši, saj snovi nisem imela "dobro prežvečene". Vse skupaj – trdna volja, prebrana literatura, mentorica pomoč, dovolj časa in poglobljen študij, mi je omogočilo, da sem napisala dobro seminarsko nalogu. Poleg olajšanja, ko je bilo delo za mano, sem občutila tudi zadovoljstvo, ki ga čutim še zdaj, saj je bila edina ta naloga sad mojega samostojnega dela med pripravami pred maturo.

## Odlomek iz seminarske naloge

Parmenid pravi: "Dobro, povem ti, a ti, da ohraniš moj nauk, ko ga slišiš, kateri dve poti iskanja edini je misliti moči: ena uči, da bivanje je, da ne more ne biti, to je prepričanja pot (saj ta sledi le resnico), druga, da bivanja ni, da nujno le-to je ne-bitje; ta pot - rečem ti koj - povsem je temačna in kriva, kajti kar ni, se spoznati ne da ne z besedo izreči." (Sovre 1946, 84-85)

Ko sem prebrala te vrstice, sem se ustrašila, da sem si za nalogu izbrala temo, o kateri ni mogoče pisati, saj Parmenid pravi, da ne-bit, torej nič, ne obstaja, moj strah pa je stopnjevala še naslednja vrstica: "Nikdar dokaz ni mogoč, da ne-bivajoče res biva, torej odvrni duha od te mi poti iskanja!" (Sovre 1946, 85) Kaj naj potem raziskujem jaz, gimnazijka, če me pa že pri prvih korakih veliki filozof svari, kako nespametno je iskanje niča?

Prvo, kar mi je bilo dano storiti, je bilo preveriti Parmenidovo tezo. Po njegovem je bit ena, večna, nenastala in enotna in je nasprotje niča (ne-bit), saj bi bilo po Parmenidu, ki upošteva logične zakonitosti, protislovno trditi, da nič biva. Svojo teorijo razvija dalje in tako pride do sklepa, da je predmet mišljenja lahko le nekaj, kar resnično biva. Nič se sploh misliti ne da, zato samo bivajoče res je, nič pa ni. Bivanje in mišljenje sta zato neločljivo povezana soodnosnika in tako Parmenid ugotovi, da je bivati in misliti eno. Ta misel bi se lahko glasila tudi takole: bivajo samo stvari, ki si jih lahko mislim. Vem, da je z upoštevanjem logičnih zakonitosti (tu mislim na zakone temeljne stavčne logike, kot so zakon o izključenem protislovju, zakon identitete itd.) prepovedal misliti nič, toda jaz si nič lahko vseeno mislim. To pomeni, da me nivo Parmenidove logike ne zadovoljuje, saj tu nimam možnosti za raziskovanje niča, zato se bom preselila na nivo dialektike in razložila nič s Heglovega stališča.

Hegel osupljivo tezo, ki jo najdemo na

začetku njegove *Znanosti logike*, da je bit enaka niču, utemelji s svojim pojmovanjem logike in dialektike. Pojem mu ni nekaj za vselej danega, ni negibna miselna konstrukcija abstraktnega bistva stvari, ampak je neprestano spreminjača se ideja. Pojem nikoli ne ostane istoveten sam s seboj, ampak je v večnem porajanju, ki se dogaja v boju med nasprotji, v procesu ukinjanja protislovij. Spreminja se v svojo negacijo, v svoje protislovje. Z lastno negacijo se dvigne v višjo enotnost, ki presega prvotno stanje, ga ukinja in hkrati ohranja. To imenuje postajanje, to je ukinitve istovetenja in razlikovanja pojma, potem ko nastane nov pojem, ki vsebuje oba dialektična momenta: nastajanje in preminevanje. Protislovnost med obema pojmonia pa rodi nov pojem. Vzrok za razvijanje in ukinjanje protislovij pojma pa po Heglu tiči že v pojmu samem, saj je protislovje v prvotni obliki že v njem. Tudi protislovje, ki mu je temeljno gonilo razvoja, ni istovetno s formalnim logičnim protislovjem, ki pomeni odnos med logičnim stavkom in njegovo negacijo zunaj časovnih in prostorskih določil in ki ga upošteva Parmenid. Dialektično protislovje se dogaja v času in pomeni razvoj nasprotnočih si razvojnih teženj. (Jerman 1994, 93)

To so predpostavke, na katerih je Hegel razvil svoj sistem. Opozori nas torej, da moramo za razumevanje njegovega sistema upoštevati točno to pojmovanje dialektike in dialektičnega protislovja, saj bi bilo upoštevanje logičnega zakona o izključenem protislovju v njegovi filozofiji nesmiselno.

Vedeti pa je treba še nekaj. Hegel v *Znanosti logike* omenja čisti nič in čisto bit. Pojem čistoče oz. nedoločenosti dobi ob definiciji logike: "Logiko je torej treba dojeti kot sistem čistega uma, kot kraljestvo čiste misli. To kraljestvo je resnica, kakršna je brez tančice sama na sebi in za sebe. Zaradi tega bi lahko rekli, da je ta vsebina prikaz Boga, kakršen je v svojem večnem bistvu pred stvarjenjem narave, in končnega duha." (Hegel, 1991, 35)

Ta določitev logike je zame zelo pomembna, saj ko bom mislila bit in nič, ki ju precizira Hegel, bosta to čisti abstrakciji, najbolj prazna neposrednost teh dveh pojmov, ki v postajanju prehajata v enega samega, in to je tudi razlog, da se imenujeta čista bit in čisti nič. Logika je po Heglu namreč "sistem čistih miselnih določil", kar pomeni, da si bit in nič ne smemo misliti določeni s čimer koli, ampak ju moramo pojmovati tako, da nimata druge vsebine kot čisto misel, torej vsebine, ki jo spočne sama misel.

Čeprav še nisem prišla do glavnega, imam že neko predstavo o Heglovi biti in niču. Vemo, da sta brez določil in zato čista misel sama. Tudi dozdeva se nam, da morata po definiciji prehajati v svojo negacijo in s postajanjem preiti v nov pojem. Toda to je zdaj še preveč megleno, da bi lahko točno določili bit in nič, zato je treba iti nazaj k Heglu.

Omenila sem, da si Hegel zamislil sistem, ki pa v moji raziskavi kot celota ne igra pomembne vloge. Za razumevanje iskanega ničja je pomembno le izhodišče sistema, v katerem Hegel predpostavlja razvoj in bivanje absolutnega duha, ki je hkrati bit in nič, načelo razvoja pa je prav tista dialektika, ki sem jo že omenila. Bit je tukaj še "preprosta prazna neposrednost" in ker ima logika svoj začetek v neposrednjem, se začne v čisti biti in zato je bit absolutno izhodišče. Ker pa je bit čista, je brez vsakega podrobnejšega določila, saj če ne bi bila enaka le sama sebi, če bi imela le kakršno koli vsebino, ne bi ostala v svoji čistosti in preprosto ne bi bila več bit. "V njej ni ničesar zreti," pravi Hegel, "če je tu sploh moč govoriti o zrenju; ali je le-to čisto, prazno zrenje samo. Bit, nedoločena neposrednost, je dejansko nič in ne več ne manj kot nič." (Hegel 1991, 63–64)

Toda zakaj Hegel pravi, da je čista bit ravno čisti nič? Bi jo lahko imenoval samo "preprosta prazna neposrednost" ali "absolutni duh"? Ne, ker po njegovi definiciji vsak čisti pojem nujno vsebuje tudi svojo negacijo in tako ta

nedoločena čista bit nujno preide v svojo negacijo, saj je čista bit čista abstrakcija in zato absolutna negacija, ki je nič v svoji neposrednosti, ker je tudi nič "*enostavna enakost s samim seboj, popolna praznost, brezdoločilnost in brezvsebinskost; nerazlikovanost v samem sebi*" (Hegel 1991, 64).

Iz tega sledi, da sta čisti nič in čista bit eno in isto. Resnica pa ni niti bit niti nič, ampak prehajanje biti v nič in obratno, proces, ki ga Hegel imenuje postajanje. Pravi, da čisto točno bit in nič nista isto, ampak se absolutno razlikujeta, "*a sta prav tako neločena in neločljiva in vsak izgine v svojem nasprotju*" (Hegel 1991, 64–3). Bit in nič sta potem takem eno: pojem oz. misel sama in negacija, ki jo vsebuje po nujnosti.

Heglove razlage ne bom več nadaljevala, ker se mi je že na tej stopnji razkrilo, kar sem v njegovi definiciji iskala. Zdaj me zanima razlika in podobnost med razmerjem bit – nič pri Parmenidu in pri Heglu. Pomembno je, da je imel Hegel Parmenida za prvega filozofa, saj pravi, da se je pravo filozofiranje začelo šele z njim; Parmenid je bil prvi, ki se je povzpel v kraljestvo idealnega (Hegel 1975, 216–17). To nam pove, da je tako Parmenidu kot Heglu nič ideja. Nič je ideja, ker je bit ideja, saj v nobenem od obeh primerov nič ne more obstajati samostojno, ampak le v odnosu z bitjo. Nič je pri Parmenidu nasprotje in negacija biti in zato nujno odvisen od biti, ki jo zanikuje. Nekdo bi lahko temu nasprotoval in vprašal, kako bi lahko bil nič odvisen od biti, če "Ničesar ni". Žal pa bi mu mogli odgovoriti, da z besedami "ničesar ni" ali "nič ni" zanikujemo obstoj neke biti in zato je nič v vsakem takem primeru nujno odvisen od biti. Ne smemo pa pozabiti, da raziskovanje ničja v Parmenidovem primeru sploh ni mogoče, zato v tem kontekstu tudi stavek "Ničesar ni" ni mogoč. Tudi pri Heglu je bit nekaj, kar že vsebuje nič, in zato je ta nič odvisen od biti, le da je tudi bit odvisna od ničja, saj smo že ugotovili, da sta skupaj eno.

Nič ponavadi postavljamo nasproti nečemu bivajočemu in po tem vzorcu je delal Parmenid, ko je nič zoperstavil biti. Trditi, da je bit enaka niču, bi bilo po Parmenidu protislovno, po Heglu pa ne, ker je ta dal negacijo že v definicijo. Razlika in istovetnost biti in nič sta zdaj jasni. Sicer je še veliko vprašanj, ki pa se jih ne morem lotiti, saj sem si za cilj zadala poiskati nič več področijh in se bom zato lotila nadaljnje raziskave.

### Literatura

- Hegel, G. W. F., *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975
- Hegel, G.W. F., *Znanost logike I*, Analecta, Ljubljana 1951
- Jerman, Frane, *Filozofija*, DZS, Ljubljana 1994
- Sovre, Anton, *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 1946

### Vasja Vezjak

## Berkeleyjeva teorija o neobstoju materialne substance in njen pomen

### Povzetek

V nalogi je postopoma razvita teorija o neobstoju materialne substance in slavni *esse est percipi* ter nakazan njegov pomen. Pot nas bo vodila od zanikanja teorije dvojnih kvalitet, preko spektakularne ukinutve materialne substance, vse do zanimivega empirističnega dokaza za obstoj in stalno prisotnost Boga. Naslednje strani torej ponujajo enega od možnih pogledov na Berkleyeve *Filozofske spise*.

### Uvod

Ockhamova britev se zdi genialna in zelo pripravna srednjeveška novotarija za vse nas, ki si dolge in suhoperne definicije ter razlage

skrajno težko zapomnimo. Celo več, temu miselnemu pripomočku dajejo prednost tudi mnogi učeni in ne tako leni ljudje, kot smo mi. Vendar se nam pri branju *Filozofske spisov* Georgea Berkeleyja (1685 – 1753) njena ostrina tako zatakne v grlu, da že začnemo razmišljati, kako bi svojo zvesto žiletko zabrisali skozi okno in si pustili rasti brado vsaj tja do božiča. Ali je strah upravičen? Se moramo res dati Berkeleyjeve teorije o neobstoju materialne substance? Pomeni to konec sveta, kot ga poznamo?

Zagotovo je ta začetni šok po prebranih Berkeleyjevih delih *Razprava o načelih človeškega razuma* in *Trije dialogi med Hylasm in Philonousom kot ugovor proti skeptikom in ateistom* poglaviti vzrok, da sem se odločil za tako temo seminarske naloge. Navsezadnje si ne moreš kaj, da se ne bi zamislil nad teorijo o neobstoju materialne substance in slavnim izrekom *esse est percipi* ali biti pomeni biti zaznan, ki nam ju ponuja ta zanimivi novoveški učenjak.

Po glavi se nam motajo vprašanja o razlogih, ki jih je lahko imel krščanski filozof osemnajstega stoletja za takšno razpravljanje in pisanje. Je bil mar njegov namen prebiti se do dna velikim vprašanjem spoznavne teorije in dognati najgloblje skrivnosti sveta ali pa so njegovi nauki obupan poskus ubraniti vero pred vedno močnejšimi napadi novih odkritij bliskovito razvijajočih se naravoslovnih znanosti, še posebno mehanistične in atomistične fizike, katere prerok je veleslavni Newton? Mogoče pa je Berkeley zgolj pristaš empirizma, ki z novimi prispevki in ugotovitvami zvesto nadaljuje otoško filozofska tradicijo.

In vendar niso to edina vprašanja, ki silijo k iskanju odgovorov. Najzanimivejše in hkrati najbolj kompleksno je vprašanje o posledicah Berkeleyevega nauka. Kako naj si razlagamo njegove trditve, da materija ne obstaja, in kaj to pravzaprav pomeni? Ali mi Berkeley dopoveduje, naj se nikar ne hudujem, če me na cesti zbije avtobus, in naj nikar ne bom

jezen, če s pokvarjenim avtomobilom ne morem v kino, saj v resnici avtobus in avtomobil ne obstajata, pa tudi kino je samo izmislek moje prebujne domišljije.

Potem takem ne obstaja niti knjiga, ki sem jo prebral, in tudi njen avtor ni nikoli hodil po zemlji. S tem padem v grozljive vode solipsizma in se razjezem na lasten izmislek filozofa, ki me je pahnil z varnega pomola vsakdana v nepredstavljivi svet enega samega jaza – mene. Raje kot da utonemo v oceanu niča, se vrnimo na začetek, k samim *Filozofskim spisom* irskega škofa in pozabimo na te v afektu sprejete zaključke.

Po začetnem razburjenju in ugotovitvi, da je od Berkeleyjevih spoznanj minilo skoraj tristo let in da se človeško življenje od takrat ni spremenilo na podlagi njegovih teorij, se lahko začnemo postopoma in predvsem trezneje spuščati v probleme, ki jih načenja.

## Jedro

I. Empirizem, kot nasprotje racionalizmu, se je v moderni obliki pojavil z Johnom Lockom konec sedemnajstega stoletja. Zagovorniki empirizma ustoličujejo opazovanje kot pot k pravi vedenosti in to je seveda podpiral tudi Locke. S pomočjo načela Ockhamove britve, ki pravi, da izmed dveh teorij, ki sta združljivi z vsemi opazljivimi podatki in ki obe razlagata isti pojav, damo prednost tisti z manj teoretičnimi entitetami (Palmer 1995, 91), je ovrgel značilno racionalistično teorijo Renéja Descartesa o vrojenih idejah in jo zamenjal s teorijo o tabuli rasi ali nepopisani tablici, po kateri se vsega, kar vemo, naučimo v življenju. Da pa nam Ockhamova britev tudi kasneje ne bo hodila v zobe, je treba povedati, da to ni nič drugega kot načelo, po katerem obvelja izmed dveh teorij, ki razlagata isto stvar, tista krajsa in enostavnejša. Tako lahko na primer v enačbi  $5 + 7 + 3 - 2 - 4 + 6 - 10 = 5$  izpustimo nekaj členov in pridemo do veliko lepše oblike  $5 = 5$ , ki ima enak rezultat.

Locke je začel tudi razlikovati med primarni-

mi in sekundarnimi kvalitetami. Prve so značilnosti, ki po njegovem nujno pripadajo materialnim telesom (razsežnost, velikost, oblika, položaj, gibanje) in obstajajo zunaj, neodvisno od nas, v drugo skupino pa spadajo tiste, ki obstajajo samo kot občutki v nas in jih v resnici ni na predmetih (barve, zvoki, vonji, okusi, tipni občutki). Občutki nastajajo v nas zaradi vpliva primarnih kvalitet, torej so sekundarne kvalitete subjektivne, odvisne in podrejene primarnim kvalitetam.

Nasledniku Lockove empiristične filozofije Berkeleyju se je očitno zdela taka teorija še preveč kosmata in je sklenil predhodnikove napake odpraviti z uporabo ostrejše Ockhamove britve.

Njegova prva naloga je bil napad na prej omenjeno Lockovo delitev primarnih in sekundarnih kvalitet. Razlikovanje le-teh je zanj nesmiselno, saj si ni mogoče zamisliti razsežnosti in gibanja ter drugih primarnih kvalitet, ne da bi si pomagali z barvo ali katero koli drugo čutno kvaliteto. Res je težko, pravzaprav nemogoče, predstavljati si ločeno tiste kvalitete, ki so ena od druge odvisne in ki ena brez druge ne morejo obstajati. S tem je hkrati zanikal splošne, abstraktne predstave in zaradi svojega ontološkega stališča zavestno napadel pristar pojem 'ideja'. Kot orožje v vojni z abstrakcijo je Berkeley uporabil nazoren primer splošne predstave trikotnika, ki pa ne sme biti niti ostrokoten, niti pravokoten, niti enakostaničen, niti raznostraničen, ampak vse in hkrati nič od tega (Berkeley 1976, 40)! Mislim, da je ta primer res močan v svojem namenu, vendar moramo biti previdni pri njegovi uporabi. Lahko se namreč zgodi, da bomo ponovili napako iz osnovne šole, ko smo še cel mesec po prvi uri fizike vsi zavzeti popravljali mamo, da ne tehta sedemdeset kilogramov, ampak imata takšno maso. Irec je seveda zavrnil pojem abstrakcije v filozofiji in ne v vsakdanji, pogovorni rabi. Pri Lockovi delitvi lastnosti materije ga je motilo predvsem njegovo utemeljevanje

take delitve z nespremenljivostjo in absolutnostjo primarnih kvalitet. Zato ga popravi s trditvijo, da ni relativna samo temperatura telesa, ki se zdi eni roki toplejše kot drugi, ampak ravno tako njegova oblika in velikost, ki se spremenjata glede na razdaljo in kot opazovanja (Berkeley 1976, 54). Za razumevanje te trditve je lahko zavajajoče, da sprejmemo za samoumevno, da se predmet s približevanjem povečuje, z oddaljevanjem pa zmanjšuje; za napačno določitev temperature vode pa je takoj kriva naša roka, označena z lažnivcem in uporabljena kot kronski dokaz teorije dvojnih kvalitet. Vendar takoj, ko se znebimo takih predstavov z ugotovitvijo, da sta koža in oko čutili ter nobeno od njiju ni primarno ali sekundarno, lahko potrdimo Berkleyju in tudi sami zavrhemo odvečno teorijo.

S prej naštetim pokaže filozof nesmiselnost abstrakcij ter izenači pojma primarne in sekundarne kvalitete. Oboje namreč sprejemamo in ugotavljam s pomočjo čutil, pa naj bo to velikost ali barva predmeta. Torej sta obe kvaliteti enako prisotni v našem duhu in nobena ni bolj ali manj resnična in ne bolje ali slabše označuje substance. S to spretno operacijo pa zviti Berkeley ne dvigne pomena sekundarnim kvalitetam, ampak izniči večvrednost primarnih kvalitet in tudi te potisne v ligo človekovih občutkov. Hkrati pa z rušenjem absolutne zunanje objektivnosti poveča objektivnost čutil in še utrdi položaj empirizma.

Seveda je treba poudariti, da Lockova delitev ni popolnoma iz trte izvita, ampak ima kot daljša enačba tudi svoj pomen. Ravno tako lahko delimo telesa po značilnostih na velika in majhna ali močno in malo pečena, vendar nam to pride prav v restavraciji pri naročanju rezaka, ne pa pri filozofskeih razpravah. Teorija dvojnih kvalitet je torej za nas odvečna, ker ne uresniči svojega nameна, torej odgovora na vprašanje o objektivno resnični lastnosti substance.

Tukaj se je Berkeleyju odprla prosta pot, saj je ravno razлага substance šibka točka Lockove filozofije. Substanca je tista stvar, ki vsebuje čutne lastnosti (obliko, barvo, težo ...) in je za Locka nekaj nerazložljivega, neznanega. Ob tej neznani (in kot bomo potem videli, tudi nepotrebnji) snovi se je seveda takoj zabliskala nabrušena britev v Berkleyjevih rokah. Zakaj ne bi obšli odvečnih in nerazložljivih substanc, ko lahko ostanemo sami z bolj domačimi čutnimi kvalitetami, torej zaznavami.

II. Ker smo prej ugotovili, da so vse zaznave, torej čutni podatki v nas (za katere smo spočetka naivno mislili, da so zgolj slika zunanje realnosti), le fenomen v našem duhu, ostaja materialna substanca zdaj osamljena v obrambi vere v obstoj zunanja sveta.

Preden skupaj z Berkleyjem napademo sedaj že oslabljeno in vso prestrašeno materialno substanco, se še za hipec ustavimo ob tej čudni besedi. Po definiciji je substanca temeljna neodvisna realnost, vendar nas kot empiriste zanima, kakšno je njeno razmerje s čutnimi kvalitetami. Dobesedni prevod besede substanca (*substantia*) je podstava. To naj bi pomenilo, da je temelj, osnova za nekaj drugega in hkrati prvotnejša, resničnejša od tega, kar na njej стоji. Že prej smo povedali, da so to čutne lastnosti. Substanca je tako vzrok za čutne podatke (Palmer 1995, 106).

Čutni podatki, ki se v nas zrcalijo kot občutki, so torej plašč, oblačilo, ki si ga je nadela nam nevidna snov, da jo sploh lahko, čeprav neposredno, zaznamo. To me močno spominja na film o nevidnem človeku, ki je soljudem viden šele, ko nosi plašč, rokavice, klobuk in povoj okrog obraza. Seveda pa smo v filmu videli, kako se je mož oblekel, gole substance pa še ni videl nihče. Njen obstoj je torej utemeljen zgolj z domnevo, da čutni podatki oziroma človeške zaznave ne morejo obstajati sami od sebe, brez kakršnega koli vzroka. Po drugi strani pa

tudi substanca ne more predstavljati začetka vzročne vrste, katere zadnji člen je zaznava v našem duhu. S tem so se strinjal tudi John Locke in drugi filozofi, saj pravijo, da je vzrok za materialno substanco Bog (ali pa neskončna vzročna vrsta) in tudi mi jim lahko brez posebne zadrege pritrdimo, saj nam je jasno, da ni posledice brez vzroka, in tako potrebuje tudi materialna substanca predhodno domino.

Ko tako vse našteto združimo in se povsem jasno zavedamo, da čutni podatki zunaj nas ne obstajajo in da materialna substanca ni začetni vzrok pojavov v našem duhu (čutnih podatkov), nam postaja počasi razvidna vsa trhlost obstoja materialne substance. Ta v hipu pade s prestola filozofije in postane zanikrn vmesni člen ontološke enačbe, katerega slaba lasnost je, da ga še nihče ni videl (in tako ne more potrditi njegovega obstoja) ter da sploh ne vpliva na rezultat enačbe (torej je nepotreben). Vendar to še ni vse. Substanca je po definiciji tudi nespremenljiv nosilec lastnosti. Ker se njene čutne lastnosti spremenijo (prej smo videli, da tudi primarne), bi se morala spremenjati tudi substanca kot njihov nosilec, to pa je v protislovju z njeno definicijo. Ravno na ta trenutek smo z Berkeleyjem nestрпно čakali in sedaj je čas, da se po dolgih pripravah sproži revolucija, saj so vrata v mesto na stežaj odprta.

Golobradi Berkeley je še enkrat posegel po Ockhamovi britvi, ostri kot še nikoli, in dokončno odstranil odvečen (zaradi protislovja tudi nemogoč) pojem materialne substanco iz svoje teorije. Obstoju zunanje materije (ki bi obstajala neodvisno od nas ozziroma zaznanosti nje same) je tako ovržen, torej je obstojo čutnih kvalitet, ki se ne morejo več opirati na materialno substanco, zgolj v zaznanosti. Sedaj napoči čas, da Berkeley z navdušenjem izreče svoj slavni *esse est percipi* (biti pomeni biti zaznan), saj ni mogoče, da bi nemisleče stvari (materialne substance) kakor koli obstajale zunaj duha ali mislečih

stvari, ki jih zaznavajo (Berkeley 1976, 50). Tukaj pa je treba poudariti Berkeleyjevo ločevanje substance na materialno in duhovno. Slednja je v nasprotju s pasivnimi in mirujučimi predstavami (saj smo obstojo materialne substance že zanikal) aktivna, dejavna. Iz tega sledi, da nobena predstava ne more ničesar storiti, ali točneje, ne more biti vzrok česar koli (Berkeley 1976, 59). Če torej lastnosti telesnih stvari (predstav) niso vzrok naših občutkov, so posledica le-teh. Vzrok za obstojo predstav je tako v zaznanosti s strani duhovne biti. Zdi se, da se je Berkeley tako znašel v vodah solipsizma, torej v priznavanju obstoja samo lastnega duha in samozavedanja, vendar začne naš empirist v tej točki plezati navzgor proti objektivnemu idealizmu.

III. Do sedaj smo ugotovili, da obstajajo le čutni podatki in njihov *esse je percipi* (njihov obstojo je v zaznanosti) – seveda lahko zaznava samo duhovna substanca. Zdaj bo Berkeley odgovarjal na novo vprašanje, ki se kar samo postavlja: od kod čutni podatki prihajajo?

Preden smo se znebili materialne substance, je bil odgovor preprost. Zaznave so prihajale od stvari v zunanjem svetu. In vendar smo rekli, do smo z Ockhamovo britvijo samo skrajšali nepotrebno dolgo enačbo, torej bo sedaj odgovor še enostavnejši. Zaznave prihajajo preprosto od tam, od koder je prej izvirala materialna substanca. Na tej točki pa vprašajmo Berkeleyja, zakaj zaznave ne morejo imeti vzroka v nas samih (v našem ozziroma mojem duhu)? S potrditvijo te teorije bi bil ustoličen solipsizem in ne bo mi treba nadaljevati pisanja, saj ni nikogar, ki bi bral (kar si pa še najmanj želim).

Za odgovor na to vprašanje (ki bo, kot sem prej omenil, obrnjen proč od solipsizma) se moramo z Berkeleyjem podrobneje spustiti v vprašanje duhovne bitnosti in predstav v njej. Zanj je duhovna bitnost preprosta, nedeljiva, dejavna bit (Berkeley 1976, 60). V

našem duhu si lahko zamislimo najrazličnejše stvari in vse mogoče predstave, če le imamo dovolj domišljije – to dokazuje dejavnost duhovne biti. Temu lahko seveda takoj pritrdim, saj si ravno sedaj zamišljam, da mi prsti ne lezejo po tipkovnici, ampak po krmilu mojega ferrarija. Berkeley pravi tej značilnosti duhovne biti volja, saj je dovolj, da hočem, in že ustvarim katero koli predstavo. Na žalost pa se to dogaja le v moji domišljiji in v resnici ne gledam iz drvečega avtomobila na plažo Portoroža, ampak buljim v ekran računalnika. Torej mi ta moč nad lastnimi mislimi ne pomaga pri "zunanjih" predstavah. Hotenje in moja volja žal ne vplivata na čutne zaznave in tako ne morem izbirati, kje sem in kaj vidim, ko pogledam predse. Sedaj smo prišli do delitve predstav na prvovrstne ali realne (niso podvržene naši volji) in predstave druge vrste, ki so domišljisce in jih lahko poljubno spreminjašmo. Drugovrstne predstave so predstave realnih predstav ali pa izmišljene predstave (Berkeley 1976, 63). Realne predstave so bolj žive in stalne ter neodvisne od nas, zato je jasno, da ne izvirajo iz našega duha. V nas jih torej mora vzbujati nekaj ali nekdo drug, toda kaj ali kdo je to?

Da to ne more biti materija, nam je jasno že od prej, saj (poleg tega, da je pasivna) niti ne obstaja. Torej je to lahko samo popolna duhovna bitnost – Bog.

Tudi pri Locku in celo racionalistu Descartesu je, kot smo že prej videli, vzrok materialne substance (ki je vzrok čutnih podatkov) Bog. Berkeley je le izpustil posrednika, saj materialne substance, ki bi bila neodvisna od našega zaznavanja, ni mogoče dokazati (ker je naša zveza z zunanjim svetom samo posredna – po zaznavah), celo nasprotno, s protislovnostjo smo dokazali njen neobstoj. Ker torej ni nobenega vzroka, da bi dopustili obstoj zunanjemu svetu samo na podlagi naših predsodkov in golih domnev, lahko izjavimo veliko verjet-

nejšo trditev, da pralik zaznav ni v materialni substanci, ampak v božjem duhu. Tako lahko uporabim namesto povedi "Vidim mizo", poved "Vidim predstavo mize". Še bolj pravilna bi bila poved: "Bog je položil vame predstavo mize."

Kaj je Berkeley s svojim naukom pravzaprav dokazal? Naj se zdi teorija o neobstaju materialne substance še tako revolucionarna, mislim, da ni bistveno spremenila pogleda na stvarnost. Tudi preden smo izvedeli, da materialna substanca ne obstaja, je nismo mogli videti, otipati ali priti z njo in kakršen koli neposredni stik. Za nas je obstajala le kot beseda. Sedaj smo (če smo bili pazljivi) opazili Berkeleyjev nadomestek: realna predstava, ki zapolnjuje mesto materialne substance. Čeprav seveda obstaja teoretična razlika, sta praktično to dve besedi za eno stvar. Ne glede na to, ali ta realnost obstaja samo v duhovni biti ali tudi sama od sebe, je res, da obstaja neodvisno od naše volje. Tudi Berkeleyjeva teorija nikakor ne zanika realnosti, v kateri (s katero) živimo. Kakor koli izrečem poved "Vidim mizo", je dejstvo, da jo vidim in da miza tudi v resnici obstaja (tako ali drugače).

Na koncu svojih spisov ostane torej Berkeley v praktično istem položaju kot pred začetkom pisanja. In vendar si ne moreš kaj, da ne bi opazil njegovega navdušenja pri izpeljavi Boga, k čemur navsezadnje vodi celotno delo. Vsekakor je cilj te knjige (ponovno) dokazati obstoj Boga, in to Berkeley tudi odkrito priznava, saj da svojim filozofskim dialogom naslov: *Trije dialogi med Hylasom in Philonousom kot ugovor proti skeptikom in ateistom*. Pozornost velja zadnjim besedam.

## Sklep

Na teh nekaj straneh smo prišli na kratko skozi Berkeleyjevo teorijo o neobstaju materialne substance, ki bi jo lahko malo drugače in v zelo skrčeni obliki povedali tudi tako:

- 1) svet zaznavamo samo posredno, torej so nam dostopne le zaznave,
- 2) ni razlike med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami, saj oboje zaznavamo s čutili, zato so ene in druge spremenljive,
- 3) ker materialna substanca po definiciji ni spremenljiva, njene lastnosti pa so, materialna substanca ne obstaja,
- 4) obstoj čutnih kvalitet je tako le v zaznlosti,
- 5) nekatere (realne) zaznave so odvisne od naše volje, torej prihajajo od zunaj, ker materija ne obstaja, nujno iz duhovne bitnosti – Boga.

Berkeleyjev svet je, če vanj pogledamo skozi njegovo teorijo, sestavljen iz duhovnih substanc in zaznav. Pri duhovnih substancah je jasno, da obstajam jaz in Bog, ki predstavlja vso realnost, neodvisno od moje volje (lahko rečem: "Bog se mi dogaja."). Iz tega sledi, da realne zaznave obstajajo ne glede na to, ali jih trenutno zaznavam ali ne, kajti vedno so zaznane (kakor tudi jaz sam) s strani Boga (zato tudi miza ne izgine, ko pogledam stran).

Res pa ima teorija tudi nekaj problemov. Berkeley se ni spustil v dokazovanje zaznavanja drugih duhovnih substanc. Verjetno je (tako kot Descartes) zaupal v dobroto Boga, ki ga ne bi varal tako, da bi bil prepričan v obstoj drugih ljudi, če teh ne bi bilo. Kljub temu da se prav zato ne otrese popolnomora sence solipsizma, je treba priznati, da je njegova filozofija objektivno idealistična.

Objektivno zato, ker realne zaznave objektivno resnično obstajajo, idealistična pa je jasno zato, ker je ves njegov svet idejen (nikjer nobene materije). Lahko bi rekli, da je to idealistični monizem (Berkeley 1976, 21), saj postavi v svoji veri kot glavnega "opazovalca" enega boga – krščanskega Boga, ki mu je očitno vse to razpravljanje namenjeno. Vendar postane ravno Bog najbolj problematični del teorije, saj biva v svetu, kjer biti pomeni biti zaznan. Bog se ve-

da ni neposredno zaznan – kako je torej možno, da biva? Berkeley je poskušal rešiti ta problem tako, da je Bogu spremenil status; imenoval ga je pojmem. O uspelosti rešitve lahko presojejte sami.

Na koncu je treba res ugotoviti, da so bili glavni nameni njegove filozofije verske narave. Ker je katoliško filozofijo kot anglikanec zavračal, se mu je očitno zdelo potrebno najti nove dokaze za obstoj Boga in se tako postaviti v opozicijo vedno močnejšemu materialističnemu naravoslovju. Mislim, da je, kljub nekaterim kritikam, njegova teorija lep primer empiristične filozofije osemnajsteča stoletja.

### Literatura

Berkeley, George, *Filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1976.

Palmer, Donald, *Ali središče drži?*, DZS, Ljubljana 1995.

## Naslovi maturitetnih nalog (1996)

### Jani Kovačič, Gimnazija Bežigrad

Naslove esejev sem razdelil na filozofske teme (nekateri bi jim rekli celo metafizične), ničejanske teme, etične, ki se delijo na teme s splošno etično vsebino in take z religioznim vrednotenjem, in estetske teme. Dodal bi lahko še rubriko popolnoma zgrešenih ali mileje neuspešnih esejev, ki jih je slaba petina (spodaj jih nisem navajal), razlogi za neuspešnost pa so različni. Večina dijakov artikulira esej pomanjkljivo in pri slabših je več kot očitno, da so pričeli pisati prepozno. Najboljši pa se za stvar zanimajo in lahko napišem, da je resnost pri njihovi nalogi v premem sorazmerju z doseženo oceno pri maturi. Vsaj štirje eseji dosedanje bere so po tehtnosti in zrelosti po mojem skromnem mnenju na ravni diplom ali pa najmanj izvrst-

nih seminarskih nalog.

Vsak bralec bo lahko po kratkem preletu naslovov razbral zanimiv preskok v izbranih temah, še bolj je zanimivo, da so v letu 1995/6 za besedilo izbrali Heideggerja, za obravnavano temo pa stvarnost. (Isti izbor so napravili tudi leta dni prej, letos pa so se odločili za Nietzscheja in spoznanje.) Za tehtnejšo analizo splošnega zanimaanja za posamezne teme bi bilo treba pregledati širši vzorec ali pa kar vse naslove nalog.

#### Matura 1995

Bit pri Heglu in nje Heideggerjeva kritika

Heideggerjeva kritika Husserla

Ali nam teorija spoznanja kot del fenomenologije omogoča objektiven uvid v stvarnost, kot je?

Metafizika in nihilizem

O nadčloveku

Nietzsche – kraljevič ali berač?

Volja do smisla – problem bivanjske analize

Biti ali imeti?

Položaj človeka v vesolju

Etični in moralni vzroki kastnega sistema

Problem krščanstva in religije nasprost

Večnost obstoja človekove duše

Človek naj ljubi, če hoče biti človek

Arhitektura v antiki in povezanost s tedanjem družbo

Lepota in design

#### Matura 1996

Za mnoštvom pojavov se skriva ena sama, enovita bit

Nietzschejeva kritika krščanstva

Nič ni resnično, vse je dovoljeno

Optimizem in pesimizem

Razlogi za nastanek etike in njen razvoj

Tragedija, boj in smrt kot vodili princip našega bivanja v antični, orientalski in

krščanski duhovni misli

Bog posameznika in bog za institucije

Evtanazija da ali ne, to je tu vprašanje

Smrt kot smisel in nesmisel življenja

Razlika med plesalcem in diletantom

#### Mišo Dačić, Gimnazija Kranj

Neomodernistično gledanje na človeka v prihajajoči etiki

Moralnost izobraževalnih ustanov

Kritika preteklosti krščanstva in krščanskih trditev

Problem nastanka in omejenosti vesolja

Moralnost evtanazije

Homoseksualnost

Samomor je nemoralno dejanje

Razvoj kapitalizma in kriza evropske civilizacije

AIDS kot etični problem

Moralni pogledi na splav

Religioznost in vzroki zanjo

Reševanje in ohranjanje človeškega življenja z družbenega, moralnega in biološkega vidika

Nagoni, razum in morala

Človek, anarhija, država

Vpliv ideologije na svobodno voljo človeka

Vsi ljudje smo rojeni enaki

Razum, brezumje in beseda

#### Alenka Hladnik, Gimnazija Kamnik

Filozofija – ljubezen do modrosti

Etični problem samomora

Nič

Nihilizem kot se kaže v romanu Zločin in kazen

Človekove pravice

Eros pri Freudu, Platonu in Empedoklu

Feuerbachovo Bistvo krščanstva

Smisel človeškega / človekovega življenja

Filozofsko vprašanje o kozmosu  
Obup je bolezen za smrt  
O smehu  
Pravici je bilo zadoščeno

### **Dragica Kranjc, Prva gimnazija Maribor**

Vprašanje resnice pri Platonu in Aristotelu  
Ali lahko vemo ali se moramo zadovoljiti zgolj z mnenjem  
Med filozofijo in znanostjo  
Etični problemi poseganja medijev v zasebnost  
Feminizem  
Etične razsežnosti splava  
Kriza moralnih vrednot  
Ideološkost umetnosti  
Ženska umetnost  
Država kot sistem in svoboda posameznika v njej  
Bistvo religije  
Eksistenza, tesnoba, obup  
Determiniranost človekovega delovanja

### **Bogdan Podpečan, Šubičeva gimnazija**

Pravičnost  
Primerjava vrednot v Nietzschejevi volji do moči in Camusovem Tujcu  
Pomen materializma in duhovnosti za smisel življenja  
Primerjava Aristotelovega in krščanskega pojmovanja ljubezni  
Ljubezen, temelj simbioze med človekom in svetom  
Prostor in čas  
Vprašanja eksistence duše  
Dokazi za obstoj duše

Jaz sem, torej Bog je  
Platonova popolna država in njene pomanjkljivosti  
Vedski koncept popolne države.

### **Antonija Verovnik, Gimnazija Ravne na Koroškem**

Estetika likovne umetnosti  
Estetika in anestetika (v gledališču)  
Nadzorovanje in kaznovanje  
Človek in nasilje  
Krishnamurti – Sokrat našega časa  
Platon in Machiavelli o državi  
Voltaire in naš čas (ob 300-letnici rojstva)  
Je smrt samo nuja ali tudi pravica?  
Začetki evropske in azijskih filozofij  
Oblast in vednost (Bartol-Alamut)  
Zdrava mera egoizma  
Homo ratius in skriti bog  
Virtualna resničnost  
Fenomen nova doba

#### *Deset dijakinih nasvetov piscem seminarske naloge*

- Za naloge izberi temo, ki te posebej zanimala.
- Naloge se loti zadosti zgodaj.
- Ne poslušaj nasvetov tistih, ki so maturo že opravili, češ da lahko napišeš nalogu na hitro.
- Ne beri literature samo enkrat.
- Izpisuj si teze, odlomke, misli, ki se ti zdijo ključni za tvoj problem in zanimivi.
- Sproti zapisuj svoje zamisli.
- Če je kaj nejasno, piši o tem in pojasnilo se bo.
- Čim bolj izkoristi mentorjevo pomoč.
- Tvoje pisanje naj prebere in komentira poleg mentorja še kdo.
- Vzemi nalogo kot izziv in ne kot nadlogo.

*Liza Sitar*

# Recenzija

## Zbornik "Filozofija v šoli"

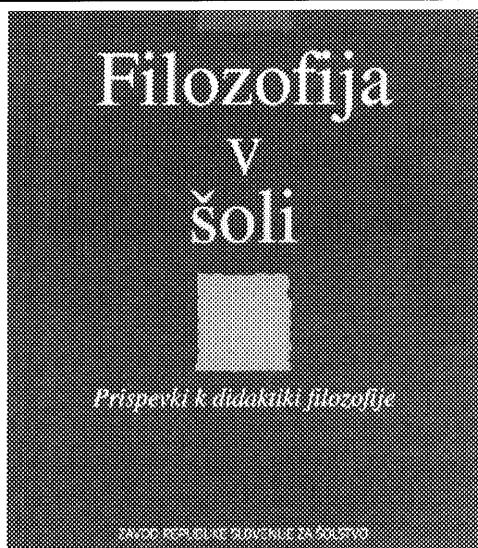
### Prispevki k didaktiki filozofije

ZZSŠ, Ljubljana 1996

Spomladi je šel skoraj neopazno mimo nas izid za slovenski šolski prostor ne tako nepomembne knjige *Filozofija v šoli*. Nad to neopaznostjo pa smo presenečeni, ker lahko mirno rečemo, da gre za prvo tovrstno knjigo pri nas. Tudi njen podnaslov *Prispevki k didaktiki filozofije* je sam zase dovolj zgoven in priča o njenem pomenu.

*Filozofija v šoli* je pravzaprav zbornik besedil različnih avtorjev, katerih skupni imenovalec je ravno didaktika pouka filozofije. Besedila sta zbrala in uredila Marjan Šimenc in Rudi Kotnik, ki sta tudi avtorja uvodnih besed. "Mesto vednosti v gimnazijskem pouku filozofije" oziroma "Učiti filozofijo ali učiti filozofirati". Naslova zadosti povesta o aktualnih vprašanjih pouka filozofije na Slovenskem. V zborniku najdemo številne prispevke o didaktiki pouka filozofije, ki temeljijo na pedagoških izkušnjah avtorjev samih. Že hiter pregled naslovov nam kaže, da je v njem mogoče najti dosti zanimivega in pri vsakdanjem delu uporabnega, za marsikoga med nami pa tudi novega. Zaradi omejenosti prostora bom izpostavil samo nekaj, za nas posebno zanimivih besedil.

"Didaktika filozofije" je naslov razprave Ekkeharda Martensa, enega najbolj znanih evropskih teoretikov didaktike filozofskega pouka. Besedilo je zelo informativno, saj nas avtor počasi vpelje v samo didaktiko in njeno vsebino, v nadaljevanju pa se loti njenega odnosa do filozofije in didaktike filozofije same. V uvodnem delu nas izčrpno seznaní z didaktiko in vsemi očitki na njen račun glede na filozofijo. V tem razmerju naj bi bila



namreč "škodljiva komercialna tehnika", odvečna, nepotrebna, filozofiji dodana naknadno. Filozofijo naj bi preveč poenostavljala, pačila njeno vsebino itd. Martens seveda vse te očitke zavrne s trditvijo, da "se filozofija rodi šele v didaktičnem procesu" (str. 44). Filozofija in didaktika, po avtorjevem prepričanju, "druga drugo ... vzajemno pogojujeta in določata, sta druga za drugo *konstitutivni* kot filozofska didaktika" (str. 44). Didaktike namreč ne smemo "reducirati in dogmatizirati na golo metodiko in dodatno uporabo določenega znanja" (str. 44). Zato se morajo pouk filozofije in njegove metode vedno znova prilagajati razmeram v učni skupini oziroma vsakokratnemu primeru. Rdeča nit, ki se prepleta skozi vse avtorjeve misli, je zahteva, da se v šoli ne učimo filozofijo, temveč filozofirati. "Če filozofijo zares pojmujejo kot proces prosvetljevanja, potem je pomembno predvsem samostojno mišljenje posameznika. .../ Vsak mora sam uvideti in kritično preveriti vse tisto, kar mu je pred-

stavljen” (str. 52). Eden ključnih pristopov, ki naj v učnem procesu omogoči dosego teh ciljev, je po Martensu predvsem dialog, ki je kot tak temeljni vir filozofiranja v šoli.

Zelo izčrpano je tudi besedilo Jürgena Trinksa „Pouk filozofije v nekdanjih deželah Zvezne republike Nemčije”, ki je v tem trenutku, ko se vedno znova srečujemo z vprašanjem o položaju filozofije v srednji šoli, njenem učnem načrtu, izbiri in pripravi na maturo, za nas še posebno zanimiv. S primerjavo položaja filozofije in učnih načrtov dveh zveznih dežel (Severno Porenje – Vestfalija in Hamburg) nam predstavi različne umestitve filozofije v gimnazijskih programih.

Gimnazijski pouk filozofije ima sicer v Nemčiji sorazmerno kratko tradicijo (uveden je bil leta 1972), vendar pa so zato možnosti in vsebina pouka toliko bolj dodelane. Filozofija se namreč pojavlja v različnih oblikah: kot izbirni predmet, izbirni maturitetni predmet ali pa kot alternativa religioznemu oziroma etičnemu pouku. Trinks nam jih v primerjavi omenjenih modelov natančno prikaže, navede pozitivne plati, pa tudi negativne izkušnje in težave, s katerimi se spopadajo v Nemčiji. V nadaljevanju besedila se lahko seznanimo z različno zasnovno in vsebino pouka filozofije v omenjenih deželah.

Dobršen del besedila je namenjen predstavitvi samega pouka filozofije. Tu se srečamo s konkretnimi vprašanji (pogovor, ocenjevanje, učbeniki in zbirke besedil, izobraževanje učiteljev, pripravništvo), s katerimi se še vedno ukvarjamо tudi mi v srednješolskem prostoru. Nič manj zanimiv ni zaključek prispevka, ki razkriva probleme tega pouka. Z nekaterimi splošnejšimi (interdisciplinarnost, obravnava besedil, odnos do vednosti) se ubadamo tudi pri našem vsakdanjem delu, nekateri drugi (multikulturalna diferenciacija) pa so verjetno bolj značilni za nemški šolski prostor. Premisleka vreden je tudi dotik vprašanja združene Evrope (oziroma ideje evropejstva), ki se nam ta trenutek še ne zdi tako aktualen, toda prej ali slej bomo postav-

ljeni predenj tudi mi.

Tretje besedilo, ki bi ga v tej predstavitevi izpostavil, je “Vodenje filozofskega dialoga”, katerega avtor je Matthew Lipman, poznan predvsem kot teoretičnik filozofije za otroke. Opira se sicer na prakso filozofiranja z otroki (ki v nasprotju s starejšimi srednješolci in študenti še niso izgubili nekako pripojene sposobnosti filozofiranja), vendar je ravno predstavitev izkušenj tista, ki nas navaja k posnemanju tudi pri našem delu.

Avtor nas vpeljuje v vodenje filozofske diskusije v razredu, katere ključni smoter je razvijanje filozofskega problema, spraševanja in napredovanje glede na začetno stanje sodelujočih. Za nas je še zlasti pomemben položaj, ki ga ima učitelj v teh diskusijah, saj nosi dokaj veliko odgovornost. Ne zadošča, da samo sproži razpravo, temveč jo mora prikriti, a vendarle usmerjati, spodbujati, motivirati dijake k dejavnim udeležbi v njej, pripraviti jih k pojasnjevanju, razlagi, izpeljavi sklepov itd. Posebna vrednost izbranih besedil pa je, da niso zgolj informativna, temveč tudi uporabna pri pouku.

Nič manj zanimiva niso besedila, ki sledijo v nadaljevanju zbornika. O francoskih izkušnjah s filozofijo v šoli govori “Filozofija v petem” avtorjev Bernardette Gromer in Jeana-Luca Nancyja. Peter Caldwell v svojem prispevku raz dela 14 vlog, ki jih v razredu lahko privzame učitelj filozofije. Zadnja prispevka, “Študentski filozofski dnevnik” ameriškega avtorja Craiga Sautterja in “Pedagoška praksa interdisciplinarnosti” Anne Souriau, pa zajema praktične izkušnje pouka filozofije.

Če bi se še tako trudil, je skoraj nemogoče natančneje predstaviti vsebino tako kompleksne knjige, kot je *Filozofija v šoli*. Čeprav je od njenega izida minilo že skoraj leto dni, njen pomen za slovenski filozofski šolski prostor ni nič manjši, njena vsebina nič manj zanimiva, nič manj uporabna. Zato vam jo toplo priporočam. Ne bo vam žal.

**Mišo Dačić**

# Poročila

## Seminar stalnega strokovnega spolnjevanja učiteljev filozofije

Ljubljana, 25. in 26. oktobra 1996

Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete je tudi letos pripravil mednarodni seminar za stalno strokovno spolnjevanje srednješolskih profesorjev filozofije Odprta vprašanja sodobne filozofije IV. Predavaljo je devet domačih univerzitetnih predavateljev in en tuj, tako da je bilo srečanje nabito z raznovrstnimi temami.

**Dr. Miran Božovič** je predstavil logični in metafizični okvir Descartesovega dokaza za obstoj Boga. Nujnost obstoja Boga je Descartes dokazoval iz logike vzročno-posledičnega nekssusa, pri katerem je osnovna postavka, da mora biti v vzroku vsaj toliko realnosti kot v posledici ter da se veriga vzrokov in posledic konča pri prvem nepovzročenem vzroku.

Torej mora vzrok neke ideje vsebovati vsaj toliko formalne realnosti, kot ima objektivne.

O zlomu upanja, sanj in prihodnosti v prvi polovici 20. stoletja je govoril **dr. Lev Kreft**. Karl Teige spada v vrsto avantgradistov, ki so povezovali revolucijo v umetnosti z revolucijo v družbi. Doživel pa so dve svetovni vojni, polom sanj in svet brez upanja. Teige je bil 1951. leta že na seznamu za politične čistke, pa ga je prav tedaj zadela kap. Levu Kreftu se zdijo tudi današnje duhovne razmere med mladimi take: brez upanja in idej.

Racionalnost v azijskih filozofijah je bila tema predavanja **dr. Maje Milčinski**. V nasprotju z zahodnoevropsko tradicijo so azijski filozofi racionalisti. Zanje je filozofija vseobsegajoča vizija, neomejeno spoznanje, ki ni stvar čistega intelekta, ampak tudi predstavne sile, narave in videnja resnice. Vključuje še mistične metode, delovanje pa mora biti v skladu z videnjem.

O prevajanju je **dr. Valentin Kalan** ugotavljal, da dobivajo pojmi sodobne filozofije nove pomene in vsebino in da so nosilni pojmi odvisni od filozofske drže. **Božidar Debenjak** je med drugim opozoril, da biti ni isto kot bivati. Zato izraza das Seiende ne prevajamo ustrezno z "bivajoče". Prav bi bilo "soč" oziroma bolj sprejemljivo "sotno". **Tine Hribar** je ugotavljal, da je prevod Meditacij Renéja Descartesa nedosleden. Pojem objektivne realnosti je za Descartesa ravno nasprotno od našega pojmovanja: zanj je subjektivna predstavljenost (ideja).

**Dr. Dean Komel** je tezi "vsak prevod je interpretacija" postavil nasproti trditev "vsaka interpretacija je prevod". Opozoril je na težave prevoda Heideggerjevega Dasein, za katerega se mu zdi ustrezno reči, da je prebivanje. Razložil je tudi, da se pri Heideggerju Dasein razvije v odprtost biti same in na koncu v jasnino (Lichtung). Mnogopomenskost grške besede logos je razlagal **dr. Franci Zore**. Etimološko je legein zbirati (starejši pomen) in nato govoriti. Skupni pomen \*leg je zbirati, pobrati, nabirati. Logos je tam, kjer je zbrana neka celota. Za logos nimamo slovenske besede.

Do sodobne teorije metafore nas je vodil **dr. Božidar Kante**. Metafore razlagajo tudi v teoriji govornih dejanj (Austin, Grice, Searle). Ta temelji na intencionalistični semantiki. Ob tem razlikujejo pomen stavka in pomen, ki ga je govorec hotel izraziti.

Ob štiristoti obletnici Descartesovega rojstva ni treba pozabiti na imaginacijo, na kar je spomnil **dr. Georgi Stardelov**. Estetika naj bo avtonomna, temelji naj na imaginaciji, čutnosti, mitskem, kakor je zahteval Giovanni Battista Vico (1668-1744) versus Descartesovi geometrični analitični metodi in racionalnosti.

**Bogdan Podpečan**

## Seminar Nove vsebine v Maturitetnem izpitnem katalogu za maturo 1997 (filozofija religije)

18. in 19. oktobra 1996 v Ljubljani

**Dr. Anton Stres** je v predavanju Filozofska govorica o Bogu uvodoma zastavil vprašanje, ali je bog filozofov sploh Bog, kot ga pozna religiozni človek, ter pokazal na sorodnost mitologije in religije, ki imata s filozofijo isto vsebino, drugačna je le oblika (Hegel). Predstavlje tri temeljna ontološka stališča in tri temeljne načine govora o Bogu, ki se bolj ali manj pokrivajo s tremi klasičnimi pristopi (via affirmationis, via negationis, via eminentia).

a) Pozitivni govor o Bogu je nekritičen, predfilozofski, antropomorfičen.

Glavna njegova značilnost je dualizem, v ozadju pa je prepričanje, da lahko naše izkušnje, naše pomene, lastnosti, ki jih odkrivamo v svetu, preprosto prenašamo na Boga (na primer: Bog je moder). Tako kot se stvari med seboj razlikujejo in izključujejo, hkrati bivajo druga poleg druge (dualizem). Bog je poleg sveta. Pozitivni govor hitro zaide v krizo.

b) Med značilnimi predstavniki negativnega govora je dr. Stres izpostavil Plotina, ki je spoznal, da je počelo nujno nekaj drugačnega kot tisto, kar iz njega izhaja. Plotin imenuje to počelo Eno.

Pojmovanje Enega ne more biti pojmovno, lahko ga dojamemo le v ekstazi. Eno obstaja preko biti in je radikalno neizrekljivo. O njem ne moremo reči nič pozitivnega, lahko le rečemo, kaj ni.

c) Via eminentia poskuša reševati govor. Nekateri izrazi so bolj, drugi pa manj neprimerni.

**Mag. Tone Jamnik** (Religija in filozofija) je v uvodu spregovoril o značilnosti religiozne umnosti. Religioznost je drža celega človeka, je celotno razmerje do bivanja nasploh in do tistega, ki za tem stoji. V nadaljevanju je mag. Jamnik navajal različne filozofe in njihov odnos do religije (Boga). Govoril je tudi o odnosu med vero in razumom. Vera je ena od možnih eksistenčnih drž, namreč da "Boga čutim s srcem, ne z razumom".

Predpostavlja, da vidni svet ni edina stvarnost in da je transcendanca razumu nujno nedostopna.

Srce gre razumeti kot metaforo za bivanjsko odprtost celotnega človeka. Vera in razum se dopolnjujeta, vsak ima svojo logiko. Filozof poskuša prodreti z logosom, teolog pa z logosom, ki je postal meso.

**Dr. Bojan Borstner** je svoj prispevek Religija in vprašanje zla začel z vprašanjem: Če je Bog dober (vsemogočen, vseveden, pravičen ...), zakaj dopušča, da zlo je. Navaja Epikura:

1. Če je Bog res tak, zakaj ni ustvaril boljšega sveta, v katerem zla ne bi bilo.

2. Če bi Bog obstajal, v svetu ne bi bilo zla.

Bog je ustvaril ljudi kot svobodna bitja, ki lahko izbirajo med dobrim in zlom. Določeno zlo je povezano z določeno vrsto dobrega. Če je dopustno, da zlo je, mora biti povezano z nečim, kar je dobro, in to dobro mora odtehtati to zlo. Če Bog obstaja, ima v svoji zavesti dobro, ki si ga niti zamisliti ne moremo.

Tudi **dr. Danilo Šuster** (Svobodna volja in vloga Boga) začne z istim vprašanjem: če je Bog vseveden, vsemogočen ..., kako to, da je na svetu zlo. Ali obstaja logična zveza med zlom in dobrim? Izvor zla so človeška dejanja, človekova svoboda pa je najvišje dobro. Svoboda je definirana kot možnost izbora, tudi možnost izbora zlega. Imamo možnost ravnavati drugače, vendar tega ne storimo. Svoboda in determinizem sta združljiva, na primer: ali povem po resnici in prizadanem sobesednika ali pa se zlažem in prekršim svoje moralno načelo. Lahko se odločim, da povem po resnici.

**Dr. Edvard Kovač** (Religija in etika) je predstavil povezanost družbe, morale in religije. Družbe ni brez morale, morala pa je del religioznega življenja. Religija se je vedno kazala tudi v moralni drži, po drugi strani pa se je vsaka morala hotela izraziti religiozno. Za dr. Kovača je pravi temelj etika – naravnost k dobremu, morala pa udejanja to naravnost. Morala se skozi čas spreminja, medtem ko je etika v vsaki civilizaciji podobna ali celo enaka. Pojem pravilnosti (logičnosti) izhaja iz etike, ki mi pove, da je nekaj dobro ali da ni dobro; da je nekaj pravilno, da prav razmišljam. Resnico je možno spoznati, je ena, obstaja in je enaka z dobrim. Svoje predavanje je dr. Kovač končal z Lévinasom, ki je prepričan, da grška racionalnost ne zadostuje več, saj ji ni uspelo preprečiti grozot, kot je holokavst. Lévinas išče etični pojem, ki bo splošen, in najde ga v "izvoljenosti". Drugi me s svojo bolečino izvoli, za službo, za pomoč. Lévinas navaja Dostojevskega (Bratje Karamazovi): "Mi vsi smo odgovorni, eden za drugega – toda jaz bolj kot drugi."

**Edin Saracević**

# Obvestila

1. Nekaj informacij o novi nadlogi, ki nam jo je nakopala oblast in za katero moramo hočeš nočes poskrbeti. Seveda gre za točke o napredovanju zaposlenih v šoli po nazivih. Podrobnejše informacije dobite na ZRSŠ, Izobraževalni center, Poljanska 28, Lj. (132-2265 in 132-2277), v Uradnih listih št. 41/94, 49/95, 64/96 in v katalogih, ki jih izdajata ZRSŠ in Ministrstvo za šolstvo. Dne 1. marca 1997 bo začel veljati pravilnik iz Ur. l. 64/96, ki prinaša manjše spremembe. Tokrat bomo opozorili samo na nekaj možnosti, kako priti do točk z delom na področju filozofije. Dve vrsti točk sta, s prvimi se vrednoti *strokovno izobraževanje*, z drugimi pa t.i. *drugo strokovno delo*.

A) Za **izobraževanje** načeloma velja, da udeležba na enodnevni seminarju (8 ur) prinese 0,5 točke, vendar je treba pri vseh seminarjih, razen pri tistih za maturu, napisati še seminarsko nalogu. Udeležiti se je mogoče naslednjih seminarjev:

a) *Priprava na maturu (ZRSŠ)*

2 dni (16 ur); seminarska naloga za pridobitev 1 točke ni potrebna.

(V šolskih letih 1993/4, 1994/5, 1995/6 je dvodnevni seminar za maturu veljal 2 točki.)

b) *Izobraževanje zunanjih ocenjevalcev (RIC)*

1 dan (8 ur): 0,5 točke

c) *Odprta vprašanja sodobne filozofije (FF)*

2 dni (16 ur), seminarska naloga: 1 točka

B) **Dodatno strokovno delo** – 18. člen pravilnika o napredovanju (Uradni list 41/94; 49/95; 64/96)

Nekaj možnosti:

1 točka

– organizacija raziskovalnega tabora in

aktivno sodelovanje na taboru (npr. poletni tabor Jezik in dokaz)

– obdobje enega mandata strokovnega dela v republiški maturitetni komisiji za filozofijo  
– dveletno strokovno delo zunanjega ocenjevalca pri maturi (100 ur)

2 točki

– mentorstvo petim dijakom v okviru zunajšolskih raziskovalnih projektov (od letos je mogoče sodelovati z raziskovalnimi nalogami v gibanju Znanost mladini)  
– eno predavanje ali izvedba pedagoške delavnice na organiziranem strokovnem posvetovanju (npr. seminarju za pripravo na maturu)

– en prevod in objava strokovnega članka  
– ena strokovna recenzija (te možnosti v novem pravilniku ni več, Ur. l. 64/96)

– prva objava strokovnega članka v strokovnem časopisu ali pedagoški reviji  
(Zadnje tri možnosti je mogoče izrabiti v reviji Filozofija na maturi.)

*Točke, ki ne bodo izkoriščene za napredovanje po nazivih, bodo prišle prav za razvrščanje v plačilne razrede.*

2. Državna založba je že drugič ponatisnila učbenik Marije Fürst *Filozofija*, kupiti ga je mogoče po nespremenjeni ceni 1980 tolarjev.

3. Dne 21. in 22. novembra je v ljubljanskem Cankarjevem domu potekal drugi slovenski filozofske kongres z naslovom *Descartes – 400 let (1596–1996). Devetnajst slovenskih filozofov in 4 gosti iz tujine so razpravljali v dveh sekcijsih: splošni in analitični*. Kongresa so se udeležili le redki učitelji filozofije, pa tudi drugi poslušalci so bili bolj maloštevilni – Ljubljana ga verjetno sploh ni zaznala. Še bolj komorno je bilo ozračje na občnem zboru

Slovenskega filozofskega društva, tako da se vsviluje dilema: ali Slovenija ne premore niti dvajset filozofov ali pa filozofov lastno društvo niti najmanj ne zanima!

4. Filozofski inštitut ZRC SAZU je 3. in 4. 12. priredil mednarodno srečanje *Demokracija in politika emancipacije*. Posvečeno je bilo politični filozofiji francoskega filozofa Jacquesa Ranciera, ki je na srečanju tudi sam dejavno sodeloval.

5. Ob Descartesovi obletnici je izšla njemu posvečena številka *Phainomena* 17–18 s prevodi odlomkov besedil Descartesa, Husserla, Heideggra, Mariona ter Hribarjevo in Komeljevo študijo, temu sklopu z naslovom "O prvi filozofiji" pa je dodan blok besedil "O Evropi".

Izšli so tudi *Problemi* 1996/5–6. Za delo v gimnaziji je posebej zanimiv nov prevod Tomaža Akvinskega *De ente et essentia* z obširnim komentarjem Matjaža Vesela.

6. Po podatkih Državega izpitnega centra se za maturu 1997 pripravlja 9527 kandidatov, od tega 5901 z gimnazij, za maturu 1998 pa se pripravlja 10761 kandidatov, od tega 6226 z gimnazij. Za filozofijo so se pri maturi 1997 odločili 203 kandidati ali 3,40 % vseh kandidatov z gimnazij, pri maturi 1998 pa se za filozofijo pripravlja 173 kandidatov ali 2,70 % vseh kandidatov z gimnazij. Zgolj za primerjavo: leta 1996 se je za filozofijo odločilo – po predprijavah – 143 kandidatov ali 2,60 % kandidatov z gimnazij. Podatki po regijah\* pokažejo, da je največ kandidatov pri maturi 1997 iz filozofije v ljubljanski regiji (115 oziroma 4,9 % vseh kandidatov z gimnazij v regiji), v mariborski 35 (3,5 %), kranjski 21 (4,0 %), novogoriški 14 (3,7 %), koprski 6 (1,4 %), murskosoboški 12 (ozioroma 4,6 %), celjska in novomeška regija pa nimata nobenega kandidata. Za maturu 1998 pa so podatki naslednji: ljubljanska regija ima 89 kandidatov (ali 3,58 % vseh kandidatov z gimnazij v regiji), mariborska 11 (1,04 %), kranjska 28 (5,06 %), novomeška 7 (1,79 %),

koprsko 5 (1,09 %), murskosoboška 33 (11,46 %). Celjska in novomeška regija tudi to leto nimata nobenega kandidata.

\*Opomba: Državni izpitni center vodi podatke po poštnih številkah in ne po uradnih šolskih regijah.

Pri tej številki so sodelovali:

*Albert Augustincič*, profesor na gimnaziji Poljane

*Sandi Cvek*, profesor na Gimnaziji Jurija Vege Idrija

*Mišo Dačić*, profesor na Gimnaziji Kranj

*Alenka Hladnik*, profesorica na Gimnaziji Kamnik

*Jani Kovačič*, profesor na gimnaziji Bežigrad

*Dragica Kranjc*, profesorica na Prvi gimnaziji Maribor

*Anka Lipičnik*, študentka

*Bogdan Podpecan*, profesor na Šubičevi gimnaziji

*mag. Andrej Rot*, direktor Radia Slovenija

*Liza Sitar*, študentka 1. letnika filozofije

*dr. Anton Stres*, redni profesor na Teološki fakulteti

*mag. Marjan Šimenc*, raziskovalec na Pedagoškem inštitutu in glavni ocenjevalec

*Antonija Verovnik*, profesorica na Gimnaziji Ravne na Koroškem

*Vasja Vezjak*, študent

Filozofija na maturi 4/1996 (12. 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, 1000 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

"Ta knjiga je zelo kratek uvod v filozofijo za tiste, ki o njej ne vedo prav nič ... domnevam, da bo večina bralcev študentov ali pa še starejših, vendar to nikakor ni povezano z naravo predmeta, in zelo vesel bi bil, če bo knjiga zanimiva tudi za inteligenrne srednješolce, ki imajo radi abstraktne ideje in teoretske argumente – če jo bo kdo izmed njih vzel v roko." *avtor*

"V knjižici predstavi avtor devet filozofskeih vprašanj in spodbuja bralce k iskanju rešitev. Je primer drugačnega načina učenja in poučevanja filozofije. Pouk filozofije ni samo povzemanje misli posameznih filozofov, temveč se kaže kot posebna dejavnost, ki naj omogoča kritično reflektiranje vsakdanjih problemov." *Bojan Borstner*

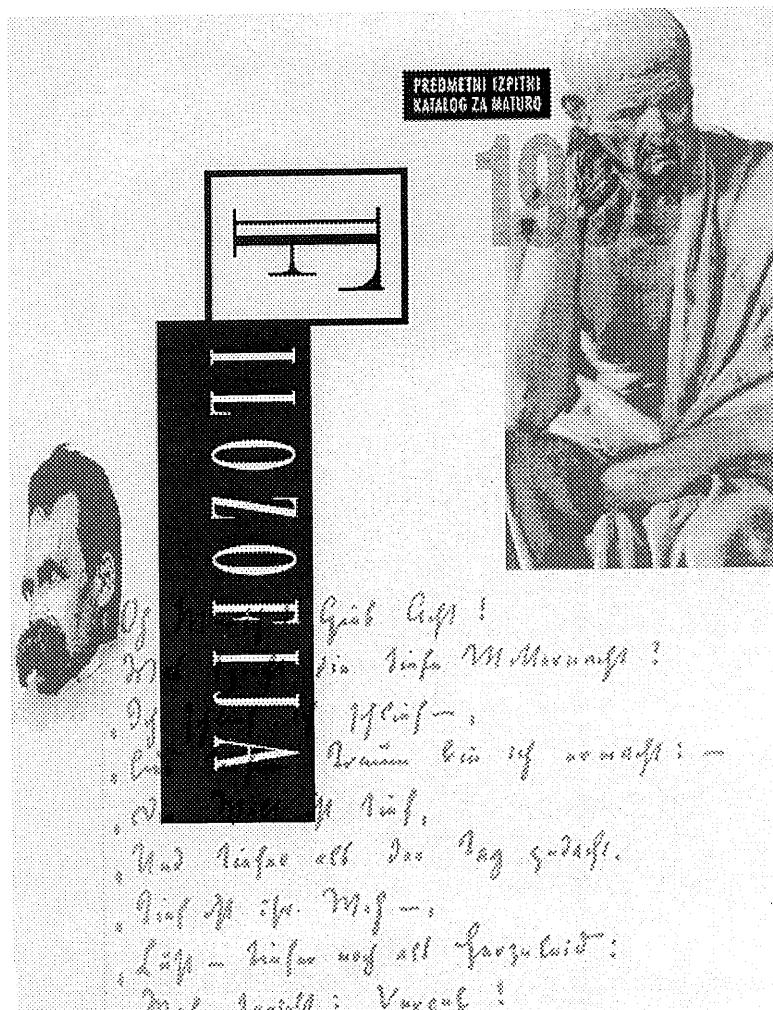
Knjigo je izdal Državni izpitni center, da spodbudi zanimanje za filozofijo med dijaki in drugačen pouk filozofije.

Knjižico lahko naročite na Državnem izpititem centru, Podmilščakova 25, 1000 Ljubljana, telefon 061/1311327, faks 061/3327068. Stane 1270 SIT. Pošljemo Vam jo po pošti po povzetju.

Thomas Nagel

# za kaj sploh gre?

Zelo  
kratek  
uvod  
v filozofijo



Predmetni izpitni katalog za maturo 1998 za filozofijo

lahko naročite na Državnem izpitnem centru,

Podmilščakova 25, 1000 Ljubljana,

telefon 061/1311327, faks 061/327068.

Stane 680 SIT.

Pošljemo Vam ga po pošti po povzetju.