Vsebina

UVODNIK 2

FILOZOFIJA JE ... 4

PRAVIČNOST

Marjan Šimenc: Uvod 5

Anton Jamnik: Moralna teorija Johna Rawlsa 8

Michael Anderer: John Rawls 10

John Rawls: Vloga pravičnosti 13

Michael Walzer: Kompleksna enakost 16

NIETZSCHE

Ivan Urbančič: Problem morale kot problem človeka 25

FILOZOFIJA IN LITERATURA

Alenka Hladnik: Pot do abstraktnega 35

Oliver Sacks: Mož, ki je zamenjal ženo za klobuk 38

RESNICA

Thomas Zoglauer: Resnica - leksikografski pregled 44

DIALOGI

Bojan Borstner: Dialogi 50

REFLEKSIJE O POUKU

Antonija Verovnik: Drugačno poučevanje filozofije 56

Primož Vresnik: Zapeljati v filozofijo (I) 58

Antonija Verovnik, Alenka Hladnik: Diskusija o seminarski nalogi 60

PREVOD

Miguel E. Orellana Benado: Leibnizevi mlini: monizmi, dualizmi in problem duh-telo 67

MATURA 1997

Marjan Šimenc: Na kratko o maturi 1997 77

RAZSIKOVALNE NALOGE

Antonija Verovnik, Alenka Hladnik: Predstavitev raziskovalnih nalog 84

Marko Štempihar: Heglova absolutna religija (Odlomek). O (mojem) študiju Hegla 85

RECENZIJA

Edin Saračević: Vita activa (Hannah Arendt) 89

POROČILA

Antonija Verovnik, Alenka Hladnik: Jesenski srečanji ljubljanske in mariborske študijske skupine 91

Edin Saračević: Seminar Priprava na maturo 92

Vilko Domajnko, Jani Kovačič: O taborih 1997 92

Marjan Šimenc: Kongres Aipph 95

Alenka Hladnik: Tiskovna konferenca ob izidu Analize 96

OBVESTILA 97

Uvodnik

V prejšnji številki smo z besedili o pojmu ideja uvedli v revijo novo rubriko. Njen namen ni samo nadoknaditi primanjkljaje, ki se pokažejo vselej, ko iščemo gradivo za delo v razredu, temveč tudi opozarjati na dejstvo, da pojme v filozofiji ni mogoče preprosto definirati. Brž ko si jih namreč pogledamo od blizu, se izkaže, da v sebi skrivajo vrsto problemov, ki jih zgoščene opredelitve v definicijah pogosto samo prikrijejo. Tokrat je tema pravičnost. Če smo v prejšnji številki *Filozofije na maturi* izbrali idejo spričo različnih, celo nasprotnih pomenov, kakršne dobi pri različnih avtorjih pojem, ki se zdi sprva preprost in enoznačen, se s pravičnostjo ukvarjamo predvsem zaradi velikega primanjkljaja, ki se pokaže pri maturi ob temi posameznik in skupnost. Na tem področju smo preprosto nebogljeni, prav pa je, da začnemo s pojmom pravičnosti, ki je vse od Platonove *Države* in Aristotelove *Nikomahove etike* temeljni filozofski pojem, od Johna Rawlsa naprej pa ta koncept obvladuje razprave iz politične filozofije.

Peter Caldwell je nekoč na seminarju tvegal trditev, da so filozofska vprašanja tista, na katera ni mogoče odgovoriti z empiričnim raziskovanjem. Ta trditev se nam je takrat zdela vsaj sumljiva, danes pa se včasih zdi tako samoumevna, da je prav, da si jo ogledamo v jasni in razločni obliki, ki je lahko izhodišče za vnovični premislek, in temu je namenjena rubrika *Filozofija je*.

Poleg pravičnosti je še veliko primanjkljajev, ki jih zasledimo pri maturi, in počasi poskušamo odpraviti vsaj največje. Z uvodi v filozofska besedila smo doslej pokrili Heideggra, Kanta, v tej številki pa še del Nietzschejeve *H genealogiji morale* izpod peresa dr. Urbančiča (ta je sicer obljubil tudi nadaljevanje). Resnica bi si nedvomno zaslužila tematsko obdelavo, a za prvo silo naj zadostuje leksikografski pregled teorij resnice. Pri maturi se je namreč izkazalo, kot je v svojem poročilu opozoril mag. Šimenc, da "kandidati obravnavajo pojem resnice kot samoumeven, in se zdi, da niti ne poznajo njegovih različnih pojmovanj". V novi rubriki *Refleksije o pouku* se neposredno na maturitetni izpit nanaša tudi "elektronska" diskusija profesoric Antonije Verovnik in Alenke Hladnik o seminarski nalogi, prva pa je prispevala za to številko tudi razmišljanje o spremenjenem načinu poučevanja zaradi zahtev mature. Sodelavcem naše revije se je s prispevkom o zapeljevanju v filozofijo v tej rubriki pridružil prof. Primož Vresnik. Dialogi dr. Borstnerja na temo filozofija, vednost, argumentacija, Bog, verjetje pa bodo morda spodbudili še koga k pisanju v tem slogu, saj gre za odlično vajo v mišljenju.

Kadar dijake pri uvodnih urah, potem ko jim pojasnimo, da je čudenje eden virov filozofiranja, povprašamo, kaj bi jih začudilo, praviloma najprej pomislijo na presenetljivo, nepričakovano in nenavadno. Prav takšna je zgodba o dr. P.-ju angleškega nevrologa dr. Oliverja Sacksa, ki jo objavljamo v rubriki *Filozofija in literatura* in je dodatek k Borgesovemu "Funesu z dobrim spominom" iz lanske tretje številke, obe pa prispevata k pojasnjevanju pojma abstraktno.

Prevod članka španskega filozofa postane jasnejši, če povemo, da je bil Miguel E. Orellana Benado dolga leta glavni ocenjevalec za filozofijo na mednarodni maturi. Argumentativna koncepcija filozofije je tako, če stvar nekoliko zapletemo, predstavitev filozofije, na kateri

temelji program poučevanja predmeta filozofija v mednarodni maturi.

Na letošnjem državnem *Gibanju znanost mladini* je sodelovalo šest raziskovalnih nalog iz filozofije, torej je naša pobuda, da bi se dijaki odločili za razširitev ali poglobitev svojih seminarskih nalog v raziskovalne, uspela. Spodobi se torej, da objavimo skupaj s čestitkami odlomke iz najboljše naloge Marka Štempiharja in kot dodatek njegovo razmišljanje o branju Hegla, čestitke pa veljalo tudi drugim sodelujočim in njihovim mentorjem.

Za to številko se je nabralo kar nekaj poročil: npr. o sestankih študijskih skupin, filozofskih taborih, o seminarju, ki ga je vodil g. Malcolm Davis itd. V obvestilih pa še nekaj kratkih notic, ki bi utegnile biti zanimive.

Uredništvo

Pri tej številki so sodelovali:

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

Alenka Hladnik, profesorica filozofije na Gimnaziji Rudolf Maister Kamnik

dr. Anton Jamnik, asistent na Teološki fakulteti

Vilko Domanjko, profesor matematike na Gimnaziji Bežigrad

Jani Kovačič, profesor filozofije na Gimnaziji Bežigrad

Edin Saračević, profesor filozofije na Gimnaziji Vič

mag. Marjan šimenc, raziskovalec na Pedagoškem inštitutu in glavni ocenjevalec

Marko Štempihar, študent prvega letnika filozofije na FF v Ljubljani

dr. Ivan Urbančič, filozof

Antonija Verovnik, profesorica filozofije na Gimnaziji Ravne na Koroškem

Primož Vresnik, profesor filozofije na Gimnaziji Šentvid

Filozofija je ...

BRYAN MAGEE: Pri iskanju vednosti ljudje običajno zastavljajo dve vrsti vprašanj. Prva so vprašanja o svetu – vseskozi želimo gospodovati svojemu okolju, oziroma če hočete, ga zgolj spoznati. Nanja lahko odgovorimo samo tako, da se ozremo v svet: z raziskovanjem, opazovanjem, preverjanjem, eksperimentiranjem itd. Taka vprašanja so dejstvena – filozofi bi rekli empirična, kar pomeni, da so povezana z izkustvom. Druga vrsta spraševanja je abstraktna oziroma formalna – na primer v matematiki in logiki ali v igrah ali grboslovju. Vprašanja se nanašajo na odnose med entitetami v formalnem sistemu, zato nanja ne moremo odgovoriti tako, da pogledamo v svet. A s tem nikakor ne pravim, da so daleč stran od našega vsakdanjega izkustva. Formalni sistem, po katerem celo zelo pogosto posegamo v vsakdanjem življenju, je aritmetika. Uporabljamo jo dobesedno vsak dan, ko štejemo stvari, gledamo na uro, menjamo denar in tako naprej: abstraktni sistem je lahko neverjetno koristen in pomemben v našem praktičnem življenju.

Obstajata torej dva velika razreda vprašanj, na katera znamo uspešno odgovarjati: empirična, pri katerih gre za obravnavanje dejstev, in formalna, pri katerih gre za povezovanje stvari v formalnem sistemu. Skoraj vsa vprašanja, in potemtakem skoraj vsa vednost, spadajo v eno od omenjenih dveh košar. Filozofska vprašanja pa ne: skoraj bi lahko rekli, da je njihov značilni znak ne spadati v nobeno od njiju. Na vprašanje Kaj je prav? ne moremo odgovoriti ne s pogledom skozi okno ne s preiskovanjem notranje skladnosti formalnega sistema. Torej ne vemo, kako odgovoriti nanj. Žgoče vprašanje, brez jasnega vedenja, kako poiskati odgovor, to je točka, kjer se začne filozofija.

Bryan Magee: *Dialogues with Philosophers*, OUP, London 1986, str. 11 (Bryan Magee v pogovoru z Isaiahom Berlinom). Prevedel M. Šimenc.

Pravičnost

Marjan Šimenc

Uvod

Pravičnost je eden od konceptov, s katerim se filozofija najbolj približa vsakdanjemu življenju. Kot pokaže Thomas Nagel v *Za kaj sploh gre*, imamo vsi dovolj močan občutek za to, kaj je prav in kaj ni, za pravično in nepravično. Pojem substance je navadno treba dijakom na novo predstaviti, pri pravičnosti pa ni tako; težave se seveda začnejo, ko poskušajo svoje intuicije o tem, kaj je pravično (in zlasti o tem, kaj táko ni), jasno izraziti. Kar seveda ne preseneča, saj že od Sokrata vemo, da so vprašanja, ki se začnejo s "Kaj je ...", silno zoprna.

Na težave pa ob tej temi ne zadenejo le dijaki. Po SSKJ, ki zajame vednost, vsebovano v jeziku, je pravičen tisti, ki ravna v skladu z normami in priznanimi načeli, pravičnost pa je lastnost pravičnega. Sodobne feministične teoretičarke govorijo o etiki pravičnosti, ki zanemarja tiste ravni moralnega izkustva, povezane s sočutjem in simpatijo. Vendar pa pravičnost ni samo lastnost posameznikov in njihovih dejanj, temveč tudi političnih ureditev. Zato se nam ob obravnavi te teme zgodi, da nam enotna snov razpade na dva dela, na etiko in politično filozofijo, in ne vemo, kje pravzaprav začeti. V nadaljevanju namesto odgovora na to vprašanje ponujamo besedila štirih avtorjev, ki bistveno določajo današnje razmišljanje o pravičnosti.

Prvi veliki teoriji sta Platonova in Aristotelova. V *Državi* Platon naniza in zavrne vrsto opredelitev pravičnosti: "povedati resnico in plačati dolgove"; "delati dobro prijateljem in škodovati sovražnikom"; "to, kar obvezuje, kar koristi, kar prinaša dobiček in prednost, kar je ugodno"; "kar je v interesu močnejšega". Platonova pravičnost je pravičnost na dveh ravneh: v državi in v duši; pri državi in posamezniku gre za isto, namreč za harmonijo različnih delov v dobro celote. Ideal sodelovanja vseh v dobro družbe pa pomeni, da je posameznikov interes drugotnega pomena glede na družbeni interes. V Platonovem univerzumu ima vsak svoje mesto, pravičnost pa pomeni, da ravnajo in so obravnavani v skladu z njim. Pravičnost osebe je, da vsak od treh delov duše opravlja svojo nalogo, pravičnost države pa, da vsak izmed njenih treh delov prav tako opravlja svojo.

Platonova hierarhija družbenih razredov in poudarjanje neenakosti ljudi je sicer v nasprotju z našim občutkom za splošno enakost, opozarja pa nas, da egalitarizem ni naravno stanje niti samoumevno prepričanje, ki so ga vselej vsi sprejemali, zato ga je treba vedno znova odkrivati in na novo utemeljevati.

Za Aristotela in za Platona imajo ljudje različne vloge in obravnavati neenake enako je prav tako nepravično, kot če obravnavamo enake neenako. Zato bi se jima zdelo prepričanje, da je treba otroke in tujce obravnavati tako kot državljane, preprosto nesmiselno. Vendar sta v marsičem utemeljila sodoben pogled na pravičnost. Ideja, da je treba enake obravnavati enako, je del našega občutka pravičnosti. Razlika je v naslednjem: mi smo prepričani, da smo vsi ljudje enaki. Aristotel pravičnost, eno ključnih vrlin, razčleni (v peti knjigi *Nikomahove etike*) na splošno in posebno, posebno pa naprej na korektivno in distributivno. V splošnem pravičnost vključuje vse navade in lastnosti dobrega državljana, v posebnem pomenu pa

je pravičnost le ena od vrlin. Tudi sama se deli na dvoje: na razdeljujočo (distributivno) pravičnost (dianemetikon dikaion), ki deluje v družbi in pošteno razdeli dobrine ("Krivičen je, kdor si prisvaja več, kot mu gre."). Druga je izravnavajoča, korektivna pravičnost (diorthotikon dikaion), ki deluje med dvema strankama in ohranja ali ponovno vzpostavi ravnovesje - ki popravlja prizadejane krivice. Obe pa lahko danes razumemo kot odgovor na vprašanje: Kaj si zaslužimo?

V nasprotju z Grki je izhodišče modernih teorij pravičnosti - če zanemarimo britanske empiriste, ki jih zanima zadovoljitev kar največ državljanov - enakost vseh z vsemi. Velika večina sodobnih pogledov na pravičnost se opira na pojmovanje, ki ga je razvil John Rawls v *Teoriji pravičnosti* (1971). To teorijo v nadaljevanju dovolj podrobno predstavljamo. Nanj se opira tudi Michael Walzer v vplivnem delu *Sfere pravičnosti* (1983). Walzerja zanima zlasti proces, v katerem vsaka skupnost oblikuje svoje razumevanje tega, kaj je pravičnost in kaj je dobro življenje. Ob nerelativističnem minimalnem jedru (v vsaki skupnosti imajo denimo suženjstvo, genocid in krutost za nepravične) se pravičnost vendarle razlikuje od skupnosti do skupnosti. V kompleksni moderni družbi, pravi nekje James Donald, ko komentira Walzerja, ideja preproste enakosti, po kateri vsi dobijo isto količino iste stvari, ni ne uresničljiva ne zaželena. Heterogena družba različnih ljudi zahteva kompleksno enakost: različne dobrine se razdeljuje v skladu z različnimi merili, ki ustrezajo raznolikosti dobrin, njihovemu socialnemu pomenu in heterogenosti njihovih prejemnikov. Pravičnost tako zahteva upoštevanje različnih sfer družbe, predvsem pa senzibilnost do drugih in odgovornost do njih.

Še pripomba o dostopnih slovenskih prevodih. Platonova *Država* (zlasti prvi dve knjigi) odpre tako rekoč vsa bistvena vprašanja. (Mimogrede: Platonovega vladarja je pri obravnavi teme posameznik in skupnost zanimivo primerjati z Machiavellijevim.) V Aristotelovi *Nikomahovi etiki* je pomembna zlasti peta knjiga. Za razpravo o odnosu med pravičnostjo in zakonom, legalnostjo in legitimnostjo (če uporabimo sodoben besednjak), je dobrodošla Sofoklejeva *Antigona* (zlasti pojem nenapisani zakoni). V slovenskem prevodu je dostopna *Družbena pogodba (*CZ 1960), v kateri Rousseau trdi: "Kar je dobro in v skladu z redom, je tako po naravi stvari in neodvisno od človeških konvencij. Vsa pravičnost prihaja od Boga, on je njen edini vir; toda če bi jo znali prejemati od tako visoko, ne bi potrebovali ne vlade ne zakonov." Pri vprašanju pravične družbene ureditve je skoraj nepogrešljiv danes zanemarjeni Marx, denimo *Nemška ideologija*. Zelo koristne se presenetljivo izkažejo tudi Pascalove *Misli* (prevod Janeza Zupeta ima dodano stvarno kazalo, ki vsebuje tudi geslo pravičnost). Za primer si poglejmo misel z zaporedno številko 326. "Nevarno je govoriti ljudem, da zakoni niso pravični, saj se jih držijo le zato, ker jih imajo za pravične. Zato jim je obenem treba povedati, da se jih je treba držati že zato, ker so zakoni, kakor se moramo pokoravati predstojnikom: ne zato, ker so pravični, ampak ker so predstojniki. Na ta način je moč preprečiti vsako upiranje, če se da ljudi prepričati o tem, in v tem je dejansko bistvo pravice." (Mohorjeva družba, Celje 1986)

Platon

"Torej poslušaj, ali imam prav!" sem rekel. "To, ker smo v začetku postavili kot nujen temelj za državo, ali vsaj približno to, je pravičnost. Postavili smo zahtevo in jo večkrat ponovili, kakor se boš spominjal, naj vsak posameznik v državi opravlja samo eno nalogo, namreč tisto, ki najbolj ustreza njegovi naravi. (...) Od mnogih smo slišali in tudi sami večkrat rekli, da je pravičnost v tem, da vsakdo opravlja svojo nalogo in se ne vmešava v vse mogoče stvari, ali ne."

"Tako je."

"Ali v resnici, dragi prijatelj, je po vsem videzu pravičnost v tem, da na neki določen način opravljamo svojo nalogo. Ali veš, iz česa to sklepam?"

"Ne, povej mi!"

"Od vseh lastnosti države, izmed katerih smo obravnavali preudarnost, pogum in modrost, preostaja še ena, namreč tista, ki tem daje moč, da se razvijejo in potem ostanejo nespremenjene. dokler je sama v njih. Rekli pa smo, da je ravno pravičnost tista lastnost, ki še preostaja, potem ko smo odkrili prve tri."

"Tako je." (...)

"Če skuša tesar opravljati čevljarjevo delo in narobe, če zamenjata orodje in položaj ali če skuša eden opravljati delo obeh in če tudi drugi zamenjajo svoje poklicno delo - kaj misliš: bi to državi zelo škodovalo?"

"Ne preveč."

"Toda če človek, ki je po svoji naravi obrtnik ali trgovec, obogati in razširi svoje posle ali če se uveljavi s telesno močjo ali podobnim in zato zahteva, da ga sprejmejo v stan bojevnikov, in dalje, če se hoče bojevnik povzpeti v stan vladarjev ali čuvarjev, ne da bi to zaslužil, ali če hočejo ti stanovi deliti drug z drugim svoja orodja in svoje položaje ali pa če hoče eden opravljati hkrati naloge vseh drugih - potem sta, kajne, taka zmeda med stanovi in taka mnogostranska zaposlitev gotovo poguba za državo?"

"Tako je." (...)

"Narobe pa lahko rečemo: če vsi stanovi - obrtniki, pomočniki in čuvarji - ostanejo pri svojem delu, potem je to pravičnost, potem je država pravična. (...) Država se nam je zdela pravična, ker vsak od treh stanov, ki v njej žive, opravlja svojo nalogo. Preudarna, pogumna in modra pa zaradi drugih lastnosti in sposobnosti teh treh vrst ljudi."

Država 4, 10-11. Prevedel Jože Košar.

Anton Jamnik

Moralna teorija Johna Rawlsa

John Rawls se je rodil leta 1921 v ZDA. Velja za enega največjih filozofov na področju moralne teorije in zmernega liberalnega teoretika danes. Po končanem študiju na Princetonu je predaval na Cornellu in Harvardu. Zaslovel je s svojim delom *Theory of Justice*, ki je izšlo leta 1971, katerega glavna ideja je pravičnost kot poštenost, oziroma oblikovanje takšne družbe, kjer bo zagotovljena socialna varnost vsakega posameznika. Zaradi vseh teh poudarkov velja Rawlsov liberalizem za zmernega. Pri oblikovanju svoje moralne teorije se v veliki meri nasloni na Kanta, na tradicijo družbene pogodbe in nasproti utilitaristični morali (teleološki) postavlja deontološko. Dolgo obdobje je prevladoval utilitarizem, ki moralnost nekega ravnanja oziroma pravila za njegovo izvršitev izpelje iz cilja tega dejanja. Tej tako imenovani teleološki etiki Rawls postavlja alternativo s svojo deontološko etiko. Nekatera pravila so obvezna, to je treba storiti, ker je tako prav, ne pa zaradi učinkov dejanja. Osnova za takšno teorijo je kantovski konstruktivizem in poudarek na avtonomnem, enakopravnem in racionalnem subjektu. Vsi ti elementi naredijo njegovo teorijo zelo zanimivo, saj na novo odpre celo vrsto vprašanj, ki so bila že nekoliko pozabljena. Po *Teoriji pravičnosti* je Rawls objavil več razprav, odgovorov itd., vsa ta so na neki način povzeta v njegovem zadnjem delu *Political Liberalism*, ki je izšlo leta 1993.

Pri etiki se Rawls posveča predvsem družbeni etiki oziroma kako na podlagi pravičnosti kot poštenosti utemeljiti neke družbene odnose. Bistvo družbene pravičnosti so osnovne dobrine, ki so temeljnega pomena za uresničitev življenjskega načrta prav vsakogar: svoboda, enakost možnosti, dohodki, bogastvo itd. Jedro pravičnosti je predvsem moralna enakopravnost vseh ljudi, ob tem pa se seveda ni nikoli mogoče popolnoma izogniti neenakostim na drugih področjih (npr. materialni ravni, naravne danosti itd). Načela pravičnosti,[1] ki sta bila sprejeta v izhodiščnem položaju[2] in sta temelj pravičnosti kot poštenosti, se glasita:

Prvo načelo

Vsak človek mora imeti enako pravico do najširšega skupnega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki so kompatibilne s podobnim sistemom svoboščin za vse.

Drugo načelo

Družbene in ekonomske neenakosti morajo biti urejene tako, da so:

- kar najbolj koristne za tiste, ki so najbolj zapostavljeni, skladne z načelom pravične varnosti;
- vezane na dolžnosti in mesta, ki so ob pogojih poštene enakosti možnosti odprta vsem.

[1] Osnovna principa bi bilo glede na osnovne družbene dobrine mogoče razdeliti na tri principe:

Princip čim večje enakosti svobode (svoboščine: ekonomske, osebne, intelektualne in politične)

Princip poštene enakopravnosti možnosti (možnost doseči želeni položaj)

Princip razlike (dohodek in blagostanje)

Prim. A. Brown, *Modern moral Philosophy*, Penguin books, London 1990, 58.

[2] Da bi imeli nazorno predstavo o enakovrednosti ljudi in življenjskih izbir nas Rawls poziva, da se vživimo v situacijo, v kateri bi lahko izbirali družbo, kjer bi se rodili, ne da bi v trenutku izbire vedeli, kakšne bodo naše sposobnosti, želje in interesi. S tem se rešimo partikularne perspektive in se postavimo v položaj, v katerem so različne možnosti ljudi predstavljene kot naše lastne. To situacijo Rawls imenuje izhodiščni položaj. V izhodiščnem položaju partnerji veliko vedo o ljudeh nasploh, a nič o sebi. Od tega, kakšni bodo, ko se bodo znašli v družbi, ki so jo izbrali, jih ločuje tančica nevednosti, ki zagotavlja pogoje poštenosti pri izbiri principov.

Prvo prednostno pravilo (prioriteta svobode)

Načela pravičnosti morajo biti urejena po leksičnem redu in zato je mogoče omejiti svobodo samo zaradi svobode.

Gre za dva primera:

- pri manj razširjeni svobodi se mora z njo utrditi celoten sistem, ki mu pripada ta svoboda;
- manj kot enaka svoboda mora biti sprejemljiva tudi za tiste z manj svobode.

Drugo prednostno pravilo (pravičnost ima prednost pred učinkovitostjo in blaginjo)

Drugo načelo pravičnosti je leksično pred načelom učinkovitosti in načelom največje skupne koristi; poštena enakost možnosti je pred načelom razlike.

Tudi tu gre za dva primera:

- neenakost možnosti mora povečati stopnjo možnosti tistim z manjšo možnostjo;
- prekomerna stopnja prihrankov mora na tehtnici lajšati breme tistih, ki nosijo njegovo breme."[3]

V drugem načelu se skriva socialna razsežnost Rawlsove teorije, torej jo lahko prištevamo med zmerne znotraj različnih liberalističnih poskusov oblikovanja etične teorije. Prvo načelo poudarja človekovo svobodo, drugo pa odpravlja problem neenakosti in zlasti naglasi pomen poštene enakosti možnosti in seveda položaj tistih, ki so najbolj zapostavljeni. S prednostnim pravilom poskuša onemogočiti konflikte pri uresničevanju osnovnih načel. Tako je na prvem mestu svoboda, ki se jo lahko omeji samo zaradi svobode same; nato sledi načelo pravičnosti pred načelom največje skupne koristi.

Zelo očitno je torej, da Rawls s takšno teorijo pravičnosti nasprotuje utilitarističnemu računu skupne koristi. Pomemben je vsak človek, je enakopraven in se ga nikakor ne sme žrtvovati za neko skupno dobro utilitarizma, pri katerem je človek zelo zapostavljen. Rawlsova načela so izredno zanimiva, že skoraj platonsko univerzalna in široko uporabna. Zato so sprožila številne razprave, interpretacije, ugovore in pomisleke. Rawlsova posebnost je, da je našel zares izvirno pot, metodo, da je prikazal svoje stališče. Zdi se, da izhaja iz nekega apriornega moralnega vedenja, mogli bi celo reči iz določenih vrednot (npr. poštenosti), ko opiše svoj izhodiščni položaj, v katerem so izbrana načela pravičnosti kot poštenosti. Poudarjeni so pogoji izbire, poštenost, ki jo omogoča tančica nevednosti, in vse druge okoliščine v tem položaju. Izhodiščni položaj ima torej predvsem hevristično vlogo.

Rawlsova izvirnost je torej predvsem v povabilu, da se vživimo v položaj, v katerem bi lahko izbirali družbo, kjer bi se rodili, ne da bi v trenutku izbire vedeli, kakšne bodo naše sposobnosti, želje in interesi. Tako se osvobajamo partikularne perspektive in stopamo v položaj, v katerem so različne možnosti ljudi predstavljene kot naše lastne. V izhodiščnem položaju veliko vemo o ljudeh na splošno, poznamo osnovne zakonitosti življenja v družbi, toda nič ne vemo o svoji vlogi, kje in kdaj se bomo rodili, kakšen bo naš položaj, saj nam to vedenje preprečuje tančica nevednosti. In zdaj se postavlja vprašanje: kakšno družbo naj človek izbere pod tančico nevednosti, upoštevajoč racionalni sebični interes? Rawls priporoča preračunljivost in zelo previdno načelo izbire: izbirajte tako, da boste zaščiteni in boste tudi v najslabšem dobili kar največ. Povedano na kratko, maksimirajte svojo najmanjšo možnost. Vsa načela so izbrana na tej osnovi: razumnik bo za tančico nevednosti že zaradi sebičnega strahu izbral takšna načela, da bo čim bolj zavaroval svoj položaj.

[3] J. Rawls, *Theory of Justice*, Belknap - Harvard University Press, Cambridge, Ma. 1971, 302.

Posamezniki so kot razumska bitja v refleksivnem ravnotežju, v katerem izberejo načela. Prenos načel v prakso pa sloni na pravilnem postopku, spoštovanju načel in prednostnih pravil, in če je vse to upoštevano, po Rawlsu lahko govorimo o pravični družbi oziroma o moralnem ravnanju posameznika. Na mesto obče veljavnih vrednot je tako postavljena obče veljavna procedura. Ni toliko pomembno, za kaj si kdo prizadeva, ampak kako si prizadeva. Ta red ima svoje najvišje pravilo: zagotoviti vsakomur kar največji prostor svobode, v katerem si bo lahko nemoteno sam in poljubno postavljal svoje cilje in vrednote. V ospredju niso več skupni cilji, ampak pravila odnosov, da bo lahko vsak imel in dosegal svoje cilje.

Med liberalnimi teorijami velja Rawlsova za zmerno, saj daje velik poudarek stabilnosti družbe, njegovi partnerji v "izhodiščnem položaju" so po svoje bolj konservativni kot liberalni, saj se raje prepustijo skrbni preračunljivosti kot liberalnemu tveganju. Zdi se, da hoče Rawls v ameriški družbi, v kateri je vse več relativizma in pluralizma, postaviti trdne temelje, ki bi omogočali njeno stabilnost. Prav zato tako močno poudari pomen osnovne družbene sestave in končno tudi oblasti, ki mora zagotavljati osnovne danosti za pravično družbo. Njegova reinterpretacija družbene pogodbe, ki je osnova za utemeljitev pravičnosti na podlagi poštenosti, je vrnitev k tradiciji; v njej nasproti sodobnemu relativizmu išče vrednote, ki jih sicer zakriva Rawlsov pragmatizem in zgolj proceduralna teorija, toda implicitno so vendarle v osnovi njegove moralne teorije.

Michael Anderer

John Rawls

Pred 25 leti je John Rawls dokončal svoje glavno delo *Teorija pravičnosti*. Odkar je bilo objavljeno, se sistematična filozofija države (oziroma politična filozofija) orientira po Rawlsovih argumentih. Rawls je začetnik in osrednja oseba današnje renesanse politične filozofije.

Po anglosaškem pojmovanju uvrščamo Rawlsa znotraj politične filozofije v liberalizem; po nemških merilih pa prav gotovo sodi k politični levici. Sam označuje svojo politično filozofijo za konstruktivistično in pogodbeno (kontraktualistično). Po eni strani je njegov koncept pravičnosti konstruktivističen že zato, ker ni gola eksegeza danega gradiva, temveč konstrukcija. Vendar Rawls, v nasprotju s Kantom, ne deducira kategoričnih pravnih načel, temveč pride do svojih temeljnih načel pravičnosti tako, da jih z najsprejemljivejšo metodo sestavi iz najbolj razširjenih prepričanj: vpraša se, kako bi razumni ljudje uredili svojo družbo v umnih okoliščinah. Pri izdelavi te konstrukcije poseže po idejah tradicije pogodbenih teorij. Tako je njegova teorija tudi izrecno antiutilitaristična.

Uvajanje v svet Rawlsove misli je primerno pričeti z rezultatom njegove konstrukcije (I), nato predstaviti konstrukcijo samo (II) in končno preiti na njeno utemeljitev (III).

I. Rezultat konstrukcije: temeljna načela pravičnosti

Rezultat Rawlsovih premišljevanj ostaja že desetletja presenetljivo stalen. Tvorita ga zlasti dve temeljni načeli pravičnosti, ki se v najnovejši formulaciji glasita:

"1. Vsakdo ima enako pravico do popolnoma primernega sistema enakih temeljnih pravic in svoboščin, ki je za vse združljiv z ustreznim sistemom svoboščin; v tem sistemu je

zagotovljena poštena vrednost enakih političnih, in samo teh, svoboščin.

2. Družbene neenakosti morajo zadostiti dvema pogojema: prvič, povezane morajo biti s funkcijami in položaji, ki so vsem na voljo pod pogojem poštene enakosti možnosti, in drugič, morajo prinašati največ prednosti najšibkejšim članom družbe." (John Rawls, *Political Liberalism*, N.Y. 1993)

Pri tem ima udejanjanje prvega temeljnega načela popolno prednost pred uresničenjem drugega: šele, ko so temeljne svoboščine in pravice zagotovljene vsem, smemo preiti na udejanjanje drugega temeljnega načela.

Rawls je mnenja, da se omenjeni temeljni načeli najbolj ujemata z našimi globoko zakoreninjenimi prepričanji. Temeljna načela dobimo, če si zamislimo, da smo razumni ljudje, ki se morajo pod poštenimi okoliščinami odločiti o temeljnih načelih ureditve pravične družbe. Ta načela tako najbolje ustrezajo uravnovešenemu premisleku razumnih oseb, ki želijo pravično urediti osnovno strukturo družbe. Odločilne so poštene okoliščine, pod katerimi naj bodo izbrana temeljna načela pravičnosti. Kakšen pomen imajo te okoliščine za Rawlsa, je mogoče videti po tem, da imenuje svojo zamisel pravičnosti "pravičnost kot poštenost". Te poštene okoliščine Rawls ilustrira v tako imenovanem "izhodiščnem položaju".

II. Konstrukcija: izhodiščni položaj s tančico nevednosti

Poštene okoliščine za izbiro zamisli pravičnosti so nujne zato, ker drugače na izbiro vplivajo različna popačenja naše dejanskosti. Zato moramo najprej od nepomembnega ločiti tisto, kar je normativno politično pomembno, da bi nato lahko v idealnih okoliščinah izbrali pojmovanje pravičnosti, ki normativno politično pomembno kar najbolje uredi. To se po Rawlsu zgodi najbolje, če si predstavljamo, da ne poznamo ničesar, kar bi bilo za pojmovanje pravičnosti nebistveno. Vse to izgine, slikovito rečeno, za tančico nevednosti. Dostopno ostane samo, kar je pomembno za vsa pojmovanja pravičnosti. Tako si lahko vsak trenutek z lahkoto pomagamo in se prestavimo v položaj, v katerem odločamo o rečeh, pomembnih za vprašanje pravičnosti, ne da bi bili pod vplivom nepomembnosti. Ta položaj Rawls imenuje "izhodiščni položaj".

Izhodiščni položaj konstruira tako, da se za tančico nevednosti dostopne samo temeljne dobrine, ki morajo biti pravično razdeljene. Pojmovanje pravičnosti tvorijo načela o razdelitvi teh dobrin, ki so konstitutivna za temeljno strukturo družbe. Sem sodijo temeljne pravice in svoboščine; svoboda gibanja in svoboda poklica v različnih možnostih; pristojnosti in privilegiji, ki se skladajo z različnimi funkcijami in položaji v temeljni strukturi družbe; dohodki in posest; in končno družbena osnova samospoštovanja. Prestavimo se v izhodiščni položaj, tako da bomo morali premisliti, kako bi temeljne dobrine razdelili po takih načelih.

Vendar pod tančico nevednosti ne vemo ničesar o osebnih ciljih in interesih posameznikov, ne vemo niti, v katero generacijo kdo sodi. Zato govori Rawls o "strankah v izhodiščnem položaju". Lahko bi si celo zamišljali, da stranke v izhodiščnem položaju ne zastopajo posameznikov, temveč generacije ali korporacije. Toda vsekakor moramo izhajati iz njihove enakopravnosti v izhodiščnem položaju. Posledica te enakopravnosti je, da moramo vsa načela, ki jih je mogoče izbrati pod temi okoliščinami, utemeljiti pred vsemi strankami. Če pa si predstavljamo, da stranke v izhodiščnem položaju zastopajo posamezne državljane (kot smo mi), kar je primer pri Rawlsu, morajo biti načela, ki jih je mogoče izbrati v tem položaju, predvsem vsem razložljiva. Biti morajo torej javna. Z najbolje utemeljenimi načeli se morajo vsi strinjati. Zato jih lahko

obravnavamo, kot da smo o njih sklenili pogodbo: za nas so koristna in zavezujoča, kot da bi šlo za vsebino neke idealne pogodbe.

Toda zakaj zastopajo stranke v izhodiščnem položaju posamezne državljane? In zakaj je seznam temeljnih dobrin takšen in ne drugačen? Ravno glede vprašanja, zakaj je nekaj pomembno za pojmovanje pravičnosti, je Rawls spremenil svojo teorijo. Toda te spremembe ne vplivajo na seznam temeljnih dobrin oziroma na vsebino dveh temeljnih načel pravičnosti.

III. Temelj konstrukcije: uravnovešeni premislek

Kdor se danes loti politične filozofije, mora računati, da so že v eni sami družbi zastopana različna moralno-filozofska stališča. Kot pravi Rawls, obstaja pluralizem razumnih teorij dobrega. Za politično filozofijo nastane težava, ker so privrženci različnih razumnih teorij dobrega različnega mnenja o najboljši ureditvi sožitja celotne družbe. Kako je v takih okoliščinah še možna politična filozofija, ki je sprejemljiva za zagovornike vseh teorij dobrega? Rawls je za rešitev tega problema posegel po svoji metodi uravnovešenega premisleka: politični filozofiji moramo poiskati oporne točke, ki so združljive s posameznim prepričanjem, izoblikovanim pod vplivom razumnih teorij dobrega, in še posebno močno zakoreninjena.

V *Teoriji pravičnosti* je bil Rawls še prepričan, da obstaja skupno jedro vseh moralnih stališč, ki ga je mogoče formulirati s šibko, za vse sprejemljivo teorijo dobrega. Obetavna pojmovanja pravičnosti morajo biti osnovana na tej teoriji. Njeno izhodišče pa je seznam temeljnih dobrin, ki so splošno koristna sredstva za udejanjanje posameznih teorij dobrega. Posamezne obširne teorije dobrega so vključevale vse, kar je končno sestavljalo pojmovanje pravičnosti; ta in različne druge teorije dobrega bi se vzajemno podpirale, tako da bi bila pravična družba tudi stabilna.

Medtem je Rawls opustil to razmišljanje: šibke teorije, ki bi bila skupna vsem teorijam dobrega, ni. Obetavna zamisel pravičnosti mora biti nasprotno konstruirana neodvisno od takih teorij. Temeljne pojme mora črpati s političnega področja in se omejiti nanj. Ta zasnutek utemeljitve imenuje Rawls "politični liberalizem". Tako zasnovana družba je lahko stabilna samo, če obstaja obsežno soglasje o njenih temeljnih pojmih in postopkih.

Trije temeljni pojmi političnega liberalizma so: "državljan", "družba" kot sistem socialne kooperacije svobodnih in enakopravnih državljanov in "dobro urejena družba", v kateri delujejo vsi državljani v skladu s temeljnimi načeli pravičnosti in drug o drugem vedo, da delujejo tako. Dobro urejena družba je ideal vseh, ki menijo, da je normativna politična filozofija možna in nujna.

S politično filozofijo bi se bilo nepotrebno ukvarjati, če ne bi mogli delovati v skladu z nekim pojmovanjem pravičnosti. Zato moramo v politični filozofiji zastopati domnevo, da smo zmožni razumeti pojmovanje pravičnosti, ga uporabiti in delovati v skladu z njim. To zmožnost imenuje Rawls občutek za pravičnost in imeli naj bi ga vsi, ki sodelujejo v dobro urejeni družbi. Odtod izhaja pojem enakih državljanov. Če poleg tega upoštevamo pluralizem razumnih teorij dobrega, upoštevamo tudi možnost posameznikov, da razvijejo teorijo dobrega, ji sledijo in jo spremenijo. Dodajmo, da sebe pojmujejo kot tiste, ki znajo od družbe, v kateri z drugimi odgovorno sodelujejo, tudi kaj zahtevati. Na kratko: imajo se za svobodne državljane, ki želijo pravično oblikovati svoje družbeno sodelovanje. Odtod izhaja pojem, ki ga uporablja Rawls, "svobodni in enaki državljani".

Ta pojem bi morali sprejeti vsaj vsi, ki se imajo za demokrate; demokrati se bodo strinjali z Rawlsom, da stranke v prvotnem položaju zastopajo posamezne svobodne in enake državljane, pred katerimi je treba

upravičiti pojmovanja pravičnosti. Samo kar je bistveno za sodelovanje takšnih državljanov, lahko pride na seznam temeljnih dobrin. Če so si demokrati edini o teh političnih temeljnih pojmih, o zastopanju in seznamu temeljnih dobrin, bi morali doseči tudi soglasje, da Rawlsova zamisel o "pravičnosti kot poštenosti" določa primeren način urejanja temeljne strukture demokratične družbe.

Prevedel Mišo Dačić

Information Philosophie, No. 4, 1996/4, str. 36-39.

John Rawls

Vloga pravičnosti

Pravičnost je prva vrlina družbenih institucij, tako kot je resnica vrlina miselnih sistemov. Še tako elegantna in ekonomična teorija mora biti zavrnjena oziroma popravljena, če je neresnična; prav tako morajo biti zakoni in institucije, ne glede na to kako učinkovite ali dobro urejene so, spremenjene ali odpravljene, če so krivične. Na pravičnosti je zasnovana vsakomur lastna osebna nedotakljivost, ki je pomembnejša celo od blaginje družbe kot celote. Zato pravičnost zanika, da je izguba svobode nekaterih dopustna, če je v večje dobro drugih. Ne dopušča, da bi bilo zaradi večjih ugodnosti, ki bi jih bila deležna večina, manjšini vsiljeno odpovedovanje. Zato so za pravično družbo svoboščine, ki izvirajo iz enakopravnosti državljanov, nespremenljive; pravice, ki jih zagotavlja pravičnost, niso predmet političnega barantanja oziroma preračunavanja družbenih interesov. Edino, kar nam dovoljuje, da privolimo v napačno teorijo, je pomanjkanje boljše teorije; oziroma krivico je mogoče trpeti samo, če se tako izognemo še večji krivici. Ker sta resnica in pravičnost prvi vrlini človeške dejavnosti, glede njiju ne sklepamo kompromisov.

Videti je, da te trditve izražajo naše intuitivno prepričanje o primatu pravičnosti. Ta izraz je brez dvoma premočan. Vsekakor želim preučiti, ali so te trditve oziroma druge, njim podobne, smiselne, in če so, kako jih je mogoče utemeljiti. Najprej je nujno razdelati teorijo pravičnosti, s katero bo mogoče razložiti in oceniti te trditve. Naj pričnem z vlogo načel pravičnosti. Privzemimo, zato da opredelimo pojme, da je družba bolj ali manj samozadostna združba ljudi, ki v medsebojnih odnosih priznavajo neka pravila vedenja kot zavezujoča in večinoma delujejo v skladu z njimi. Vzemimo še, da ta pravila določajo sistem sodelovanja, katerega namen je povečati blaginjo njenih članov. Družbo, četudi je

kooperativno podjetje zaradi vzajemne koristi, značilno zaznamujejo nasprotja, pa tudi enakost interesov. Enakost interesov obstaja zato, ker družbeno sodelovanje omogoča vsem boljše življenje, kot bi ga imeli, če bi vsak živel samo od lastnih naporov. Nasprotni interesi obstajajo, ker ljudem ni vseeno, kako se porazdelijo večje ugodnosti, ki so jih ustvarili s sodelovanjem, kajti v prizadevanju za svojimi cilji ima vsakdo raje večji kakor manjši delež. Da bi lahko izbrali med družbenimi ukrepi, ki določajo delitev ugodnosti in za zavarovanje dogovora o primernih delitvenih deležih, potrebujemo vrsto načel. Gre za načela družbene pravičnosti: poskrbijo za določitev pravic in dolžnosti v temeljnih družbenih institucijah ter opredeljujejo primerno porazdelitev ugodnosti in bremen družbenega sodelovanja.

Povejmo, da je družba dobro urejena, ko ni njen edini namen samo povečanje blaginje njenih članov, temveč ko jo tudi učinkovito uravnava obče pojmovanje pravičnosti. To pomeni, da je to družba, v kateri (1) vsakdo sprejema načela pravičnosti in ve, da jih sprejemajo tudi drugi, in (2) v kateri temeljne družbene institucije v obče uresničujejo omenjena načela in je to tudi splošno priznano. Če nekdo postavi pretirane zahteve nekomu drugemu, oba kljub temu priznavata obče stališče, s katerim je mogoče presojati o njunih zahtevah. Če so ljudje zaradi naklonjenosti lastnim interesom drug do drugega nujno nezaupljivi, jim njihov obči občutek za pravičnost omogoča varno skupnost. Med posamezniki z različnimi cilji in nameni ustvarja to pojmovanje pravičnosti vezi državljanskega prijateljstva; občа želja po pravičnosti omejuje prizadevanje za drugimi cilji. Lahko bi dejali, da obče pojmovanje pravičnosti konstituira temeljni značaj dobro urejene človeške družbe.

Današnje družbe so v tem smislu seveda redkokdaj dobro urejene, saj je ponavadi sporno, kaj je pravično in kaj ne. Ljudje ne soglašajo, katera načela naj bi določala temeljne odnose med njimi. Toda kljub temu nesoglasju lahko rečemo, da vsakdo ima neko pojmovanje pravičnosti. To pomeni, da razumejo potrebo po posebnem skupku načel, ki so jih pripravljeni tudi potrditi, za določitev temeljnih pravic in dolžnosti ter tega, kaj je zanje primerna razdelitev ugodnosti ter bremen družbenega sodelovanja. Potemtakem se zdi naravno, da je pojem pravičnosti drugačen od različnih pojmovanj pravičnosti, opredeljuje pa ga vloga, ki je skupna tem različnim skupkom načel oziroma pojmovanjem. Tisti, ki imajo različna pojmovanja pravičnosti, lahko vseeno soglašajo, da so institucije pravične, ko ni samovoljnih razlik med ljudmi pri dodeljevanju temeljnih pravic in dolžnosti in ko predpisi določajo primerno ravnovesje med konkurenčnimi zahtevami po ugodnostih družbenega življenja. S tem opisom pravičnih institucij je mogoče soglašati, ker sta pojma o samovoljni razliki in o primernem ravnovesju, ki sta vključena v zamisel pravičnosti, raztegljiva, da si ju vsakdo razlaga v skladu z načeli pravičnosti, ki jih sam sprejema. Ta načela določajo, katere podobnosti in razlike med ljudmi so relevantne za določanje pravic in dolžnosti, in opredeljujejo, kakšna delitev ugodnosti je primerna. Seveda razlika med pojmom pravičnosti in različnimi zamislimi ne reši nobenega pomembnega vprašanja. Pomaga zgolj ugotoviti vlogo načel družbene pravičnosti.

Vendar neka stopnja soglasja o zamislih pravičnosti ni edini nujni pogoj za človeško skupnost, ki je sposobna preživeti. So še drugi temeljni družbeni problemi, zlasti tisti, ki so povezani s koordinacijo, učinkovitostjo in stabilnostjo. Potemtakem je treba načrte posameznikov uskladiti tako, da je njihova dejavnost medsebojno združljiva in jih je mogoče uresničiti brez upravičenega pričakovanja, da bo nekdo hudo razočaran. Udejanjenje teh načrtov naj bi vodilo k družbenim ciljem tako, da bo zadoščeno

učinkovitosti in pravičnosti. In končno, shema družbenega sodelovanja mora biti trdna: biti mora bolj ali manj spoštovana in treba se je voljno ravnati po temeljnih pravilih; in ob prekrških morajo obstajati sile, ki preprečujejo nadaljnje kršitve in težijo k obnovi ureditve. Očitno je, da se ti trije problemi povezani s pravičnostjo. Če ni neke stopnje soglasja, kaj je pravica in kaj krivica, je vsakomur dosti težje učinkovito uskladiti načrte, da bi zagotovili ohranitev obojestransko ugodne ureditve. Nezaupanje in nezadovoljstvo razjedata vezi vljudnosti, sumničenje in sovražnost zapeljujeta ljudi, da ravnajo na način, ki bi se mu drugače izogibali. Medtem ko je posebna vloga pojmovanj pravičnosti opredelitev temeljnih pravic in dolžnosti ter določitev primernih razdelitvenih deležev, način, kako pojmovanje to doseže, gotovo vpliva na probleme učinkovitosti, koordinacije in stabilnosti. Ne moremo na splošno presojati pojmovanje pravičnosti samo po njegovi distributivni vlogi, pa če je ta še tako koristna pri opredelitvi pojma pravičnosti. Upoštevati moramo njegove širše povezave; četudi ima pravičnost neko prednost, ker je najpomembnejša vrlina institucij, je praviloma še vedno res, da je eno pojmovanje pravičnosti bolj zaželeno od druge, če so njegove širše posledice bolj zaželene. (...)

Za pravične oziroma nepravične lahko označimo zelo različne stvari: ne samo zakone, institucije in socialni sistemi, temveč tudi različne vrste dejanj, vključno z odločitvami, obtožbami in obsodbami. Tudi naravnanosti oseb, njihove dispozicije, pa tudi osebe same lahko označimo za pravične ali nepravične. Toda naša tema je socialna pravičnost. Za nas je primarno področje pravičnosti osnovna struktura družbe, natančneje način, kako velike socialne institucije porazdelijo temeljne pravice in dolžnosti ter določijo razdelitev ugodnosti, ki izhajajo iz družbenega sodelovanja. Z velikimi institucijami mislim na politično ureditev in na osnovne ekonomske in socialne ureditve. Primeri velikih družbenih institucij so denimo pravna zaščita svobode misli in svoboda vesti, tržna ekonomija, zasebna lastnina proizvajalnih sredstev in monogamna družina. Združene v sistem določajo pravice in dolžnosti ljudi ter vplivajo na njihove možnosti v življenju: na to, kaj lahko pričakujejo, da bodo postali, in koliko lahko upajo, da bodo dobro živeli. Ta osnovna struktura je primarna tema pravičnosti, kajti njeni učinki so zelo globoki in prisotni od vsega začetka. Zdi se, da ta struktura vsebuje različne družbene položaje, ljudem, ki ob rojstvu zasedejo različne položaje, pa politični, pa tudi ekonomske in socialne okoliščine določajo različna pričakovanja do življenja. Tako družbene institucije privilegirajo določene izhodiščne pozicije. To so zelo globoke neenakosti. Niso samo povsod prisotne, ampak tudi določajo človekove začetne možnosti v življenju, poleg tega pa jih ni mogoče upravičiti s sklicevanjem na zasluge. Na teh neenakostih v temeljni strukturi vsake družbe, ki so verjetno neizogibne, moramo najprej uporabiti načela socialne pravičnosti. Ta načela uravnavajo izbiro političnih ureditev in glavne elemente ekonomskega in socialnega sistema. Pravičnost socialne ureditve je namreč bistveno odvisna od tega, kako so dodeljene temeljne pravice in dolžnosti, ter od ekonomskih priložnosti in socialnih pogojev v različnih sektorjih družbe.

Prevedla Mišo Dačić in Marjan Šimenc

John Rawls: *Concept of Justice*, Oxford University Press 1973, str. 3-6.

Michael Walzer

Kompleksna enakost

Pluralizem

Distributivna pravičnost je širok pojem, ki potegne celoten svet dobrin v področje filozofske refleksije. Nič ne more biti izpuščeno, nobena oblika našega skupnega življenja ne more uiti natančnemu preiskovanju. Človeška družba je distributivna skupnost. Čeprav ni samo to, pa je pomembno naslednje: združujemo se, da bi si delili, razdeljevali in izmenjavali. Prav tako se združujemo, da bi izdelovali stvari, ki si jih izmenjujemo, delimo in razdeljujemo, toda izdelovanje, delo samo, se med nami porazdeli - z delitvijo dela. Moje mesto v gospodarstvu, moj položaj v politični ureditvi, moj sloves med prijatelji, moje materialno imetje, vse to dobivam od drugih ljudi. Za to, kar imam, lahko rečemo, da imam po pravici ali po krivici, pravično ali nepravično, toda zaradi obsega distribucij in števila udeležencev takšne ocene nikoli niso preproste.

Pojem distributivne pravičnosti ima opraviti z obstojem in delovanjem, pa tudi z imetjem; ravno toliko ima opravka s produkcijo kot s porabo, ravno toliko z identiteto in statusom kot z zemljiščem, kapitalom ali osebnim imetjem. Različne politične ureditve uveljavljajo in različne ideologije opravičujejo različno distribucijo članstva, moči, časti, ceremonialnega ugleda, božje milosti, sorodnosti in ljubezni, znanja, bogastva, fizične varnosti, dela in brezdelja, nagrad in kazni ter še množico ože in bolj materialno mišljenih dobrin: hrane, prebivališča, oblačenja, prevoza, zdravstvene oskrbe in izdelke vseh vrst ter vse nenavadne stvari (slike, redke knjige, poštne znamke), ki jih ljudje zbirajo. Tej mnogoterosti dobrin ustreza mnogoterost distribucijskih postopkov, zastopnikov in meril. Obstajajo preprosti distribucijski sistemi - galeje s sužnji, samostani, sanatoriji, vrtci (čeprav se lahko tudi vsak izmed teh, če ga pogledamo pobliže, izkaže za kompleksnega). Toda nobena človeška družba se ne more izogniti mnogoterosti. Zato moramo dobrine in distribucijo preučevati v različnih časih in krajih.

Ni enega dostopa do sveta distribucijskih ureditev in ideologij. Nikoli ni obstajal neki univerzalen medij menjave. Najbolj običajen vse od zatona menjalnega gospodarstva je bil denar. Staro reklo, ki pravi, da obstajajo stvari, ki jih denar ne more kupiti, ne velja le normativno, temveč tudi dejansko. Kaj bi moralo biti naprodaj in kaj ne, je nekaj, o čemer se morajo ljudje odločati in so tudi se odločali različno. Trg je bil skozi vso zgodovino eden najpomembnejših mehanizmov za distribucijo družbenih dobrin. Vendar pa nikoli ni bil in tudi danes ni vseobsegajoč tovrstni sistem.

Prav tako tudi nikoli ni bilo niti ene točke odločitve, ki bi nadzirala vso distribucijo, niti ene skupine zastopnikov, ki bi odločali. Nobena državna sila ni bila tako vseprežemajoča, da bi uravnavala vzorce deljenja, razdeljevanja in izmenjavanja, po katerih se družba izoblikuje. Stvari uhajajo iz državnega objema. Razvijajo se novi vzorci - družinske mreže, črni trgi, birokratske povezave, tajne politične in religiozne organizacije. Državni uradniki lahko obdavčijo, vpokličejo, dodelijo, uravnavajo, predpišejo, nagradijo, kaznujejo, ne morejo pa zajeti celotnega razpona dobrin ali sami zasesti mesta vseh drugih distribucijskih dejavnikov. Tega ne more storiti tudi nihče drug. Mogoči so sicer tržni prevrati in pokupitev zalog, vendar še nikoli ni bilo popolnoma uspešne distribucijske zarote.

Nikoli tudi ni bilo niti enega merila ali skupine povezanih meril za vse distribucije. Zasluga, sposobnost, rojstvo in kri, prijateljstvo, potreba, svobodna menjava, politična lojalnost, demokratična odločitev: vse je imelo svoje mesto skupaj s še drugim, težje sobiva-

jočim, kar so izzvale med seboj pomešane konkurenčne skupine.

O distributivni pravičnosti najdemo v zgodovini zelo različne ureditve in ideologije. Toda prvi filozofov odziv je, da se mora upreti temu, kar kaže zgodovina, svetu videza, in nato iskati nekakšno temeljno enotnost: kratek popis osnovnih dobrin, ki ga hitro abstrahira na eno samo; eno samo distribucijsko merilo ali medsebojno povezana vrsta meril, filozof sam, vsaj simbolično, stoji na edini točki odločanja. Zagovarjal bom tezo, da je iskanje enosti nerazumevanje bistva distributivne pravičnosti. Vseeno pa se filozofskemu impulzu nekako ni mogoče izogniti. Četudi izberemo pluralizem, kot bom storil sam, ta izbira zahteva koherentno obrambo. Morajo obstajati načela, ki opravičujejo izbiro in ji postavijo meje, saj pluralizem od nas ne zahteva, da odobrimo vsako predlagano distribucijsko merilo ali da sprejmemo vsakogar, ki hoče biti dejavnik. Zamislimo si, da obstaja eno načelo in ena sama legitimna vrsta pluralizma. To bi bil kljub vsemu še pluralizem, ki bi zajemal širok krog distribucij. V nasprotju s tem pa večina filozofov, pišočih o pravičnosti vse od Platona, pravi, da obstaja en in samo en distribucijski sistem, ki ga lahko filozofija upravičeno zaobseže.

Danes se ga običajno opiše kot tisti sistem, ki bi ga racionalni moški in ženske izbrali, če bi se morali odločati nepristransko, ne da bi poznali lastni položaj, ki jim tudi ne bi bilo dovoljeno postavljati partikularističnih zahtev in ki bi se srečali z abstraktnim nizom dobrin.[1] Če bi te omejitve vedenja in zahtevanja primerno oblikovali in če bi dobrine primerno definirali, je verjetno res, da bi izpeljali en sam sklep: racionalni moški in ženske, tako ali drugače omejeni, bi izbrali en in samo en distribucijski sistem. Vendar pa moči takega singularnega sklepa ni lahko izmeriti. Seveda je vprašanje, ali bi ti isti moški in ženske, ko bi se spremenili v navadne ljudi s trdnim prepričanjem o lastni identiteti, z dobrinami v svoji lasti, ujeti v vsakdanje težave, ponovili svojo hipotetično izbiro ali jo vsaj prepoznali za svojo. Problem ni v partikularizmu interesov, za katerega so filozofi vedno predpostavljali, da ga lahko varno, t.j. nekontroverzno, postavijo na stran. Tudi navadni ljudje lahko to storijo zaradi, recimo, javnega interesa. Večji problem je s partikularizmom zgodovine, kulture in članstva. Čeprav so člani politične skupnosti nepristranski, vprašanje, ki se najverjetneje pojavlja v njihovih mislih ni "Kaj bi idealni posamezniki izbrali pod univerzalnimi pogoji take in take vrste?", ampak "Kaj bi si izbrali takšni posamezniki, kot smo mi, ki so situirani tako kot mi, ki so del kulture in so odločeni, da bodo še naprej njen del?" To pa je že vprašanje, ki ga lahko preoblikujemo v "Katere izbire smo v našem skupnem življenju že naredili? Kakšne sporazume si (zares) delimo?".

Pravičnost je človeški konstrukt in dvomim, da jo lahko konstruiramo le na en način. Kakor koli že, začel bom z dvomom - več kot z dvomom - o tej standardni filozofski predpostavki. Vprašanja, ki jih je postavila teorija distributivne pravičnosti, dopuščajo celo vrsto odgovorov in znotraj te je prostor tudi za kulturno raznolikost in politično izbiro. Ne gre samo za izvrševanje nekega načela ali vrste načel v različnih zgodovinskih okvirih. Nihče najbrž ne bo zanikal, da obstaja cela vrsta moralno dovoljenih izvršitev. Pač pa bi rad zagovarjal več kot to, namreč da so sama načela pravičnosti po obliki pluralistična, da bi morali različne družbene dobrine zaradi različnih razlogov in z različnimi postopki dis-

[1] Glej John Rawls: *A Theory of Justice*, Cambridge 1971; Jürgen Habermas: *Kriza legitimacije*; Bruce Ackerman: *Social Justice in the Liberal State*, New Haven 1980.

tribuirati različni dejavniki. Pa tudi, da vse te razlike izvirajo iz različnih pojmovanj družbenih dobrin, kajti to je nujen proizvod zgodovinskega in kulturnega partikularizma.

Teorija dobrin

Teorije distributivne pravičnosti se osredotočajo na socialni proces, ki ga običajno opisujejo takole: *Ljudje distribuirajo dobrine (drugim) ljudem.*

"Distribuirajo" tu pomeni dajo, dodelijo, menjajo itd. Poudarek je na individuih, ki stojijo vsak na svoji strani teh dejanj; ne na proizvajalcih in porabnikih, ampak na distribucijskih dejavnikih in prejemnikih dobrin. Vedno smo zainteresirani sami zase, v tem primeru za svojo posebno in omejeno različico, za nas kot ljudi, ki dajejo in prejemajo. Kakšna je naša narava? Kakšne so naše pravice? Kaj potrebujemo, kaj hočemo in kaj si zaslužimo? Do česa smo upravičeni? Kaj bi sprejeli pod idealnimi okoliščinami? Odgovori na ta vprašanja se spremenijo v distribucijska načela, ki naj bi nadzorovala gibanje dobrin. Dobrine, ki so definirane abstraktno, gredo lahko kamor koli.

Toda gre za preveč poenostavljeno razumevanje tega, kar se dejansko zgodi, in to nas sili k prenagljenim sklepom o človeški naravi in moralnemu delovanju - taki sklepi ne morejo pripeljati do splošnega strinjanja. Predlagam natančnejši in kompleksnejši opis osrednjega procesa: *Ljudje si zamišljajo in ustvarjajo dobrine, ki jih potem distribuirajo med seboj.*

Zamisel in stvaritev sta predhodnica distribucije in jo nadzorujeta. Dobrine se nikoli kar ne pojavijo v rokah distribucijskih zastopnikov, ki počno z njimi, kar se jim zahoče, ali jih razdelijo v skladu z nekim splošnim načelom.[2] Po svojem pomenu oziroma zaradi svojega pomena so odločilen medij družbenih odnosov. Prej kot v rokah, so v človekovih mislih, distribucije pa so zasnovane glede na splošno pojmovanje tega, kaj dobrine so in za kar so. Distribucijske dejavnike omejujejo dobrine, ki jih posedujejo. Skoraj bi lahko rekli, da se same distribuirajo med ljudi: Stvari so v sedlu in jahajo človeštvo.

To so vedno posebne stvari in posebne skupine moških in žensk. Stvari in celo sedlo, seveda, izdelujemo mi. Nočem zanikati pomembnosti človekovega delovanja, hočem le premakniti našo pozornost od distribucije k zamisli in stvaritvi: imenovanju dobrin, dajanju pomena in skupnemu delu. Za pojasnitev in omejitev pluralizma distribucijskih možnosti potrebujemo teorijo dobrin, ki jo za naše potrebe lahko povzamemo v šestih točkah.

1. Vse dobrine, ki zadevajo distribucijsko pravičnost, so družbene. Niso in tudi ne moremo jih vrednotiti idiosinkratično. Ne vem, ali so še kakšne druge vrste dobrin. To vprašanje puščam neodgovorjeno. Nekatere družinske stvari cenimo zaradi zasebnih in sentimentalnih razlogov, toda le v kulturah, kjer je običajno, da se čustva navežejo na takšne stvari. Prelep sončni zahod, vonj sveže pokošene trave, prevzetost nad panoramo mesta - to so nemara zasebno cenjene dobrine, še očitneje pa so to tudi objekti kulturne presoje. Celo nove iznajdbe niso vrednotene v skladu z zamislimi njihovih iznajditeljev, temveč so predmet širšega procesa zamisli in stvaritve. Iz tega pravila so seveda izvzete božje dobrine. V prvem poglavju Geneze lahko preberemo: "Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro." (Gen 1,31) Takšno vrednotenje ne potrebuje soglasja človeštva (ki je lahko negotovo) ali

[2] Robert Nozick razvija podoben argument v *Anarchy, State and Utopia,* New Yoork 1974, str. 149-50, a z radikalno individualističnim sklepom, ki po mojem zgreši družbeni značaj produkcije.

večine moških in žensk ali katere koli skupine mož in žena, ki so se srečali v idealnih razmerah (čeprav bi Adam in Eva v raju temu verjetno pritrdila). Ne morem pa se spomniti še kakšne druge izjeme. Dobrine imajo na svetu skupen pomen, ker sta zamisel in stvaritev družbena procesa. Zato imajo v različnih družbah različne pomene. Isto "stvar" drugače vrednotimo iz različnih razlogov, nekje je cenjena, medtem ko je drugje brez vrednosti. John Stuart Mill se je nekoč pritoževal, da "ljudem ugaja tisto, kar ugaja množici", toda zame je to edini način.[3] Posameznik težko dojame pomen dobrin ali ugotovi razloge, zaradi katerih bi ji ugajale ali pa ne. Ko enkrat ljudem ugaja množično, je tudi za posameznike možno, da se iz tega iztrgajo, da pokažejo na prikrite ali subverzivne pomene in tako merijo na alternativne vrednosti, tudi npr. na notoričnost in ekscentričnost. Lahkotna ekscentričnost je bila nekoč eden od privilegijev aristokracije - to je prav tako družbena dobrina kot vsaka druga.

2. Moški in ženske prevzemajo konkretno identiteto zaradi načina, po katerem snujejo in ustvarjajo ter potem posedujejo in uporabljajo družbene dobrine. "Mejo med mano in mojim," je zapisal William James, "je zelo težko določiti."[4] Distribucij ne moremo razumeti kot dejanj ljudi, ki v mislih ali rokah še nimajo dobrin. V bistvu so že vseskozi v odnosu do cele vrste dobrin, za seboj imajo celo zgodovino medsebojnih odnosov in tudi odnosov z moralnim in materialnim svetom, v katerem živijo. Brez takšne preteklosti, ki se začne z rojstvom, ne bi bili moški in ženske v prepoznavnem smislu in ne bi imeli pojma o tem, kako poteka dajanje, dodeljevanje in menjava dobrin.

3. Vrste primarnih ali osnovnih dobrin, ki bi bila sprejemljiva v vseh moralnih in materialnih svetovih, ni. Če pa bi že bila, bi morala biti zasnovana tako abstraktno, da bi bila skoraj neuporabna v razmišljanju o partikularnih distribucijah. Tudi področje nujnih potreb, bodisi moralnih bodisi telesnih, je zelo obsežno in prednostna razvrstitev je zelo različna. Nujno potrebna dobrina, ena izmed njih je gotovo hrana, ima na različnih mestih različne pomene. Kruh je najpotrebnejši v življenju, je Kristusovo telo, simbol sabata, izraz dobrodošlice itd. Seveda obstaja omejen pomen, v katerem je prvi od naštetih primaren: če bi bilo na svetu dvajset ljudi in ravno dovolj kruha, da se nahrani dvajset ljudi, bi prvenstvo kruha-kot-vira-življenja dalo zadostno distribucijsko načelo. To pa je tudi edina okoliščina, v kateri bi bilo tako, pa še tu ne moremo biti gotovi. Če bi bila religiozna uporaba kruha v nasprotju s prehrambno, če bi npr. bogovi zahtevali, naj se kruh raje speče in sežge, kot pa poje, ni jasno, katera uporaba bi bila primarna. Kako naj potem kruh vključimo v univerzalni seznam? Če preidemo od potreb k priložnostim, moči, ugledu itd., je na vprašanje še teže odgovoriti. V seznam jih lahko uvrstimo le, če jih abstrahiramo od vsakega konkretnega pomena - taki pa so v praksi povsem neuporabni.

4. Vendar pa je ravno pomen dobrin tisti, ki določa njihovo gibanje. Distribucijska merila in razporeditve niso intrinzični dobrine, temveč družbene. Če razumemo, kaj dobrina je, kaj pomeni tistim, ki jim je dobrina, bomo razumeli tudi, kako jo je treba distribuirati, kdo bi jo moral distribuirati in čemu. Vse distribucije so po pravici ali po krivici odvisne od družbenih pomenov dobrin. Očitno je to

[3] John Stuart Mill: *On Liberty*; za antropološko razlago ugajanja ali neugajanja socialnih dobrin glej Mary Douglas in Baron Isherwood: *The World of Goods*, New York 1979.

[4] William James, kot ga citirata C. R. Snyder in Howars Fromkin v *Uniqueness: The Human Pursuit of Difference*, New York 1980, str. 108.

legitimacijsko načelo, a je hkrati tudi kritično.[5] Ko so srednjeveški kristjani obsojali simonijo, so trdili, da pomen neke družbene dobrine, cerkvene službe, izključuje njeno prodajanje in kupovanje. Iz krščanskega razumevanja službe je sledilo - želel bi reči, da je nujno sledilo - da morajo biti uslužbenci izbrani na podlagi znanja in pobožnosti in ne svojega bogastva. So stvari, ki se jih da kupiti, vendar ne te službe. Podobno kakor *simonija* tudi besede *prostitucija* in *podkupovanje* opisujejo prodajanje in kupovanje dobrin, ki, če se strinjamo z določenim razumevanjem njihovega pomena, ne bi smele nikoli biti naprodaj.

5. Družbeni pomeni so po značaju historični. Tako se distribucije, pravične in krivične, sčasoma spreminjajo. Seveda so se nekatere ključne dobrine, ki bi jih lahko imeli za značilne normativne strukture, v času in prostoru ponavljale. Zaradi tega ponavljanja lahko britanski filozof Bernard Williams ugovarja, da jih moramo distribuirati iz "relevantnih razlogov", pri čemer se zdi, da relevanco raje kot z družbenim povezuje z bistvenim pomenom.[6] Misel, da bi morali dobiti službe usposobljeni kandidati - čeprav to ni edino prepričanje glede služb - najdemo v zelo različnih družbah, v katerih sta bila simonija in nepotizem, pod različnimi imeni, mišljena kot grešna ali krivična. (Vendar so velike razlike med pogledi, kakšne vrste položaj ali mesto sta po pravici imenovana "služba".) Kazen so pogosto razumeli kot negativno dobrino za ljudi, ki jim je bilo dosojeno, da so jo zaslužili na podlagi odločitve, ki ni bila politična. (Kaj pa sestavlja sodbo? Kdo lahko razsoja? Kakšna mora biti pravičnost za obsojene moške in ženske? Glede teh vprašanj je veliko nesoglasje.) Ti primeri zahtevajo empirično raziskavo. Ni nobene zgolj intuitivne ali spekulativne procedure za določitev relevantnih razlogov.

6. Ko so pomeni jasni, morajo biti distribucije avtonomne. Vsaka družbena dobrina ali vrsta dobrin vzpostavi distribucijsko področje, znotraj katerega so primerna le določena merila in razporeditve. Denar ni primeren znotraj cerkvenih služb, je vsiljivec od drugod. In pobožnost ni prednost na trgu, kot tega običajno razumemo. Kar koli je naprodaj, mora biti naprodaj pobožnim ljudem in tudi nepobožnim, heretikom in grešnikom (saj drugače verjetno nihče ne bi dosti prodal). Trg je odprt vsem obiskovalcem, medtem ko cerkev ni. Seveda pa družbeni pomeni v nobeni družbi niso popolnoma jasni. Kar se zgodi v enem distribucijskem področju, vpliva na vse druge. Največ, kar lahko iščemo, je relativna avtonomija. Relativna avtonomija pa je, tako kot družbeni pomen, kritično načelo - pravzaprav je, kot bom zagovarjal v tej knjigi, radikalno načelo. Radikalno kljub temu, da ne vodi k enotnemu standardu, po katerem bi morali meriti vse distribucije. Enotnega standarda ni. Vendar pa v vsaki družbi obstajajo standardi (ki so vsaj približno razpoznavni, tudi kadar so sporni) za vsako družbeno dobrino in za vsako distribucijsko področje. Ljudje, ki imajo v rokah moč, pa te standarde pogosto kršijo, uzurpirajo dobrine in si prisvajajo področja. (...)

[5] Ali niso socialni pomeni, kot pravi Marx, nič drugega kot "ideje vladajočega razreda", "vladajoča materialna razmerja, razumljena kot ideje" (*Nemška ideologija)?* Mislim, da nikoli niso to ali samo to, čeprav lahko člani vladajočega razreda in intelektualci, ki jih podpirajo, izkoriščajo in izkrivljajo družbene pomene v lastno korist. Če to naredijo, verjetno naletijo na odpor, ki je (intelektualno) zakoreninjen v teh pomenih. Ljudska kultura je vedno skupna, čeprav ne vedno popolnoma kooperativna, in kompleksna produkcija. Običajno razumevanje posameznih dobrin vključuje principe, procedure in koncepte delovanja, ki jih vladajoči ne bi izbrali, če bi izbirali *prav zdaj* - in tako določa têrmine družbenega kriticizma. Sklicevanje na tisto, kar bom imenoval "notranji" principi, proti uzurpacijam vplivnih moških in žensk, je običajna oblika kritičnega diskurza.

[6] Bernard Williams: *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972,* Cambridge 1973, str. 230-49 ("Ideja pravičnosti"). Ta esej je eno od izhodišč mojega razmišljanja o distributivni pravičnosti. Glej tudi kritiko Williamsovega argumenta (in enega mojih zgodnjih esejev) v Amy Gutmann: *Liberal Equality*, Cambridge 1980, 4. poglavje.

Pravičnost v dvajsetem stoletju

Pravičnost kot nasprotje tiranije govori o najstrašnejših izkušnjah dvajsetega stoletja. Kompleksna enakost je nasprotje totalitarizma: je kar največje razlikovanje v nasprotju z maksimalno koordinacijo. Posebna vrednost kompleksne enakosti za nas tu in zdaj je, da nam razjasni to nasprotje. Kajti enakost ne sme biti cilj naše politike, razen če jo lahko opišemo tako, da nas ščiti pred moderno tiranijo politike, pred prevlado stranke/ države. Osredotočiti se moram torej na to, kako ta zaščita deluje.

Sodobne oblike egalitarne politike izvirajo iz boja proti kapitalizmu in posebni tiraniji denarja. Gotovo je danes v Združenih državah slednje tisto, kar jasno zbuja odpor: prej lastnina/oblast kot le oblast sama. Običajen argument za to je, da je brez lastnine/oblasti oblast sama prenevarna. Državni uradniki, pravijo, bodo postali tirani, kadar koli njihova moč ne bo uravnotežena z močjo denarja. Torej bodo kapitalisti tirani vedno takrat, ko bogastva ne bo uravnotežala močna vlada. Ali, povedano z drugo metaforo iz ameriške politične znanosti, politična moč in bogastvo morata biti v ravnovesju. Ker truma ambicioznih ljudi pritiska na eni strani meje, potrebujemo podobno trumo, ki bo pritiskala na drugi. John Kenneth Galbraith je to metaforo razvil v teorijo "ravnovesja nasprotnih moči".[7] Obstaja tudi drug argument, po katerem je svobodi ustreženo le, če so trume kapitalizma vedno in povsod brez nasprotnika. Ta argument pa ne more držati, ker ni samo enakost, temveč je tudi svoboda tista, ki jo branimo, ko preprečimo veliko (večino) možnih izmenjav. Teorija izravnanih moči prav tako ne drži popolnoma. Meje je seveda treba braniti z obeh strani. Toda problem z lastnino/oblastjo je, da ta že prestopa meje, se polašča področja v politiki. Plutokracija je uveljavljeno dejstvo ne samo, kadar bogati ljudje vladajo državi, temveč tudi, kadar vladajo podjetju in tovarni. Ko se ti dve vrsti vladanja združita, je navadno prva tista, ki služi drugi: druga je najpomembnejša. Tako pokličejo *National Guard*, da bi obvarovala lokalno oblast in dejansko politično bazo lastnikov in menedžerjev.

Kljub temu je tiranija denarja manj zastrašujoča, kot so oblike tiranij, ki izvirajo z druge strani delitve denar/politika. Plutokracija je manj zastrašujoča kot tiranija in odpor je manj nevaren. Glavni vzrok za to razliko je, da lahko denar kupi moč in vpliv, pa tudi službo, izobrazbo, čast itd., brez radikalnega koordiniranja različnih distribucijskih področij in brez kakršnega koli izločanja drugih procesov in dejavnikov. Korumpira distribucije, ne da bi jih preoblikoval, in potem skorumpirane distribucije soobstajajo z legitimnimi kot prostitucija z zakonsko ljubeznijo. Vendar je to še vedno tiranija, ki lahko povzroči krute oblike dominacije. In če je odpor manj junaški, kot je v tiranijah, ni zato še nič manj pomemben.

Odpor bo na neki točki zahteval zgostitev politične moči, ki ustreza osredinjenju plutokratične moči - torej gibanje ali stranko, ki zaseže ali pa vsaj izkoristi državo. Ali bo, potem ko bo plutokracija poražena, država odmrla? Ne, pa naj to revolucionarni voditelji še tako obljubljajo in tudi zaželeno ni. Suverenost je stalna oblika političnega življenja. Odločilno vprašanje, kot vedno, zadeva meje, znotraj katerih suverenost deluje, in to bo odvisno od doktrinalne zavezanosti, politične organiziranosti in praktičnega delovanja uspešnega gibanja ali stranke. To pomeni, da mora gibanje v svoji politiki prepoznati dejansko avtonomnost distribucijskih področij.

[7] John Kenneth Galbraith: *American Capitalism*, Boston 1956, 9. poglavje.

Kampanja proti plutokraciji, ki ne spoštuje celotnega obsega družbenih dobrin in družbenih pomenov, bo najbrž končala v tiraniji. Možne so tudi druge vrste kampanj. Ko spoznajo soočeni z dominacijo denarja, hočejo nekateri deklaracijo distribucijske neodvisnosti. Načelno sta gibanje in država dejavnika neodvisnosti in bosta to tudi zares, če bosta trdno v rokah državljanov, ki bodo spoštovali sami sebe.

Veliko je odvisno od državljanov, od tega, koliko so se sposobni uveljaviti s širokim izborom blaga in koliko so sposobni ohraniti svoj lastni občutek za to, kaj je pomembno. Ne trdim, da ni institucionalnih razporeditev, ki bi olajšale kompleksno enakost (dasi ne more biti tako "preprosto", kot je kastni sistem). Mislim, da je v naši družbi primerna ureditev decentraliziranega demokratičnega socializma: močna država blaginje, ki jo vsaj delno vodijo lokalni in amaterski uslužbenci, omejen trg, odprta in demistificirana mestna uprava, neodvisne javne šole, delitev težkega dela in prostega časa, zaščita religioznega in družinskega življenja, sistem javnega izkazovanja in odvzemanja časti ne glede na sloj ali razred, delavski nadzor nad podjetji in tovarnami, politika strank, gibanj, srečanj in javna debata. Te institucije pa so brez koristi, če v njih ne delujejo ljudje, ki se znotraj njih počutijo kot doma in so jih pripravljeni tudi braniti. Ugovor kompleksni enakosti je lahko, da zahteva gorečo obrambo, ki se začenja že takrat, ko je enakost še v nastajanju. Vendar pa je to tudi ugovor proti svobodi. Večna čuječnost je cena obeh.

Enakost in družbena sprememba

Kompleksna enakost bi bila videti bolj zanesljiva, če bi jo lahko opisali s harmonijo področij namesto z avtonomijo. Vendar so družbeni pomeni in distribucije harmonične le v naslednjem: ko vidimo, zakaj ima neka dobrina neko obliko in je distribuirana na neki način, tudi vidimo, zakaj mora biti druga drugačna. Prav zaradi teh razlik je spopad na meji endemičen. Načela, ki so primerna za različna področja, med seboj niso harmonična, pa tudi načini vodenja in razpoloženje, ki ga ustvarjajo, ne. Sisteme državne blaginje in trge, službe in družine, šole in države vodimo z različnimi načeli in tako je tudi prav. Načela moramo nekako uskladiti znotraj ene kulture, sprejemljiva morajo biti za različne skupnosti ljudi. To pa ne izključuje velikih napetosti in čudnih jukstapozicij. Antični Kitajski je vladal božanski cesar z dednim nasledstvom in meritokratsko birokracijo. Da bi razložili to vrsto koeksistence, je potrebna zelo kompleksna zgodba. Kultura skupnosti je zgodba, ki jo pripovedujejo njeni člani, da bi vsi različni deli njihovega družbenega življenja dobili pomen - pravičnost pa je doktrina, ki te dele razlikuje. V vsaki diferencirani družbi pravičnost pripelje do harmonije le, če najprej ločuje. Dobre ograje naredijo družbo pravično.

Nikoli natančno ne vemo, kam postaviti ograje, saj nimajo neke naravne lokacije. Dobrine, ki jih ograje ločujejo, so artefakti: tako kot so bile narejene, so lahko tudi spremenjene. Meje so izpostavljene premikom v družbenem pomenu in nimamo druge izbire, kot da živimo z nenehnimi prodori in vpadi, s katerimi se ti premiki dogajajo. Ponavadi gre za velike in zelo počasne spremembe kot v zgodbi, ki sem jo opisal v 3. poglavju o zdravljenju duš in teles na srednjeveškem in modernem Zahodu. Toda dejanski popravek meja bo najbrž prišel nenadno, kot se je to zgodilo pri osnovanju narodnega zdravstvenega varstva v Britaniji po drugi svetovni vojni. Eno leto so bili zdravniki strokovnjaki in podjetniki, naslednje leto pa so bili to že strokovnjaki in javni uslužbenci. Lahko sicer napišemo program takšnih revizij, ki bodo osnovane na našem sedanjem razumevanju družbenih dobrin. Lahko tudi nasprotujemo prevladujočim oblikam dominacije, kot sem to storil jaz. Ne moremo pa anticipirati globljih

sprememb ne v zavesti ne v naši lastni skupnosti in seveda tudi ne v kakšni drugi. Družbeni svet bo nekoč videti drugače kot danes in distributivna pravičnost bo imela drugačen značaj, kot ga ima za nas. Večna opreznost še ni zagotovilo večnosti.

Tudi ni verjetno, da bomo mi (ali naši otroci ali vnuki) preživeli spremembe na takšni stopnji, da bi lahko podvomili o razlikovanju in argumentu za kompleksno enakost. Oblike dominance in dominacije ter načini zanikanja enakosti se lahko zelo spremenijo. Običajen argument, ki ga družbeni teoretiki navajajo, je, da sta izobraževanje in tehnično znanje vedno bolj prevladujoči dobrini v modernih družbah ter nadomeščata kapital in sta dejanska podlaga za nov vladajoči razred intelektualcev.[8] Ta argument je najbrž napačen, vendar lepo kaže možnost visoke stopnje preobrazb, ki pa še vedno puščajo nedotaknjen obseg dobrin in družbenih pomenov. Tudi če bo tehnično znanje zelo pomembno, ni nobenega razloga misliti da bi morali zaradi njegove pomembnosti opustiti vse druge distribucijske procese, v katerih to znanje ne igra nobene vloge - in bi morali ljudje delati posebne izpite, preden bi jim pustili delovati v porotah ali vzgajati otroke ali iti na počitnice ali sodelovati v političnem življenju. Tudi ne bo pomembnost znanja tolikšna, da bi zagotovila samo intelektualcem zaslužiti denar ali dobiti božje usmiljenje ali spoštovanje sodržavljanov. Domnevamo lahko, da bo družbena sprememba pustila bolj ali manj nedotaknjene različne združbe ljudi.

To pa pomeni, da bo možnost kompleksne enakosti živa, četudi bi novi nasprotniki enakosti nadomestili stare. Možnost je, kar zadeva praktične namene, stalna ... Prav tako pa je stalno tudi njeno nasprotje. Ustanovitev egalitarne družbe ne pomeni konca boja za enakost. Vse, kar lahko nekdo upa, je, da bo boj nekoliko lažji, ko se bodo ljudje naučili živeti z avtonomijo distribucij in ko bodo spoznali, da različni rezultati za različne ljudi na različnih področjih oblikujejo pravično družbo. Obstaja neko razpoloženje, ki je osnova teorije pravičnosti in ki mora biti podkrepljeno z izkustvom kompleksne enakosti: nanj lahko gledamo kot na primerno spoštovanje mnenj človeštva. Ne mnenja tega ali onega posameznika, ki bi si zaslužilo osoren odziv. Mislim bolj na tista globoka mnenja, odsevov socialnih pomenov, ki konstituirajo naše skupno življenje, v posameznikovih mislih in se tudi oblikujejo s posameznikovim razmišljanjem. Za nas in za bližnjo prihodnost ta mnenja govorijo o avtonomni distribuciji in vsaka oblika dominacije je zato dejanje nespoštovanja. Nastopati proti dominaciji in njenim spremljajočim neenakostim pomeni biti pozoren na dobrine, ki so v nevarnosti, in na skupno razumevanje le-teh. Ko filozofi pišejo zaradi spoštovanja do razumevanja, ki ga delijo s sodržavljani, si za pravičnost prizadevajo pravično in tako krepijo tudi skupno stremenje po pravičnosti.

Kot pravi Aristotel v *Politik*, pravičnost v demokraciji zahteva, da državljani vladajo in so vladani. Pri vladanju se menjavajo.[9] To pa v politični skupnosti, ki ima na desetine milijonov državljanov, ni mogoče. Kaj takega je možno za številne izmed njih, ki ne vladajo samo v državi, ampak tudi v mestih in velemestih, družbah in tovarnah. Ob takem številu državljanov in kratkosti življenja preprosto ni dovolj časa, četudi je dovolj dobre volje in možnosti, da bi vsak prišel na vrsto. Če pogledamo samo v politiko, vidimo, da se neenakostim ne moremo izogniti. Politiki, govorniki, aktivisti in borci - ki so podvrženi, vsaj upamo, konstitucionalnim mejam - bodo

[8] Glej na primer Alvin W. Gouldner: *The Future of Intelectuals and the Rise of the New Class*, New York 1979.

[9] Aristotel: *Politika* 1283.

imeli več moči kot mi drugi. Vendar je politika le ena (čeprav je verjetno najpomembnejša) izmed mnogih družbenih dejavnosti. Širši koncept pravičnosti ne zahteva, da bi državljani vladali vsi po vrsti, ampak da vladajo na enem področju, na drugem pa jim vladajo drugi - na katerem "vladati" ne pomeni upravljati moč, ampak uživati večji delež katere koli distribuirane dobrine, kot je drugi. Državljanom ne more biti zagotovljeno, da bodo povsod "na vrsti". Kot predvidevam, ni zagotovljeno niti, da bodo kjer koli "na vrsti". Vendar pa bo avtonomija področij pripomogla k širši delitvi socialnih dobrin kot katera koli druga zamisliva ureditev. Zadovoljstvo vladanja bo široko razprla in uredila tisto, kar je danes vedno vprašanje - kako združiti biti vladan in spoštovanje do samega sebe. Kajti vladanje brez dominacije ni žalitev našega dostojanstva ali zanikanje naših moralnih ali političnih sposobnosti. Vzajemno spoštovanje in samospoštovanje sta skrivnostni sili kompleksne enakosti, ki sta skupaj vir njene možne trajnosti.

Prevedel Bojan Vučko

Michael Walzer: *Spheres of Justice*, Basic Books 1983, str. 3-10, 316-321

Aristotel

Z besedo "krivičen" navadno označujemo človeka, ki tepta zakone, in pa človeka, ki si prisvaja več, kot mu gre, s čimer krši načelo enakosti: po tem je jasno, da je pravičen, kdor spoštuje zakone in upošteva načelo enakosti. Pravično je potemtakem, kar je v skladu z zakonitostjo in enakostjo, krivično, kar krši načela zakonitosti in enakosti. (...)

Razlika med vrlino in pravičnostjo v tem pomenu je razvidna iz dosedanjih izvajanj: obe sta sicer isti duševni kvaliteti, toda njuna pojmovna oznaka ni ista: kar se kaže le v odnosu do bližnjega, označujemo kot pravičnost, kadar pa gre za takšno zadržanje nasploh, govorimo o vrlini. (...)

Če je krivično to, kar krši enakost, je pravično to, kar je v skladu z enakostjo: to je tako evidentno, da tega ni treba posebej dokazovati. Ker pa je to "enako" neka sredina, je tudi pravično neka sredina. (...) Načelo enakosti pa velja tako za osebe kot za deleže. Kakršno je namreč razmerje med deleži, takšno mora biti tudi razmerje med osebami: če si osebe niso enake, ne smejo dobiti enakih deležev. Vsi prepiri in vsi očitki izvirajo ravno od tod, če osebe, ki so si enake, ne dobe enako, ali če osebe, ki si niso enake, prisvoje ali obdrže enake deleže. (...)

"Pravično" v tem pomenu je to, kar je v skladu s sorazmerjem, "krivično" pa to, kar krši sorazmerje. (...) Druga oblika pa je "izravnajoče" pravično. (...) Ker to "krivično" temelji na neenakosti, ga skuša sodnik izenačiti. Kadar eden prejema, drugi zadaja udarce, kadar eden ubija, drugi umira, sta trpljenje enega in dejanje drugega neenako porazdeljena: to neenakost skuša sodnik s kaznijo (=izgubo) izenačiti in tako odvzeti dobiček.

(*Nikomahova etika*, 1129a-1132a, prevedel Kajetan Gantar)

Nietzsche

Ivan Urbančič

Problem morale kot problem človeka

K Nietzschejevi razlagi geneologije morale

Tudi dandanes je spet, kakor že dolgo, aktualno in celo akutno vprašanje morale, vprašanje vrednot in iz njih izpeljanih veljavnih pravil ali norm **pravega** obnašanja in ravnanja v medsebojnih odnosih ljudi. "Kriza morale", "kriza vrednot", "kriza smisla" ne le tega ali onega posebnega, ampak človeškega bivanja in sveta v celoti, "kriza humanizma" itd. - so bobneče krilatice našega časa, ki udarjajo v nas od vsepovsod. Ne le v vsakdanjem življenju in v nacionalnem, političnem in družbenem in gospodarskem delovanju in odnosih, tudi v današnjih znanostih se govori o "krizi morale", "krizi vrednot", manjkanju veljavne in zavezujoče etike itd.

Posebno npr. v današnji genski tehnologiji, vendar tudi pri drugih znanostih, vstaja vprašanje: Ali sme danes **človek** s svojo znanostjo in znanstveno prakso dejansko posegati v same osnove naravno danega živega, predvsem pa sebe samega? Ali sme človek dejansko storiti vse, kar z razvito znanostjo zmore storiti in lahko stori? Ali si človek danes sme privoščiti vse, kar si lahko; vsak "standard", "porabništvo", uživanje, razsipništvo, strahotno izčrpavanje naravnih virov itd. itd. iz svojega pohlepa? Ali se sme današnji človek v svoji planetarni razširjenosti in mnogomilijardni številnosti dandanes obnašati in ravnati tako, da s svojo globalno dejavnostjo ogroža samega sebe, se pravi celotno človeštvo in z njim tudi vse drugo živo na planetu s katastrofo? Saj bližanje takšne katastrofe napovedujejo, jo prikazujejo kot neizogibno, če ne bo spremenil svojega obnašanja v celoti, svojega mišljenja, kakor pravijo - in to kmalu. Iz mnogih strani se tako dandanes širi neki nedoločn nemir in **strah pred koncem in sum**, da vse skupaj ne gre tako, kakor naj bi šlo. In kako naj bi šlo? Zmeraj spet vstajajoči odgovor in zahteva je naslednja: morala s svojim izpeljanim sistemom vrednot in norm je tista, ki mora dati odgovor na to vsezajemajoče vprašanje človeškega obnašanja v celoti. Toda od kod morala?

Tako smo danes skoraj mimo naše volje vrženi pred vodilno vprašanje Nietzschejeve razprave **H geneologiji morale** in ne le te razprave, ampak poglavitne tematike njegovega celotnega mišljenja. To je vprašanje o **izvoru** ali **poreklu** morale, ki zadeva njeno **bistveno zgodovino** (ali zgodbo): namreč **genezo** njenega **bistva**, njen **smisel** torej. ("Genealogija": genos - rod, **logos** - beseda, govor, torej beseda o bistvenem izvoru/poreklu/rodu morale.) **Bistvena zgodovina - zgodba bistva** - pa ni kak historiografski prikaz nekdanje morale različnih ljudstev, družb, skupin, razredov, gibanj itd. v različnih krajih in časih. Bistvena zgodovina kot zgodovina bistva morale **odkriva** tisti **prikriti**, podtalni stalni začetek, počelo, izvor in bistveni smisel morale **kot morale**, morale **kot take**: njen **od kod**, njen **kaj** in **kako**. **Bistvo** morale ni sámo kaj moralnega; **geneza bistva morale** ni kak razvoj same morale, zato pa tudi ne more biti kaj nemoralnega, pokvarjenega, ovrednotenega po kateri koli morali.

Da bistvo morale ni sámo kaj moralnega, da geneza bistva morale ni kak razvoj morale - o

tem zdaj ni mogoče abstraktno razpredati. Namesto tega se je treba pač spustiti v zadevo sámo - namreč v **bistvo** morale - in tako misleč izkusiti "zunajmoralnost" bistva morale in zato tudi "zunajmoralnost" **misli** bistva morale, se pravi genealogije morale. To najprej pomeni: iz Nietzschejeve genealogije morale ne bomo dobili kake morale; od nje česa takega ni mogoče pričakovati, ker to pač ni njen namen in cilj. Kdor želi in zahteva moralo, naj ne hodi ponjo k Nietzscheju, kajti **razkrivanje bistvene geneze in bistva morale pač ni morala** ali moralna misel. Ravno zato - in tudi še iz globljih razlogov - je takó zastavljeni problem **bistva** morale zunaj zavedanja moralne misli in moralne prakse, na njenem področju in znotraj njene zgradbe je **skrit**, povsem izmaknjen, **neoveden**, neizprašan. Seveda je enako skrit tudi vsakemu historiografskemu prikazu faktičnih ljudskih ali skupinskih moral nekdanjosti - z današnjimi vred. Toda tudi filozofiji morale ali tako imenovani praktični filozofiji velikega filozofskega izročila je prav tako skrita in od nje neizprašana geneza bistva morale, kakor jo razvije Nietzsche. To je težka in daljnosežna trditev. Zakaj je tako in da je celo nujno tako, je posebno in tehtno vprašanje, v katero se mi zdaj ni mogoče spuščati. Že pogled na Kantovo praktično filozofijo - kot visok primer filozofsko zasnovane morale - povsem nedvoumno pokaže, da **je** tako.

Pomembno pa je dandanes tole vprašanje: Ali je mogoče mislečemu človeku kar brez pomisleka streči nenehno vstajajočim željam in zahtevam z vseh strani po neki zavezujoči morali, po vrednotah, po smislu v tako imenovani "vsesplošni krizi smisla" - ne da bi tematično premislil genezo in bistvo morale ter obenem dojel izvor in poreklo takih želja in zahtev današnjosti, skupaj s tisto razglašeno "krizo smisla"? Vem, da mnogi tako imenovani "filozofi" v našem času nasedajo takim željam in zahtevam po morali in smislu. Morda je takšno početje današnje inteligence razumljivo in "potrebno", vendar se ni mogoče znebiti občutka brezglavosti, obupne brezmiselnosti vse take "produkcije" ali "fabrikacije" morale in moralnih vrednot ipd. kot "produkcije smisla". In kar je pri vsej tej silni "produkciji smisla" očitno in nič manj hudo, "psi lajajo, karavana pa gre nezadržno dalje": bolj ko z moralami in vrednotami zdravijo "krizo smisla", hujša in strašnejša je osnovna "bolezen". Kako je to mogoče?

Kar se dandanes postavlja pred mislečega kot prvo vprašanje in problem, je vprašanje o bistvenem svetovnozgodovinskem izvoru želja in zahtev po morali, vrednotah in smislu. Tukaj te mora zadržati in ustaviti temeljiti sum v te zahteve. Bistveni izvor in poreklo takih želja in zahtev je namreč prav tam, kjer je izvor in geneza bistva morale kot morale. Je celo tako, da te pristno in globoko ovedenje **tega** problema in vprašanja kot prvega in neodložljivega šele naredi za zares mislečega. In prav Nietzschejeva genealogija morale je priložnost, da se s poglobitvijo v njeno tematiko - bolje: v njena bistvena **vprašanja - oveš** vprašljivosti želja in zahtev, ki nastopajo s samoumevnostjo in nji lastno nasilnostjo.

Posebej želim podčrtati naslednje: če se podaš k Nietzschejevi genealogiji morale, si dobro zapomni in imej nenehno pred očmi prej dana opozorila o nujni "zunajmoralnosti" premisleka geneze in bistva morale kot take. Pri tem pa ta "zunajmoralnost", če jo razumeš primerno zadevi, pomeni tudi "zunaj-nemoralnost" ali "zunaj-antimoralnost", pa tudi "zunaj-promoralnost". Jasno je, da mora tak "zunaj" takoj zahtevati vprašanje "**kje**": "kje" si, ko si tako "zunaj". Nejasnost o odločujočem **mestu** take genealogije morale, kakor jo razvije Nietzsche, povzroča seveda velike težave. Ne le za nas, ki Nietzscheju zdaj sledimo, ampak že za njega samega. Sam se je imenoval "**imoralist**", imel se je celo za **prvega imoralista** Evrope. Neizmerno sumničenj, obtožb, smešenja, divjega napadanja in jeze in zmede je izzvala ta beseda. Brezmiselno bolščanje vanjo je izzvalo dolgotrajno slepost in gluhost za Nietzschejev pravi problem. Nietzsche je postal negativno razvpit, na slabem glasu tako, da je bil v vplivnih intelek-

tualnih in filozofskih "salonih" Evrope in akademskih filozofskih krogih tako rekoč tabu. Na drugi strani pa v predzadnjem zapisu tretje razprave svoje Genealogije pove, da ravno skrajno strogo vzeta morala, njena zahteva po resnicoljubnosti, premaga v svoji konsekvenci moralo sámo. "Na tem samoovedenju volje do resnice - o tem ni nobenega dvoma - **propade** morala ..." (III, št. 28, str. 344 slov. prevoda). To bi pomenilo, da ostaja sama genealogija morale še vedno znotraj polja in obzorja same morale - kot njena lastna končna konsekvenca, s katero se sama uniči. To bi bila "... spoštovanje zbujajoča **katastrofa** dvatisočletne vzgoje k resnici ..." (prav tam, str. 343). Kajti "... vse velike stvari propadejo same po sebi, z dejanjem samoukinitve ..." (prav tam, str. 344). To je v nekem smislu sicer mogoče. Toda, če je genealogija morale končna konsekvenca morale same, je obenem očitno, da taka **misel** konca ni izvedljiva znotraj obzorja ali polja same morale. Ne more se izraziti z moralnimi pojmi in kategorijami, ko stopa skozi celotno polje morale. Taka misel, ki misli konec morale iz njenega - nji skritega - **bistva**, je mogoča le po nekem svojem **vodilnem predvidu** takšnega bistva (mora biti že "vnaprej" nagovorjena po takem bistvu in temu nagovoru poslušna). Odločilno **mesto** takega predvida izpeljave genealogije je zato že omenjena "zunajmoralnost". Problem **mesta** se tako skrajno zaostri.

"Zunajmoralnost" je namreč zgolj negativno - per negationem - določeno mesto, njegova pozitivna določenost ostaja v nejasnosti in je problem. Kljub temu jo je - če sploh - mogoče misleč izkusiti le tako, da se pač spustimo v zadevo sámo, namreč v Nietzschejevo genealogijo morale. Kajti ne gre le za moralo in "zunajmoralnost", saj je evropska zasnovanost morale v najtesnejši zvezi z zasnovo filozofije, njene ontologije, gnozeologije - problema resnice - celotne onto-teo-logične strukture metafizične filozofije izročila. Tako "zunajmoralnost" pomeni tudi "zunajmetafizičnost", "zunajfilozofskost". Se pravi, da so za miselno izpeljavo **bistva** morale vprašljivi tudi vsi temeljni metafizično-filozofski pojmi, kategorije, logika - vsa onto-teo-logika izročila, med katere sodijo tudi vse temeljne moralne kategorije in pojmi. Že ko rečeš "**bistvo**" morale, je vprašanje, od kod, s katerega mesta zdaj govori ta beseda - "bistvo". In zato je omenjeni problem **mesta** prav neznanski. Vendar bom to vprašanje zdaj zadržal, najprej pa bi si približali osrednje momente Nietzschejeve genealogije morale.

Najprej je tu seveda vprašanje, kaj je pravzaprav jedro vsake morale. To je tema prve razprave Nietzschejeve "**Genealogije**", ki ima pomenljiv naslov: "**Dobro in zlo**", "**dobro in slabo**". Besede "dobro", "slabo", "zlo" v moralnem smislu izrekajo neko **sodbo** oz. presojo o nečem oz. vrednotenje česa - in take sodbe so osredje vsake morale. Čeprav sta besedna para videti sorodna, premislek pokaže, da pripadata zelo različnima tipoma moral, lastnih zelo različnim tipom človeka. Zato je pri vsaki moralni sodbi - bodi hvali ali graji kakega človeškega dejanja - zmeraj odločilno vprašanje, kdo je in kako je tisti, ki takšno sodbo izreka. Kako pravzaprav pride človek do tega, da presodi ali vrednoti káko dejanje za "dobro"? Od kod izvira pri njem taka vrednostna sodba? Nietzsche polemično zavrne najprej tisto običajno razlago, po kateri sodbo "dobro" izrečeš iz **koristi** nesebičnega dejanja, ki ti ga je izkazal kdo drug in te je "osrečilo". Takole navaja to znano in navadno genealoško razlago moralne sodbe "dobro": "Izvorno so - tako trdijo ti (navadni) genealogi - nesebična dejanja hvalili in imenovali dobra tisti, ki so jim bila storjena, torej tisti, ki so jim **koristila**; kasneje se je **pozabilo** na ta izvor hvale in nesebična dejanja so se preprosto zato, ker so se **iz navade** zmeraj hvalila kot dobra, tudi občutila kot dobra - kot da bi bila nekaj dobrega na sebi" (I, št. 2, slov. prevoda).

Nietzsche pokaže, da taka razlaga izvora sodbe "dobro", njena izpeljava iz **koristi**

nesebičnega dejanja, nikakor ni izvorna in tudi ne meri na nesebičnost dejanja. Nasprotno, takšna koristnostna preračunljivost presoje in predpostavka nesebičnosti zanjo je nizkotna, lastna nizkotnežem, sodrgi, ne pa visokemu, plemenitemu, gosposkemu tipu človeka. Sodba "dobro" izhaja izvorno iz gosposkega **patosa distance** plemenitih in vladajočih ljudi in izraža nasprotje "slabemu" kot nizkemu, prostaškemu. Plemenitemu ni mar koristnost in njegova sodba "dobro" tudi ne izhaja iz kake nesebičnosti dejanj, se sploh ne ozira na to. Zato Nietzsche pravi: "sodba 'dober' ne prihaja od tistih, ki jim je bila storjena dobrota! Marveč so bili 'dobri' sami, se pravi odličniki, mogočniki, višji, plemeniti, ki so sami sebe in svoja dejanja občutili in postavljali kot dobre, namreč kot prvovrstne v nasprotju z vsem nizkim, nizkotnim in prostaškim - 'slabim'. Iz tega patosa distance so si šele vzeli pravico ustvarjati vrednote, izoblikovati imena vrednotam: kaj je bila tem mar koristnost!" (Prav tam, str. 217) Še huje je: sama teorija, ki izvaja moralna vrednotenja "dobro" - "slabo" iz koristnosti, nesebičnosti, blagodati ali užitka stoji na moralnem stališču nizkotne sodrge in zato sama po sebi že ponižuje ponos plemenitih in razvrednoti njihovo vrednotenje: jih poniža, izenači s seboj.

Tako se torej "morala" visokih, plemenitih, gosposkih ljudi izkazuje v takem samosvojem, visokem pomenu besede/sodbe "dobro", ki meri na njih same kot take in vse, kar je njim samim lastno, torej tudi vsa njihova po lastni meri storjena dejanja, s katerimi se izkazujejo in potrjujejo ravno kot visokostni, plemenitniki, gospoda. Njihova sodba "dobro" ne prihaja iz kake preračunljive koristnosti lastnih ali tujih dejanj kot nesebičnih; in tudi ne iz preračunljivosti za kak užitek, blagostanje ali srečo. Njihova sodba "slabo" se ne nanaša na njih same in na dejanja po njihovi meri, ampak na vse nizko, nizkotno, plebejsko, sodrgaško, lastno nižjim, nesvobodnim, sužnjem - in zato seveda tudi na dejanja, ki so po meri nižjih, nizkotnih, sužnjev. Sodba "slabo" zato sploh ne izvira iz lastnega bivanja plemenitega človeka, ampak iz tistega drugega, drugačnega, nasprotnega, tujega: nizkotnega, kar je kot nasprotje plemenitemu zanj samega nekaj postranskega, zgolj neki ozir. Plemenitost pa ni v kaki nesebičnosti.

Vzor za svojo razlago izvorne gosposke sodbe "dobro" najde Nietzsche pri arhajskih Grkih homerskega, torej še "mitskega", predfilozofskega časa, in pri vladajočih Rimljanih. Pri arhajskih Grkih, v času, ko še ni bilo metafizične filozofije in njenega absolutnega uma, tudi še ni mogoče govoriti o morali v poznejšem in današnjem pomenu besede. Kajti morala v evropskem pomenu besede je vedno metafizično-filozofsko-umno-zavestno zasnovana in kot taka vedno zavestno-umna zadeva in zahteva ali zapoved povsem drugačnega tipa človeka od človeka arhaične kalokagatije - "dobrega", "lepega", plemenitega, visokega rodu. Pri starih homerskih Grkih še ni besede za "moralo" - in zato tudi ni zadeve, ki jo ta beseda imenuje. Izvorno beseda **ethos** ali **dike** še ne pomenita morale, filozofske etike, ampak stara izročila, navade, nravi, ki se izkazujejo brez umsko-zavestne refleksije, po nagibu, torej "nezavedno", "brezumno" - kot **mythos**. Beseda **dike** izvorno pomeni nravi kot tisto, kar se spodobi kot tisto pravo starih častitljivih izročil in ni reflektirano, ovedeno, se godi "sámo po sebi". Grška beseda za **krepost - arete**, izvorno nima moraličnega pomena, ampak pomeni **izvrstnost**, popolnost česa, bodi kake stvari ali kakega orodja, naprave, orožja bodi česa živega ali pa človeka. **Arete** človeka je razvita popolnost njegovih vsakršnih zmožnosti za kar koli v zunajmoralnem smislu, pri čemer je popolnost teh zmožnosti njihova **sophia**, ki prav tako nima značaja naše modrosti niti še ni filozofija ali metafizika ali zgolj teorija ali kontemplacija. Prav tako beseda/sodba **agathós**, "dober", izvorno nima moraličnega pomena, ampak pomeni toliko kot "plemenitega rodu", plemenit, izvrsten, popoln, lep, dostojanstven, močan, mogočen, zato pa seve-

da tudi strašen, strah in spoštovanje zbujajoč, nevaren, vsega zmožen **deinotativen** (Sofokles v znamenitem zboru "**Antigone**" pove o takem človeku, da je med vsem mnogoterim strašnim na svetu človek najstrašnejši: **to deinotaton**). Nietzsche je to strašnost ali grozljivost mogočnega tipa človeka opisal s silovitimi besedami v zapisu št. 11 prve razprave svoje "**Genealogije**". Besedo **agathós** rečejo Grki tudi npr. o zmožnem, zvijačnem tatu ipd. - je torej povedno blizu tistemu, kar izvorno pove beseda arete. Plemeniti imajo **arete**, oni so **hoi aristoi**: **najboljši**, **plemeniti**, lepi in strašni, nevarni, vsega zmožni do popolnosti. Sodba "dober", **agathós**, je izvorno povedno skrajno daleč od preračunljive koristoljubnosti ali užitka, sreče nižjih in nizkotnih - se pravi sužnjev ali tudi tujcev, barbarov - in prav tako skrajno daleč od kakršne koli nesebičnosti.

Glede na naznačeni smisel sodbe ali vrednotenja "dober" in "slab", ki nosi tisto, kar Nietzsche imenuje "gosposka morala", tu - namreč vsaj pri arhaičnih Grkih - strogo gledano še nikakor ni morala v poznejšem in tudi današnjem smislu. Namreč morala kot zavestno-umno po nekem vrhovnem umnem načelu ali ideji izpeljano in upravljano človekovo delovanje, kakor je bila morala zasnovana na metafizično-filozofski pojmovnosti. Tisto "vrednotenje" se pri gosposkem plemenitem arhaičnem - homerskem - Grku izvorne kalokagatije - po Nietzscheju samem - godi po nagibu, torej "nezavestno" in zato ne kot moralno. Zato je treba Nietzschejevo besedo o "gosposki morali" jemati zelo pogojno in z zadržkom, ker je to le naša in že Nietzschejeva poznejša **razlaga** njihovega povsem drugačnega bivanja, ki ga posiljujemo z moralo, pa naj jo nastavimo še tako visoko in gosposko. Prava morala je zato šele tista, ki jo nakazuje šele besedni par "**dobro**" - "**zlo**", pri katerem tudi sámo "dobro" zdaj ni več istopovedno kakor pri onem prvem. In Nietzschejeva genealogija se nanaša odločilno le na to moralo **kot moralo**.

Če torej izpelje genealogija morale to moralo v njen lastni konec - v njeno uničenje -, tedaj iz tega ne sledi nujno sklep, da z uničenjem morale dosedanjega tipa ostane človeku lahko samo in edinole še katastrofa poživinjenja, katastrofa uničevalnega kaosa. Kajti prejšnji premislek arhaične grške kalokagatije nakazuje **možnost** neke visoke, plemenite, gosposke človeškosti in bivanja človeka ravno zunaj vse dosedanje evropske morale, brez nje, torej - s pridržkom rečeno - v nekem nenavadnem "imoralizmu". Ovedenje take možnosti pa je za nas danes - na koncu filozofije ali metafizike, na koncu zgodovine dosedanjega evropskega duha, na koncu zgodovine dosedanjega evropskega človeka, torej na koncu morale - nadvse obetavno. In za to gre Nietzscheju kot prvemu modernemu mislecu, prvemu po času in po rangu.

Šele zdaj smo torej prišli do tega, da se poglobimo v Nietzschejevo pravo genealogijo morale **kot morale**. Seveda lahko v pričujočem predavanju le opozorim na njeno osrednjo in ključno misel na poti njegovega premisleka izvora ali porekla oz. zmeraj živega počela moralnih sodb/pojmov/vrednotenj "**dobro**" - "**zlo**". Osrednja in ključna misel njegove genealogije morale je v razkritju njenega izvora in nenehno živega počela v **sovraštvu** in **resentimentu**. Francoska beseda ressentiment pomeni občutje zagrenjenosti, prikrite potlačene jeze in z njo povezanega onemoglega sovraštva in maščevalnosti - tako jo je jemal Nietzsche. Da raste morala kot morala, ta naša - za nas še zmeraj tako rekoč najvišja - vrednota in najčudovitejši cvet človeške družbe iz mračnega brezna resentimenta in sovraštva - taka misel je strašna, nemogoča, odvratna in predvsem na prvi pogled nerazumljiva. Moralno občutljivi bi jo lahko označili za nemoralno: kot obrekovanje najvišje vrednote in svetinje. Odvratnost tiste misli se neznansko stopnjuje ob trditvi, da takšno

sovraštvo, takšen resentiment vstaja in se nenehno kuha ravno v duši malega, nizkega, potlačenega, nizkotnega, onemoglega, zasužnjenega, črednega, množičnega tipa človeka. Še posebno odvratno učinkuje danes, po izkušnji nacističnega holokavsta nad Židi, ko beremo, kako Nietzsche daje zgled za tak tip človeka resentimenta "židovske svečenike" kot "najzlobnejše sovražnike" in v tej zvezi označi Žide za "svečeniško ljudstvo z najbolj potlačeno svečeniško maščevalnostjo" (I, zapis 6, prevod str. 223). Takšne misli zbujajo ogorčenje in iz njega dobiva Nietzschejev razvpiti "imoralizem" tisti skrajno negativni ton, ki - kot sem že omenil - povsem zaslepi in ogluši tako ogorčenega za pravi in zares neznanski problem Nietzschejeve genealogije morale in z njo neznanski problem njegove filozofske misli v celoti. Temu se je komaj mogoče izogniti.

Res je namreč marsikaj pri Nietzscheju treba znati brati, brati s pridržkom in brez prenagljenih obsodb, brati iz zastrtega ozadja. Predvsem pa se je treba ob njegovih "strašnih" opisih otresti pravičniškega ogorčenja, ki brez misli izpod čela bolšči zgolj v zapisane besede in se tako oslepi za zadevo sámo. Ta pa zahteva veliko potrpljenja in dolgo "prežvekovanje", kakor ga Nietzsche sam v zadnjem stavku svojega "Predgovora" priporoča bralcu svoje genealogije morale. Povsem bi namreč zgrešili misel te genealogije, če bi njegove opise arhaičnih Grkov ali Rimjanov na eni strani in Židov, sužnjev, tlačenih, nizkih itd. na drugi strani vzeli kot nekakšno njegovo razredno ideologijo in apologijo vladajočih razredov ali gospodarjev. Tako bi povsem prezrli njegov odločilni problem.

Zato pustimo začasno ob strani Nietzschejev izpeljani "strašni" način razlage vstajanja morale iz sovraštva in resentimenta - in se obenem vzdržimo vrednostnih sodb "višje" in "nižje". Zadržimo se pri **bistvenem**, s fenomenološko eidetsko metodo razberimo iz njegovega besedila tisto **bistveno-splošno** njegove genealogije morale. Bistveno-splošno pa je najprej, da moralno vrednotenje človeških dejanj in vsega drugega v smislu pojmovnega para "dobro" - "slabo" pripada povsem samosvojemu tipu človeka, ki se neznansko razlikuje in raz-ločuje od človeka drugačnega tipa, takšnega, ki vse moralno vrednoti po pojmovnem paru "**dobro**" - "**zlo**". Seveda to obenem pomeni, da se medsebojno neznansko razlikujejo in razločujejo tudi vrednotenja enega ali drugega tipa človeka, torej njune morale. Kako se razločujejo? Tako, da se tisto pozitivno vrednoteno - "dobro" - na eni strani sprevrne ravno v negativno vrednoteno - "zlo" - na drugi strani. In seveda tudi narobe. Skratka: ločnico med takima moralama zaznamuje prevrednotenje vrednot nasprotne strani v nevrednote - in narobe. Pri obeh različnih načinih vrednotenja ležita vsakemu posebej v osnovi povsem nasprotni **podobi** nosilca vrednotenja o **sebi samem**, torej povsem nasprotna si **ideala** človeka.

Kaj zdaj to pomeni? Najprej: taka ideala človeškosti sta od različnih konkretnih zgodovinskih človeških tipov ustvarjeni podobi o samem sebi. Taki podobi, tako ustvarjena ideala človeka torej nista niti božanska niti ne prihajata od boga, nista kaki večni, transcendentni ideji, ampak sta nekaj povsem tostranskega, zemskega, zgodovinskega in zgolj človeškega, prečloveškega. Sta kot taki neko izkazovanje, potrjevanje, ovekovečanje svojega takega človeškega tipa v njegovem moralnem vrednotenju vsega in upravljanju ravnanja, prakse. S takim idealom svoje človeškosti se tak tip človeka sam izkazuje v vrednotenju vsega, se v tem potrjuje in poveličuje. Morala ima povsem zemski, zgolj človeški, prečloveški izvor in smisel. Toda ne tako, da bi imela v osnovi ideal nekakšnega "človeka nasploh" - to je zgolj videz - ampak zmeraj le ideal **zgodovinskega tipa človeka**. In takega se moraš ovedeti pri temeljiti genealogiji morale kot morale. Poznavanje zgodovine ljudstev je

prvi pogoj za genealogijo morale. Tako je, kakor izrecno pravi Nietzsche, premagan "teološki predsodek" glede morale, razločen je od problema izvora morale (Predgovor, zapis štev. 3); in dodati moram, da je tako premagan tudi metafizično-filozofski predsodek vsega izročila metafizične filozofije glede izvora morale.

Drugo: moralna ali vrednostna sodba "dobro" ne izvira iz koristnosti nesebičnih dejanj. Nasprotno, v svoji osnovi ima neki določen zunajkoristnostni **ideal** človeka. Nikakor ni tako, da bi že neodvisno od morale zgotovljen obstajal nekakšen "človek nasploh", ki bi nato imel od nje še kake posebne koristi in bi jo zato sprejemal zgolj iz take preračunljive koristoljubnosti. Zato, npr., da bi primerno produktivno deloval sistem družbe in posameznika v njem - na korist vseh in vsakega posebej. V morali kot morali je namreč pred vsako takšno koristnostjo **odločilno** v igri podoba človeka, **ideal** človeškosti, s katerim se izkazuje, potrjuje, poveličuje in ovekovečuje sam nosilec - tvorec - te in take morale kot poseben zgodovinski tip človeka. In ta podoba ali **ideal** človeka, ki je v osnovi tisočletne evropske morale kot morale, postane njenemu genealogu sporen, problematičen. Zvajanje morale, moralnega vrednotenja na koristnost in nesebičnost ipd. pa ravno prezre ta, v morali skriti, odločilni in ključni problem zgodovinskega **bistva** človeka. Prezre problem odločilne **človeškosti** človeka, ki je morali kot taki v osnovi in se v nji zrcali in zbira kot njen **ideal**. In ravno ta problem zgodovinskega **bistva** ali **človeškosti** človeka v času samorazkroja in bližajočega se samouničenja **modernega** evropskega človeka morale - kot človeka **vse-zajemajoče prakse znanosti** - je odločilni problem ne le Nietzschejeve genealogije morale, ampak njegove misli v celoti. Kajti če ta - morali kot taki vladajoči - **ideal** človeka izvira iz njegovega resentimenta in sovraštva, če ga ustvarjata resentiment in sovraštvo, je s tem idealom nekaj hudo narobe in enako tudi s **samim človekom** tega ideala - namreč evropskim zgodovinskim človekom. Potem je, po Nietzschejevi lastni besedi, prav tu skrita "**velika** nevarnost človeštva, njegova najsublimnejša skušnjava/mamilo in zapeljevanje - kam le? v nič -" (Predgovor št. 5). Od tod se zastavlja vprašanje o vrednosti same morale za človeka, ki pelje k njeni genealogiji: preiskavi njenega izvora, počela. Vstaja nova neogibna zahteva, ki jo Nietzsche takole izreče: "nujna nam je kritika moralnih vrednot, **sámo vrednost teh vrednot moramo najprej postaviti pod vprašaj** ...".

Kajti če tisočletna vladajoča evropska morala in njen nosilni zapeljivi in mamljivi ideal človeka izvirata iz skritega sovraštva in resentimenta in ga po takem svojem izvoru mamita in zapeljujeta v samouničenje, potem je prav tu, v njegovi morali, skrita največja nevarnost za evropskega človeka in za njegovo možno prihodnost. Kajti do tega konca - do nihilizma - je evropska morala dejansko prišla z zahtevo po resnici in resnicoljubnosti. Potem je "ravno morala nevarnost vseh nevarnosti", kakor Nietzsche izrecno reče (vsi navedki iz zapisa št. 6 Predgovora). Pri tem pa je to tisočletja vladajočo evropsko moralo na Nietzschejevi sledi treba dojeti in misliti v njeni kar najtesnejši zvezi in odvisnosti od krščanstva in tudi od evropske metafizične filozofije in ne nazadnje od moderne znanosti in njene prakse - naj se to na prvi pogled zdi še tako nenavadno. Taka naloga je neznanska - in zato ni prav nič čudno, da je še vedno potlačena. Zakaj je potlačena? Zato, ker se tako mora potlačiti mračno brezno skritega brezdanjega resentimenta in sovraštva v podtalju evropskega duha in tako seveda evropskega človeka samega. Človek se danes - in že dolgo - noče ozreti v to svoje mračno brezno.

Toda na poti temeljitega premisleka izvora in počela morale se ni mogoče izogniti pogledu v mračno in grozljivo brezno resentimenta, sovraštva in maščevalnosti kot njenega zastrtega izvorišča in počela. Kako je s tem resentimentom in sovraštvom, za kaj pravzaprav

gre? Poskusimo zdaj s fenomenološko eidetsko metodo razbrati tisto **bistveno-splošno** iz Nietzschejevih grozljivih opisov vznikanja resentimenta in sovraštva pri ljudeh nižave, pri neplemenitih, sodrgi, tlačenih, sužnjih itd. Pustimo pri tem začasno, metodično in previdno ob strani njegove dozdevno "odvratne" opise konkretnih podrejenih ras, narodov, razredov, stanov, klanov in rodov, religioznih ali verskih skupin ipd. kot združb ljudi domnevno "nižjega" ali "manjvrednega" tipa, pri katerih da se koti in kuha resentiment, sovraštvo in maščevalnost, z njimi pa njihova morala in njen ideal. Vprašajmo v bistveni splošnosti: kaj se mora dogoditi nekemu človeku, čemu mora biti izpostavljen, da se zbudijo v njegovi duševnosti resentiment, sovraštvo, maščevalnost kot neko trajno počutje ali/in razpoloženje? Rekli smo, da je resentiment občutje zagrenjenosti, potlačene jeze, nemoči, sovražnosti in maščevalnosti. Takšno občutje se pri človeku zbudi in postane trajno, postane njegov duševni habitus, ko je in če je trajno podvržen ali izpostavljen neki frustraciji, ki je ne more premagati, obvladati, se je rešiti, ampak je nanjo usodno obsojen in zanjo tudi ne more najti nobene "pametne" razlage. Taka frustracija nastane npr., če mu je okrnjena ali odvzeta svoboda, če je ranjen njegov ponos, če se mora proti svoji volji ali želji podrejati drugim, močnejšim, se jim udinjati ali je od njih odvisen, zasužnjen; tudi če v boju z močnejšimi ali trajno nasprotnimi naravnimi silami podleže, prav tako če je bolan, telesno prizadet, po rojstvu ponesrečen itd., nešteto možnosti. Vse to so načini njegove prizadetosti pri srečanjih z drugimi ljudmi, živalmi, prirodnimi silami vseh vrst v svetu prebivanja, kar mu povzroča bolečino, neugodje, frustracijo. Toda le, če so zgodovinsko dejansko stanje njegovega sveta in bivanja takšno, da je trajno in neogibno in njemu nepremagljivo in zanj nesmiselno negativno prizadet - frustriran, se njegov **odgovor** ali **reakcija** na to, namreč njegova zagrenjenost, potlačena jeza, sovraštvo do tistega, kar ga tako negativno prizadeva, v njegovi duševnosti habitualizira kot njegova trajna lastnost. Tako da iz te pohabe in z njo nastane iz njega tak poseben, "manjvreden" tip človeka. Enako se seveda v takih zgodovinsko-svetovnih okoliščinah godi mnogim, ki jih prav ista usoda medsebojno povezuje in je tako čredotvorna. Habitualizirano odzivanje na "svet" in vladajoče itd. se prenaša in utrjuje iz roda v rod in postane njihov osnovni, vse njihovo obnašanje določujoči gonilni nagib. Šele tako nastanejo različne skupine: rase, narodi, razredi, stanovi, kot "nizki", "manjvredni", "neplemeniti", "sodrga" itd.

Vendar je zdaj treba omeniti še nekaj mnogo strašnejšega, namreč nastanek tistega, kar imenuje Nietzsche "**slaba vest**" in kar je tema druge razprave njegove **Genealogije** pod naslovom "**'Krivda', 'slaba vest' in sorodno**". Vprašanje je namreč, kako nastane tisto trajno kritično stanje zgodovinskega sveta in bivanja človeka, v katerem je trajno frustriran na prej prikazani način. Nastanek takega stanja je mogoče razumeti kot razmeroma kratkotrajen prehod predpolitičnega stanja družbe v **politično**, pri arhaičnih predhomerskih Grkih znano kot **naselitvena strnitev** prej razpršenih prebivalcev v utrjeno mestno državico - **polis**. Takšna naselitvena strnitev v utrjeno mesto in ustanovitev **polis** - imenovana pri Grkih **synoikismos** - pa se je zgodila z neizmernim krvavim nasiljem in tiranstvom, s katerim je bilo treba dotedanjemu nevezanemu svobodnjaku krvavo vbiti v glavo in v dušo in v telo omejitve po postavljenem "**zakonu**" v polis, ki je bil največkrat le tiran sam. - Šele zelo postopoma je tega mogočnega tirana nadomeščal drugi, sublimnejši ter v glavo in v dušo človeka vtepeni tiran, namreč njegova na novo pridobljena, vanj surovo vsajena pamet: um, **nous**. S tem je nakazano tisto trajno zgodovinsko stanje političnega človeka, v katerem je bila večina ljudi trajno izpostavljena prej omenjenim frustracijam in tako zbujanju zagrenjenosti, prikrite, potlačene jeze, sovraštva, maščevalnosti do tiranov.

Vendar prav v tem novem političnem stanju z vbijanjem v glavo in dušo novega uma - **zakona polis** - poteka v duši tega novonastalega političnega človeka še neka druga strašna drama: zbujanje "slabe vesti". Kaj je pravzaprav "slaba vest"? Je neka usodna, za vso nadaljnjo zgodovino evropskega človeka odločilna zgodba človekove podvojitve na njegovo na novo vsiljeno in sprejeto - osvojeno - umnost in njegovo še nezlomljeno, silovito "živalsko" naravo, se pravi nekdanjo prostost, nevezano po kakem občem zakonu polis. Ta razcep in podvojenost v duševnosti človeka nove politične kulture ter medsebojni spopad in nenehno samomučenje človeka samega pri sebi - je **slaba vest**: sopripadnost tistega novega, najvišjega in tistega neuklonljivega živalskega v njem. O tem lahko beremo v zadnjem velikem Platonovem dialogu "**Zakoni**" - **Nomoi**. Slaba vest pa poraja zagrenjenost, potlačeno jezo, sovraštvo in maščevalnost do samega sebe. In iz tega mračnega strašnega brezna samomučenja novega človeka slabe vesti vstaja in raste povsem nova čudežna rastlina, novi **um**, novi logos, novi človek, ki obvladuje z umom svojo "divjo naravo". Ta rastlina, novi **um**, požene svoj cvet v novi filozofiji, spoznanju, znanosti, a tudi v **morali** z njenim idealom človeškosti vred. Toda druga stran te zgodbe je, da hkrati **slabi, krni, zatira** svojo naravo, čutnost, nagibe, poželenja, strasti itd. - in se tako **pohablja**. Ime za bistvo človeka takega novega tipa je "**žival, ki ima um**", **zoon logon echon** ali **animal rationale** - umna žival. To ime sámo nakazuje prej omenjeni "notranji" razkol tega človeka, ki je bistvo njegove nenehne, neskončne in neizogibne **slabe vesti**. On je tako sam, v sebi samem, po sebi samem in zase samega trajno negativno prizadet, tako frustriran. Mimogrede rečeno, Nietzsche je v svoji genealogiji prikazal nastanek slabe vesti na drugačnem primeru, namreč ob nastanku pogodbenega odnosa. Vendar je očitno, da gre za isto stvar, saj je vzpostavitev političnega stanja prav gotovo neka bistvena "pogodba".

Tak tip tako nastalega človeka, kakor sem ga na kratko opisal, pa vse tisto, kar ga na naznačeni način tako negativno prizadeva ali frustrira v svetu in pri samem sebi - namreč njegova lastna čutna "živalska narava" - začne vrednotiti kot "**zlo**". In če mu muko in bolečino in vsakršno frustracijo zadajajo drugi, vladajoči v polis, močnejši od njega, jih vrednoti kot "**zle**" in enako tudi njihova dejanja kot "**zla**". Zato pa tudi le tak tip vrednoti nesebična dejanja drugih - sebi enakih - in vse tisto, kar mu koristi, kot "dobro" - in to kar kmalu ne več "dobro" le zanj, ampak "dobro" sámo na sebi. Jasno je, da tak tip človeka vrednoti kot "dobrega" le sebi enakega: malega, skromnega, nesebičnega, ki ne dela škode itd., skratka samega sebe v svoji pomasovljenosti. Tako se tu šele iz nasprotja "**zlemu**" človeku poraja "dobri" človek, tisti edino pravi, tisti, ki ni "dober" le zame, ampak je "dober" sam na sebi, je "edino pravi" človek. Torej iz njegove **reakcije** - resentimenta, sovraštva - na "drugega" kot "zlega" se rodi "edino pravi" moralni **ideal** človeka, ne pa iz njega samega. Ta **reakcija** je namreč tisto občutje resentimenta, sovraštva, maščevalnosti, ki tu - namreč pri takem "manjvrednem", "pohabljenem" tipu človeka - postane **produktivno**, kakor reče Nietzsche: ustvarja **ideal** človeka, s katerim se ovekovečuje tip tako neovedeno "pozabljenega" tipa človeka. Ustvarja namreč ta ideal s celotno zgradbo njegove metafizične utemeljitve. In morala kot morala, kot sistem vrednotenj po shemi "dobro" - "zlo" s svojim idealom vred, je rojena.

Opozoriti je treba na bistveno potezo tiste reakcije na svet, namreč resentimenta, sovraštva, maščevalnosti. Reakcija je namreč povsem negativna v smislu, da **zanika** vse tisto, kar na prej nakazani način vrednoti kot "**zlo**". In to zanikanje, ki ga Nietzsche razkrije kot zanikanje tostranskega zemskega življenja in sveta kot zgolj navideznega, neresničnega, nepravičnega, grešnega itd., to zanikanje postavlja svoj ideal v neki izsanjani resnični

svet idej: v transcendenco, v onstranstvo, v nebesa ali vsaj v neki prihodnji pravični novi svet. Tako, da je sama postavitev razkola med časnim, zemeljskim, telesnim, čutnim svetom in večnim svetom idej in nadčutne resničnosti samo po sebi že zanikanje zemskega telesnega, čutnega sveta in življenja. Ta razkol kot produkt produktivnega resentimenta pohabljenca pa seveda neogibno udari nazaj tudi svoj tip človeka: skozi to namreč on tudi samega sebe zanika: morala zapeljuje in zmami človeka - kam le? - v nič, kot je rekel Nietzsche. In zato je največja nevarnost za človeštvo. To imanentno, najprej in dolgo zastrto zanikanje, ki se skriva pod površjem morale in njenega ideala in idealnega sveta večnih idej, nazadnje - z moderno dobo - izbruhne na dan kot moderni **nihilizem** in povzroča konec morale, konec metafizične filozofije - in tudi konec, ničevost, modernega industrijskega človeka.

O tistem **idealu** morale ali moralnem **idealu** v vsej njegovi "duhovni", se pravi metafizično-filozofski in religijski razsežnosti govori Nietzsche v tretji razpravi svoje **Genealogije** pod imenom **asketski ideal**. Zakaj asketski? Bistvo religioznega, duhovniškega, redovniškega in tudi moralnega asketizma je človekova samoodpoved, samozatajevanje, samozatiranje, samotrpinčenje telesa, čutnega bitja. Bistvo takega asketizma je zanikanje ne le telesnega, čutnega človeka - kot njegovo odreševanje iz grešnosti -, ampak tudi zanikanje celotnega tostranskega zemeljskega sveta kot neresničnega, navideznega, časnega in začasnega, zlega, polnega vsakršnega trpljenja, muke, bolečine, smrti, kar neizmerno presega vsako v njem dosegljivo varljivo in trenutno ugodje, blaginjo in srečo. Bistvo asketizma je zanikanje življenja in sveta v imenu neke onstranske fikcije: je zastrti, pritajeni **nihilizem** v vsakršnih mamljivih preoblekah. Asketski ideal je zato neovedeni nosilec takega nihilizma.

Toda kako je danes, v času tako imenovanega konca zgodovine, z moralo, njenim idealom in vrednotami? Danes, namreč v času vsezajemajoče planetarno razširjene prakse znanosti, morala ni več, kar je bila. Morala, sistem zmeraj relativnih in operativnih vrednot, je tisto izzvano razpoložljivo, ki je pogoj za gradnjo in produktivno delovanje vsakršnih produktivnih sistemov. Zato taka morala ni več metafizično-filozofsko ali religijsko zasnovana, ampak je **znanstvena**: sama je le moment današnje vse-zajemajoče prakse znanosti, namreč današnjega načina produkcije kot izzivanja razpoložljivega. Morala s svojim sistemom vrednot je **moment** te prakse znanosti tako, da omogoča njeno čim bolj neovirano, čim bolj brez zatikanja potekajoče planetarno dogajanje in z njo seveda človeka te vsezajemajoče prakse kot **bistveno razpoložljivega** zanjo. V tem smislu je morala danes "znanstvena". V zvezi z našo temo, namreč genealogijo morale, se zdaj zastavlja najprej vprašanje, ali tudi današnji "znanstveni" morali in sistemu vrednot leži v osnovi tisti Nietzschejev **asketski ideal** kot njena najvišja vrednota, čeprav ni več zasnovana ne metafizično-filozofsko ne religijsko-krščansko. Seveda pa za to temo v pričujočem predavanju ni več razpoložljivega časa.

Žal mi tudi o najzanimivejši in najtehtnejši temi Nietzschejeve genealogije morale, namreč o "**asketskih idealih**", tu ni bilo mogoče obširneje govoriti, čeprav bi bilo to nadvse potrebno. Svoje predavanje, ki je bilo napovedano pod temo "Branje Nietzschejevega dela H genealogiji morale", sem zasnoval bolj kot neko **smernico in napotilo** "branja", se pravi resnejšega študija te Nietzschejeve razprave. To sem poskusil prikazati s skiciranjem njenega osrednjega problema in obenem odstraniti tiste predsodke, ki so doslej večino ljudi odvračali od Nietzschejeve misli - od njegovega razvpitega in nerazumljenega "imoralizma". Prav glede na njen osrednji problem sem naslovil svoje predavanje: **Problem morale kot problem človeka**.

Filozofija in literatura

Alenka Hladnik

Pot do abstraktnega

Gimnazijski splošni in izbirni predmet filozofija je po svojem značaju uvod v filozofijo, a ne kot seznanjanje z mislimi izbranih filozofov, temveč predvsem kot uvod v filozofsko mišljenje oziroma elemente tega mišljenja. Drugače povedano, dijak naj bi pri pouku izkusil, kaj se pravi filozofsko misliti. Gre za težko uresničljiv cilj, pa ne le zato, ker "učiti misliti" spada med najvišje učne cilje, temveč predvsem zato, ker učitelj mišljenja ne more zapovedati, kakor lahko zapove obnovo naučenega - dijake mora do njega pripeljati oziroma jih vanj uvesti. Za to je najprej potrebno dvoje: za filozofsko problematiko mora vzbuditi zanimanje, brez tega ni mišljenja, in pokazati, kaj pravzaprav pomeni filozofsko misliti. Pri prvih urah je termin še povsem meglen, dijaki ga namreč začnejo počasi razumevati šele, ko se lahko oprejo na lastno izkušnjo in ko tudi sami poskušajo misliti na tem zanje novem področju. A na začetku jih kljub temu ni dobro odpraviti, češ, šele na koncu ga boste razumeli - takoj imajo pravico vedeti, kaj se bo delalo pri pouku. Zato pri uvodnih urah navadno opišemo, kaj naj bi pojem pomenil.

Ena od bistvenih značilnosti filozofskega mišljenja je abstraktnost in izkaže se, da je to za dijake nov pojem (a videli bomo, da ne povsem), ki ga je treba pojasniti. Lahko ga sicer navežemo na znanje iz psihologije o načinih tvorjenja pojmov, vendar tu pri dijakih običajno naletimo na znanje, ki je papirnato in dolgočasno - nič takega ni na njem, kar bi vzbudilo pravo, močno zanimanje. Še manj uspešna bi bila zgolj učiteljeva razlaga; na vrsto naj bi prišla šele na koncu, kot zaključek procesa odkrivanja pomena pojma, kot jasna artikulacija doseženega.

Pri filozofiji je srečna okoliščina, da nam ni treba začenjati iz niča, da vedno lahko računamo na izkušnjo, ki jo dijaki že imajo, in na drugod pridobljeno vednost. Prvo, kar jim ob abstraktnem največkrat samostojno pride na misel, je abstraktno slikarstvo, o katerem sicer ne vedo povedati veliko, a po ogledu reprodukcij Picassa, Mondriana, Maleviča in Kandinskega znajo poiskati njihovo skupno značilnost in jih primerjati z realističnim, reprezentativnim slikarstvom, ki jim je po naravi[1] bližje. Vpeljava abstraktnega slikarstva se zdi primerna zaradi analogije s filozofijo, ta pa je kot vsaka analogija poenostavljena in "prekratka" - filozofija spada v sfero misli,

[1] Prav zaradi te naravne bližine se jim zastavi tudi vprašanje, kako je lahko abstraktno slikarstvo všečno, kakšen estetski užitek nudi gledalcu in kaj mu lahko pove, če je z zanikanjem vsebinskega in konkretnega odmaknjeno od sveta stvari, smoter videnja, ki je vendarle osnovni medij slikarstva, pa je ravno dati stvar, konkretno, svet vidne izkušnje. Samo majhen učiteljev preskok je potreben za navezavo na smoter izobraževanja, za uživanje v abstraktni umetnosti je potreben omikan čut, čut, ki je posledica razumevanja, do katerega vodi izobraževanje. Ker je dijakom všeč tisto, kar jim je po naravi bližje, se zavejo, da njihov estetski čut ni omikan, da pa bi lahko s poglobitvijo v umetnost sami odkrili, kako je možno uživati v slikah Mondriana ali Maleviča. Brez neposredne omembe filozofije je implicitno ustvarjen obet, da filozofsko mišljenje spremlja tudi užitek. Smotri izobraževanja so različni, eden najpomembnejših, nanj pa se ponavadi pozabi, je užitek, ne goli hedonski užitek, temveč intelektualni, kakršnega dijaki doživljajo, ko po uri rečejo, danes je bilo res fino, mi pa vemo, da smo se skupaj z njimi gibali po polju filozofskega mišljenja.

slikarstvo v sfero čutnega. O obojem imajo dijaki podobne predstave, v abstraktnem slikarstvu vidijo nerazumljive "čačke in packe", v filozofiji "nakladanje". Vendar se ta vidik analogije bolj nanaša na smoter izobraževanja (glej op. 1), ki je tu impliciten in ni poglavitni razlog za primerjavo. Izbor slik (npr. Picassojeva *Mož, ki kadi pipo*, Malevičeva *Drvar*, *Improvizacija 13* Kandinskega, kakšna od Mondrianovih barvnih kompozicij) naj ponazori oddaljenost abstraktnega slikarstva od reprezentativnega; na eni strani imamo od posameznih objektov odmišljene oblike, barve, črte, lastnosti ali pa splošne like (Malevičev *Drvar* bi bil lahko kateri koli drvar, nič individualnega se ga ne drži), na drugi strani portrete konkretnih ljudi in stvari, prizore znanih pokrajin, mest itd. Pri filozofiji pa pojme dobro, lepo, pravično, človek, bit itd. v nasprotju s svetom konkretne dijakove izkušnje. Pri obojem je potrebna sprememba zornega kota, preskok z ene ravni na drugo: pri abstraktnem slikarstvu je treba videti črte, oblike, barve, like ločeno od stvari, pri filozofiji je treba od dobrih in lepih ljudi priti do pojmov dobro, lepo, človek, bitje.

Prvi korak pri odkrivanju pomena pojma abstraktno (ločeno, oddaljeno, odmišljeno od posameznega, splošno), ene od značilnosti filozofije, je narejen; pri obveznem pouku zaradi pičlega števila ur največkrat mora zadostovati, pri pripravah na maturo se lahko gre dlje. Splošno sprejeto mnenje je, da je uporaba literarnih besedil včasih učinkovitejša od uporabe filozofskih. Če bi npr. na tej točki dali dijakom v branje kakšen odlomek iz Heglove *Logike*, bi dosegli nasprotno od želenega - pojma abstraktnega jim ne bi približali, ampak oddaljili, pa čeprav bi jim hoteli zgolj pokazati, kako je videti abstraktnost v filozofiji. Hegel je za večino dijakov primerno čtivo šele potem, ko je vstop v filozofsko mišljenje že uspel. Zato se je bolje zadržati še nekaj časa pri konkretnem, pri relevantnih opisih izkušenj drugih, kakršnih je v literaturi precej, le poiskati jih je treba. V tej reviji (3/96) je že bilo objavljeno prvo od treh besedil, ki sodijo k temi abstraktno: Borgesova zgodba "Funes z dobrim spominom" govori o človeku, ki je zaradi poškodbe glave izgubil zmožnost abstraktnega mišljenja, zaradi česar so celo abstraktna števila nekaj konkretnega, individualnega; izmisliti si je torej treba nov način štetja, v katerem dobi vsako število svoje posebno ime (7013 npr. Maximo Perez), in njegov svet postane svet nenehne sprememb, ki se vtiskuje v spomin jasno kot čutna zaznava. Glasbenik dr. P. iz resnične zgodbe ameriškega nevrologa dr. Oliverja Sacksa zaradi možganskega tumorja izgubi zmožnost videti konkretno, posamezno, vidi lahko le abstraktne oblike, brez težav prepoznava platonska telesa, vrtnica je zavita rdeča oblika z vodoravnimi zelenimi dodatki, ki jo spozna šele po vonju, njegova rokavica neprekinjena površina, petkrat zasukana navznoter, otroška glava vodni hidrant, klobuk pa kar ženina glava, ki jo želi posaditi na svojo. Zgodba[2] je zanimiva, napeto napisana, dijakov ne pusti neprizadetih, napetost doseže vrh, ko avtor spozna, da dr. P. kljub svoji veliki izgubi presenetljivo skoraj normalno živi, ker ga vrača v konkretno glasba - ob prepevanju zmore opravila, ki so brez vida nemogoča. Nasprotje med obema junakoma izkristalizira pojem abstraktnega, in ko že tretjič postane izkušnja dijakov, je primeren čas za ponovitev iz psihologije znane lekcije o tvorjenju pojmov.

[2] Zgodba ni filozofsko relevantna le pri temi abstraktno, dobro jo lahko uporabimo tudi pri temah realnost (razmerje duh - telo), spoznanje (racionalno - empirično spoznanje) ali pa pri obravnavi Shopenhauerja, kot sugerira že Sacks.

Spoznanje se začne z zaznavo konkretne, posamezne stvari. Zaznavi sledi predstava, spominska reprodukcija zaznave, ki pa je večinoma zgolj njena približna kopija, razen pri eidetikih, npr. pri Funesu iz Borgesove zgodbe, ki si konkretno vtiskujejo podobe kakor fotografski aparat oz. bolje kakor filmska kamera.

Pri običajnih predstavah je opuščenih veliko podrobnosti, nebistvenih lastnosti; v tem so podobne pojmom, ki nastanejo v naslednjem koraku, ko se spoznanje z različnimi miselnimi postopki (primerjavo, analizo, sintezo, abstrakcijo, posplošitvijo) dvigne do pojma. (Glej F. Jerman, *Logika za mlade*, ZRSŠ, Ljubljana 1979, str. 83-88, ali ustrezen učbenik za psihologijo.) Razlaga je dopolnjena s konkretnim primerom tvorbe pojma trikotnik, ker je preprosta[3], sledi pa ji lestvica abstrakcije na primeru Fido je pes, s katerim se ponazorijo nekatere operacije s pojmi. Fido je neka posamezna stvar, neki tale, ki ga zaznamo (vidimo, slišimo, otipamo, zavohamo) in potem prepoznamo kot psa, npr. čuvaja. Poleg čuvajev poznamo še pastirske, reševalne, okrasne, lovske pse, ti pa so lahko ostrodlaki nemški ptičarji, jazbečarji, istrski goniči itd. Vsi pa so psi, kot Fido. Psi spadajo k zverem, od njih se dvignemo k sesalcem, živalim, živim bitjem, bitju in naposled k najsplošnejšemu, najabstraktnejšemu pojmu biti. Lahko imamo svojega psa Fida, skrbimo zanj, ga hranimo, vodimo na sprehode, naš Fido spada v naše konkretno življenje. Če pse proučujemo znanstveno, smo kinologi, če živa bitja, biologi, če sestavo in gibanje bitij, kemiki ali fiziki, če pa hočemo raziskati najabstraktnejšo bit, filozofi. Kaj je pes, ni težko definirati, prav lahek primer sta tudi zver in žival, pa tudi elektron, molekula, telo. Toda kaj je bit, ki zanima filozofa? Če stvar (aktivnost, proces, kvaliteto itd.) definiramo tako, da jo uvrstimo v širši razred, v katerega spada, in potem poiščemo specifično razliko, naletimo na težave takrat, ko je razred tako širok, da ni nobenega širšega - ko je pojem tako abstrakten, da ni bolj abstraktnega.

Če razlaga in zgodbi pomagata udomačiti abstraktno, potem tudi abstraktnost filozofije ni več nekaj tujega, čemur se ljudje posmehujejo, njim pa mojster abstrakcij Hegel v satiri "Kdo misli abstraktno?" (ponatisnili jo bomo v eni od prihodnjih številk). Vse - diskusija o abstraktni umetnosti, tri besedila in razlaga - pa je zgolj priprava terena, s katerega bo mogoč vstop v samo filozofsko mišljenje, svet abstraktnih pojmov in temeljnih načel, do katerih se moramo dokopati pri pouku filozofije, če nam gre za samo filozofijo in ne za pripoved o njej. Opisana pot je torej zgolj pot do abstraktnega in ne v abstraktno samo, pot, ki naj ustvari občutek za filozofijo oziroma za pojmovno mišljenje in za miselne svetove, ki jih ustvarjajo filozofi. Glavna naloga je še pred nami: za dijake najtežjo pot od konkretne izkušnje do abstraktnih pojmov in teorij namreč lahko zgolj nakažemo, opišemo, usmerjamo jih nanjo, tako da postopno vpeljujemo in opozarjamo na nekatere elemente filozofskega mišljenja, ki se pri utrjevanju terena lahko pojavljajo tudi spontano, toda pot morajo prehoditi sami oziroma izkusiti morajo, kaj se pravi stopiti v abstraktno.

[3] Na primer navežemo pri Platonovi teoriji realnosti, seveda če jo pri pouku obravnavamo, ko pojasnjujemo razmerje med matematiko in filozofijo.

Oliver Sacks

Mož, ki je zamenjal ženo za klobuk

Dr. P., ugleden glasbenik, je bil dolga leta zelo znan pevec in potem učitelj na lokalni glasbeni šoli. Prav tu so prvič opazili nenavadne težave. Kadar se mu je kakšen študent približal, ga dr. P ni spoznal oziroma, značilno, ni prepoznal njegovega obraza. Kakor hitro pa je študent spregovoril, ga je spoznal po glasu. Takšni dogodki so se množili, povzročali zadrego, zbeganost in strah - včasih tudi zabavo. Kajti ne samo da dr. P. ni videl obrazov, videl jih je tam, kjer jih ni bilo: živahno, podoben Magooju, je na ulici trepljal vodne hidrante ali parkirne ure, misleč, da gre za otroške glave; ljubeznivo je ogovarjal izrezljane gumbe na pohištvu in bil presenečen, ker se mu niso odzvali. Najprej so se tem čudnim pomotam smejali kot šalam in smejal se jim je še sam. Ali ni imel vedno zbadljivega smisla za humor in ali se ni vedno predajal zenovsko naravnanim paradoksom in dovtipom? Njegove glasbene zmožnosti so bile osupljive kot vedno, ni se čutil bolnega, nikoli se ni počutil bolje; in pomote so bile preveč nesmiselne in duhovite, da bi ga vznemirjale ali da bi naznanjale kaj resnega. Sum, da je 'nekaj narobe', se ni pojavil, dokler čez nekako tri leta ni zbolel za diabetesom. Dobro zavedajoč se, da ta lahko prizadene vid, je dr. P. obiskal okulista; zdravnik je pazljivo zabeležil njegove težave in skrbno pregledal njegove oči. "Nič ni narobe z vašimi očmi," mu je zatrdil. "Toda nekaj je narobe z možganskim centrom za vid. Ne potrebujete moje pomoči, obiskati morate nevrologa." In zaradi tega napotka je dr. P. prišel k meni.

Že po prvih sekundah je bilo jasno, da ni niti sledu demence v običajnem pomenu. Bil je zelo kultiviran in šarmanten človek, ki je dobro, tekoče govoril, in njegovo govorjenje je bilo polno domišljije in duhovitosti. Nisem si mogel misliti, zakaj so ga napotili na našo kliniko.

In vendar *je* bilo nekaj čudnega. Gledal me je, ko je govoril, obrnjen je bil proti meni, toda nekaj je bilo narobe - težko je bilo reči. Obrnjen je proti meni s svojimi *ušesi*, mi je prišlo na misel, in ne s svojimi očmi. Namesto da bi me gledal, strmel vame, 'sprejemal vase', se je njegov pogled nenadno čudno prilepil na moj nos, desno uho, pa navzdol na brado in navzgor na desno oko, kakor da bi opazoval (celo preiskoval) te posameznosti, ni pa videl mojega obraza v celoti, njegovih spreminjajočih se izrazov, 'mene' kot celote. Nisem prepričan, da sem to že takrat povsem uvidel - bila je le dražeča čudnost, neka napaka v normalni igri pogleda in izraza. Videl me je, preiskoval me je in vendar ...

"Kaj je narobe z vami?" sem ga končno vprašal.

"Nič, da bi jaz vedel," je odvrnil z nasmehom, "toda drugi mislijo, da je nekaj narobe z mojimi očmi."

"Toda vi niste imeli nobenih težav z vidom?"

"Ne, ne neposredno, le včasih se zmotim."

Na kratko sem zapustil ordinacijo in se pogovoril z njegovo ženo. Ko sem se vrnil, je dr. P. pazljiv in spokojen sedel ob oknu, a je bolj poslušal, kot gledal ven. "Promet," je rekel, "šumi ulice, oddaljenih vlakov so kakor nekakšna simfonija, mar ne? Saj poznate Honeggerjev Pacifik 234?"

Kako čudovit mož, sem si mislil. Je sploh lahko kaj narobe z njim? Ali mi bo dovolil, da ga pregledam?

"Da, seveda, dr. Sacks."

Utišal sem svoj nemir, nemara tudi njegov, v pomirjujoči rutini nevrološke preiskave: moč mišic, usklajenost, refleksi, napetost ... Ko sem preskušal njegove reflekse (malenkostno nenormalnost sem zaznal na levi strani), se je prvič zgodilo nekaj čudnega. Sezul sem mu levi čevelj in ga s ključem popraskal po podplatu - na videz neresen, a bistven preskus

refleksa - in ga potem z opravičilom, da moram zložiti svoj oftalmoskop, pustil, da se obuje sam. Na moje presenečenje tega po minuti še ni opravil.

"Ali lahko pomagam?" sem vprašal.

"Kaj pomagate? Komu pomagate?"

"Ali vam lahko pomagam obuti čevelj?"

"Ah," je odvrnil, "pozabil sem na čevelj," in pristavil, *sotto voce*: "Čevelj? Čevelj?" Zdel se je zmeden.

"Vaš čevelj," sem ponovil. "Ali ga ne bi obuli?"

Še vedno je gledal navzdol z napeto, napačno usmerjeno pozornostjo, a ne čevlja. Končno se mu je pogled ustavil na nogi: "To je moj čevelj, kajne?"

Ali sem napak slišal? Ali me je narobe razumel?

"Moje oči," je razložil in položil roko na svojo nogo. "*Tole* je moj čevelj, ali ne?"

"Ne, ni. Tole je vaša noga. Tamle je vaš čevelj."

"Ah! Mislil sem, da je moja noga."

Se je šalil? Je bil nor? Slep? Če je bila to ena njegovih 'čudnih zmot', je bila ena najbolj čudnih, na katero sem kdaj koli naletel.

Pomagal sem mu obuti čevelj (nogo), da bi se izognil nadaljnjim zapletom. Dr. P. se je zdel miren, brezbrižen, morda se je celo zabaval. Nadaljeval sem preiskavo. Ostrina vida je bila dobra: brez težav je ugledal buciko na tleh, jo je pa včasih zgrešil, če je bila postavljena na njegovo levo stran.

Videl je v redu, toda kaj je videl? Odprl sem izvod revije *National Geographic* in ga prosil, naj opiše nekaj fotografij.

Odgovori so bili zelo nenavadni. Njegove oči so se zapičile v to ali ono stvar, izločile posamezne podrobnosti, prav kakor so to storile z mojim obrazom. Presenetljiva svetlost, barva, oblika so zbudile njegovo pozornost in izvabile njegovo pripombo - toda nikakor ni dojel prizora kot celote. Ni mu uspelo videti celote, zaznal je le podrobnosti, ki jih je izsledil kot točke na radarskem zaslonu. Nobenkrat ni vzpostavil odnosa do slike kot celote - nikoli se ni soočil, če lahko tako rečem, z njeno fiziognomijo. Ni imel občutka ne za pokrajino ne za prizor.

Pokazal sem mu naslovnico, nepretrgano prostranstvo saharskih sipin.

"Kaj vidite?" sem vprašal.

"Vidim reko," je odvrnil. "In majhno gostišče s teraso nad vodo. Ljudje večerjajo zunaj na terasi. Tu in tam vidim pisane sončnike." Gledal je, kakor bi prizor 'štrlel' iz naslovnice v medprostor, in govoril o neobstoječih podrobnostih, kakor bi ga ravno to, da na sliki ni bilo posebnosti, prisililo, da si je izmislil reko in teraso in pisane sončnike.

Gotovo sem bil videti osupel, toda dr. P. si je, kot se je zdelo, mislil, da se je kar dobro odrezal. Na obrazu mu je počival bežen nasmešek. Očitno se je tudi odločil, da je preiskava končana, in se začel ozirati za svojim klobukom. Iztegnil je roko, prijel glavo svoje žene in jo poskusil dvigniti, da bi si jo posadil na glavo. Očitno je zamenjal svojo ženo za klobuk! Njej je bilo videti, kakor da je vajena podobnih stvari.

Za dogodek nisem našel pametnega pojasnila v konvencionalni nevrologiji (oz. nevropsihologiji). Po eni strani se je dr. P. zdel odlično ohranjen, po drugi pa povsem in nerazumljivo opustošen. Le kako je lahko zamenjal svojo ženo za klobuk in, kakor je bilo očitno, deloval kot učitelj na glasbeni šoli?

Moral sem premisliti, ga znova srečati - ga videti v njegovem domačem bivališču, doma.

Nekaj dni kasneje sem se oglasil pri dr. P. in njegovi ženi doma, v aktovki sem imel partituro Dichterliebe (vedel sem, da ima rad Schumanna) in različne nenavadne predmete za preskušanje zaznavanja. Gospa P. me je povabila v veličastno stanovanje, ki je spominjalo na fin-de-sieclovski Berlin. Sijajni stari bösendorfer je pompozno stal sredi sobe, povsod naokoli so bila stojala za note, instrumenti, partiture ... Tudi knjige in slike so bile,

toda glasba je prevladovala. Dr. P. je vstopil in z iztegnjeno desnico pohitel k stoječi uri, toda potem ko je slišal moj glas, se je preusmeril in mi segel v roko. Pozdravila sva se ter malo pokramljala o tekočih koncertih in predstavah. Plaho sem ga vprašal, ali bi zapel.

"Dichterliebe!" je vzkliknil. "Toda not ne morem več brati. Vi jih boste zaigrali, ali ne?"

Odvrnil sem, da bom poskusil. Na tistem čudovitem klavirju je celo moje igranje zvenelo dobro in dr. P. je bil postaran, a neskončno prijeten Fisher-Dieskau, ki je združeval popoln posluh in glas z najprodornejšo glasbeno inteligenco. Jasno je bilo, da ga na šoli nimajo iz usmiljenja.

Senčni režnji dr. P. so bili očitno nedotaknjeni: imel je čudovit glasbeni korteks. Kaj, me je zanimalo, se dogaja v njegovih temenskih in zatilnih režnjih, posebno tam, kjer se obdelujejo vidni podatki? Med nevrološko opremo sem imel tudi platonska telesa in odločil sem se, da začnem z njimi.

"Kaj je to?" sem vprašal in potegnil prvega.

"Kocka, seveda."

"In to?" sem vprašal in pomahal z drugim.

Vprašal je, ali ga lahko pregleda, kar je naredil urno in sistematično: "Dodekaeder, seveda. Ne trudite se z drugimi, tudi ikozaeder bom spoznal."

Brez dvoma mu abstraktne oblike niso delale težav. Kaj pa obrazi? Potegnil sem snop kart. Vse je v trenutku prepoznal, tudi fante, dame, kralje in jokerja. Toda navsezadnje so vsi ti stilizirane podobe, tako da je bilo nemogoče reči, ali je videl obraze ali samo vzorce. Odločil sem se, da mu bom pokazal knjigo karikatur, ki sem jo imel v aktovki. Večinoma je dobro opravil. Churchillova cigara, Schnozzlov nos: takoj ko je odkril ključno značilnost, je lahko prepoznal obraz. A karikature so spet formalne in shematske. Preostalo je še, da pogledam, kako se bo znašel s pravimi, realistično upodobljenimi obrazi,.

Prižgal sem televizor, utišal glas in naletel na zgodnji film Bette Davis. V teku je bil ljubezenski prizor. Dr. P. ni spoznal igralke - toda nemara ni nikoli vstopila v njegov svet. Bolj je bilo presenetljivo, da ni prepoznal obraznih izrazov igralke in njenega partnerja, čeprav so se med enim samim vročim prizorom spremenili iz pritajenega hrepenenja skozi strast, presenečenje, gnus in bes v mehko pomirjenost. Dr. P. ni razumel nič. Niti mu ni bilo jasno, kaj se je dogajalo, niti kdo je bil kdo, niti kakšnega spola sta bila igralca. Njegove pripombe o prizoru so bile brez dvoma marsovske.

Čisto možno je bilo, da so bile nekatere od njegovih težav povezane z neresničnostjo celuloida, hollywoodskega sveta; prišlo mi je na misel, da bo morda uspešneje prepoznal obraze iz svojega življenja. Na stenah stanovanja so visele fotografije družine, kolegov, učencev in tudi njegove. Nabral sem jih kupček in mu jih nekoliko zaskrbljeno pokazal. Tisto, kar je bilo smešno oziroma burkasto prej pri filmu, je bilo tragično pri resničnem življenju. Skratka, prepoznal ni nikogar: niti svoje družine, niti svojih kolegov, niti svojih učencev, niti sebe. Prepoznal pa je portet Einsteina po značilnih laseh in brkih; podobno se je zgodilo z enim ali dvema drugima človekoma. "Ah, Paul," je dejal, ko sem mu pokazal portet njegovega brata. "Ta oglata brada in ti veliki zobje, Paula bi spoznal kjer koli." Toda ali je bil Paul tisti, ki ga je spoznal, ali pa ena oziroma dve njegovi posebnosti, na podlagi katerih je lahko razumno uganil identiteto. Brez očitnih 'znamenj' je bil docela izgubljen. Toda ni bilo samo spoznanje, *gnosis* napačno, nekaj je bilo korenito narobe s samim potekom spoznavanja. Kajti teh obrazov - tudi najbližjih in najdražjih - se je lotil kot abstraktnih ugank oziroma preskusov. Ni kazal odnosa do njih, povezanosti z njimi. Noben obraz mu ni bil domač, ni bil viden kot 'ti', identificiral ga je le kot množico lastnosti, kot 'tisto'. Potemtakem je bila to formalna gnosis brez

trohice osebnega. In to je spremljala njegova ravnodušnost oziroma slepota do izrazov. Obraz je za nas osebnost, ki gleda ven - vidimo jo, kot bi bila osebnost skozi svojo *persono*[1], svoj obraz. Toda za dr. P. ni bila *persona* v tem smislu - niti *persona* na zunaj niti osebnost od znotraj.

Na poti sem se ustavil pri cvetličarju in si kupil ekstravagantno rdečo vrtnico za svojo gumbnico. Zdaj sem jo izvlekel in mu jo podal. Vzel jo je kakor botanik ali morfolog vzame primerek in ne kakor nekdo, ki je dobil cvet.

"Dvanajst centimerov dolgo," je razlagal. "Zavita rdeča oblika z vodoravnimi zelenimi dodatki."

"Da," sem dejal opogumljajoče, "in kaj na bi to bilo, dr. P.?"

"Ni lahko reči." Zdel se je zbegan. "Manjka ji preprosta simetrija platonskih teles, čeprav morda poseduje svojo višjo simetrijo ... Mislim, da bi to lahko bilo socvetje ali cvet."

"Lahko bi bilo?" sem poizvedoval.

"Lahko bi bilo," je potrdil.

"Poduhajte," sem predlagal in spet je bil videti nekam zmeden, kakor bi ga prosil, naj poduha višjo simetrijo. Vljudno mi je ustregel in ponesel cvet k nosu. In potem je nenadoma oživel.

"Čudovito!" je vkliknil. "Zgodnja vrtnica. Kako božanski vonj!" Začel si je popevati: "Die Rose, die Lillie ..." Kakor da bi se realnost dojemala skozi nos in ne skozi vid.

Preskusil sem še zadnje. Še vedno je bil mrzel dan zgodnje pomladi, svoj plašč in rokavice sem bil odložil na zofo.

"Kaj je to?" sem vprašal in pobral rokavico.

"Ali lahko pogledam?" je prosil, mi jo vzel in jo raziskoval, kakor bi raziskoval goemetrijske oblike.

"Neprekinjena površina," je končno naznanil, "zasukana navznoter. Zdi se, da ima" je okleval, "pet žepkov, če je to prava beseda."

"Da," sem dejal previdno. "Predmet ste opisali. Zdaj pa povejte, kaj je."

"Neke vrste vsebnik."

"Da," sem rekel, "in kaj naj bi vseboval?"

"Vseboval naj bi svojo vsebino!" je v smehu odvrnil dr. P. "Veliko možnosti je. Lahko bi bil npr. denarnica za drobiž, za kovance petih različnih velikosti. Lahko bi bil ..."

Posegel sem v njegovo kvasenje. "Ali predmet ni videti znan? Kaj mislite, ali morda ne vsebuje, se prilega kakemu delu vašega telesa?"

Nikakršnega miselnega prebliska ni bilo videti na njegovem obrazu.

Noben otrok ne bi zmogel videti in govoriti o 'neprekinjenjeni površini ... zasukani vase', toda vsak otrok, vsako dete bi takoj prepoznalo rokavico kot rokavico, jo videlo kot znano stvar, ki spada k roki. Dr. P. je ni videl. Nič znanega ni videl. Vidno je bil izgubljen v svetu neživljenjskih abstrakcij. Vsekakor ni imel resničnega vidnega sveta, kakor tudi ni imel resnične vidne podobe samega sebe. Lahko je govoril o stvareh, ni pa se mogel soočiti z njimi. Huglings Jackson, obravnavajoč bolnike z afazijo in poškodbami leve poloble, pravi, da so izgubili 'abstraktno' in 'propozicionalno' mišljenje - primerja jih s psi (ali bolje, pse primerja z afazičnimi bolniki). Dr. P. pa je po drugi strani deloval natančno tako, kot delujejo stroji. Ni šlo le za to, da je kazal isto ravnodušnost do vidnega sveta kot računalnik, ampak je - kar je bilo še presenetljivejše - konstruiral svet kot računalnik na podlagi ključnih lastnosti in shematskih odnosov. Shemo je mogoče identificirati z 'opremo za identifikacijo', ne da bi bila pri tem realnost sploh dojeta.

Opravljeni preskusi mi dotlej niso povedali

[1] Persona izvorno pomeni maska, Rimljani so z izrazom poimenovali maske, s katerimi so se pokrivali gledališki igralci. (Op. prev.)

nič o notranjem svetu dr. P. Ali je mogoče, da sta njegov vidni spomin in predstavljivost še vedno nedotaknjena? Prosil sem ga, naj si predstavlja, kako pride na lokalni trg s severne strani, se sprehodi po njem in mi po predstavi ali spominu našteva hiše, mimo katerih gre. Navedel je hiše s svoje desne strani in nobene od tistih s svoje leve. Potem sem ga prosil, naj si predstavlja, kako vstopa na trg z juga. Spet je omenil samo stavbe z desne strani, čeprav so bile to prav tiste, ki jih je prej izpustil. Tiste, ki jih je notranje 'videl' prej, zdaj ni omenil; verjetno jih ni bilo več 'videti'. Očitno je bilo, da so bile težave z levostjo, njegovi primanjkljaji na levem vidnem polju, prav toliko notranji kot zunanji in da so razpolovili njegov vidni spomin in predstavljivost.

Kaj je bilo na višji ravni z njegovim notranjim videnjem? Misleč na skoraj halucinatorno intenzivnost, s katero je Tolstoj predstavil in oživil svoje like, sem vprašal dr. P. o Ani Karenini. Dogodkov se je lahko spomnil brez težav, neokrnjeno je razumel razplet, toda povsem je izpustil vidne značilnosti, vizualno pripoved oziroma prizore. Spomnil se je besed likov, ne pa njihovih obrazov; in čeprav je lahko obnovil s svojim izrednim in skoraj dobesednim spominom izvorne vizualne opise, so bili ti, jasno, zanj čisto prazni, brez čutne, predstavne ali čustvene realnosti. Torej je šlo tudi za notranjo agnozijo.

Toda tako je bilo, je postalo jasno, samo z nekaterimi vrstami vizualizacije. Vizualizacija obrazov in prizorov, vizualnih pripovedi in zgodb je bila temeljito oslabljena, domala je ni bilo več. Toda vizualizacija shemat je bila ohranjena, nemara celo povečana. Ko sva zaigrala igro slepega šaha, ni imel nobenih težav s predstavo šahovske plošče ali potez - premočno me je porazil.

Luria je o Zazetskem dejal, da je povsem izgubil zmožnost igranja, toda njegova 'živa predstavljivost' je bila nedotaknjena. Zazetsky in dr. P. sta živela v zrcalnih svetovih. Toda najbolj žalostna razlika med njima je bila, da se je, po Lurijevem pripovedovanju, Zazetsky "z nepopustljivo trdovratnostjo prekletega bojeval, da bi znova pridobil izgubljene zmožnosti", medtem ko se dr. P. ni bojeval, še vedel ni, kaj je izgubil, niti da je sploh kaj izgubil. Kdo je bil bolj tragičen ali bolj preklet - tisti, ki je vedel, ali tisti, ki ni?

Po preiskavi nas je gospa P. poklicala k mizi, na kateri je bila kava in slastni pogrinjek kolačkov. Lačno, prepevajoč je dr. P. planil po kolačkih. Hitro, tekoče, brez razmišljanja, melodično je potegoval krožnike k sebi, vzel to ali ono v žuborečem toku, v užitni pesmi hrane, dokler je nenadoma ni pretrgal glasen, odločen tok-tok-tok na vrata. Preplašen, prepadel, napet je dr. P. nehal jesti in obsedel kot pribit, negiben z ravnodušno, slepo osuplostjo na obrazu. Videl je, a ne več mize, ni je več videl kot mizo, pokrito s kolački. Žena mu je natočila kavo: vonj ga je poščegetal v nosnicah in ga znova vrnil v resničnost. Melodija hranjenja se je nadaljevala.

Kako lahko sploh kaj naredi, sem se čudil. Kaj se dogaja, ko se oblači, gre na stranišče, se kopa? Za ženo sem šel v kuhinjo in jo vprašal, kako se mu npr. uspe obleči. "Prav kakor pri hrani," je razložila. "Njegovo obleko položim na običajen prostor in prepevajoč se obleče brez težav. Vse naredi ob prepevanju. Toda če se ga zmoti in izgubi nit, se čisto ustavi in ne pozna ne svoje obleke ne svojega telesa. Neprestano prepeva pesmi hrane, pesmi oblačenja, pesmi kopanja. Ničesar ne more narediti, če jih ne zapoje."

Ko sva se pogovarjala, so mojo pozornost pritegnile slike na steni.

"Da," je rekla gospa P., "bil je prav tako nadarjen slikar kot pevec. V šoli vsako leto razstavijo njegove slike."

Radoveden sem se na kratko sprehodil ob njih. Razvrščene so bile kronološko. Vse njegovo zgodnejše delo je bilo naturalistično in realistično, z živahnim razpoloženjem in

ozračjem, fino detajlirano in konkretno. Potem, leta pozneje, so slike postale manj žive, konkretne, realistične in naturalistične, zato pa veliko bolj abstraktne, celo geometrične in kubistične. Končno so postala zadnja platna nesmiselna oziroma nesmiselna zame - zgolj kaotične črte in packe barve. Omenil sem to ženi.

"Ah, zdravniki, kakšni ozkosrčneži ste!" je vkliknila. "Ali ne vidite umetniškega razvoja, ali ne vidite, kako je opustil realizem svojih zgodnjih let in napredoval k abstraktni, nereprezentativni umetnosti?"

"Ne, ne gre za to," sem si dejal (in se zadržal pred ubogo gospo P.). Seveda se je odmaknil od realizma k nereprezentativnemu in abstraktnemu, toda to ni bil umetnik, ampak napredujoča bolezen - napredujoča k dokončni vidni agnoziji, v kateri so bile uničene vse zmožnosti reprezentacije, predstavljivosti, vsak občutek za konkretno, vsak občutek za stvarnost. Ta stena slik je bila tragična patološka razstava, ki je spadala k nevrologiji in ne k umetnosti.

In vendar sem se spraševal, ali nima gospa P. deloma prav. Kajti pogostoma je najti boj in včasih, kar je še zanimivejše, tiho sodelovanje med boleznijo in stvaritvijo. Morda je šlo v njegovem kubističnem obdobju za oboje, umetniški in bolezenski razvoj, ki sta naskrivaj porodila izvirno obliko; kajti ko je izgubil konkretno, je lahko pridobil abstraktno in razvil večjo občutljivost za vse stukturne elemente črt, mejnih linij in obrisov - skoraj picassojevsko moč videti in enako upodobiti abstraktne organizacije, vtisnjene (normalno tudi skrite) v konkretnem ... A na zadnjih slikah je bilo najti le kaos in agnozijo.

Vrnila sva se v veliko glasbeno sobo z bösendorferjem v sredini, dr. P. je pel svojo zadnjo torto.

"Dobro, gospod Sacks," mi je rekel. "Opazil sem, da se vam zdim zanimiv primer. Ali mi lahko poveste, kaj ste odkrili, in mi kaj svetujete?"

"Ne morem vam povedati, kaj je narobe z vami," sem odgovoril, "povedal pa vam bom, kaj je z vami v redu. Ste čudovit glasbenik, glasba je vaše življenje. V primeru, kakršen je vaš, bi svetoval življenje, povsem posvečeno glasbi. Glasba je bila središče vašega življenja, zdaj pa naj postane vse vaše življenje."

To se je zgodilo pred štirimi leti, zatem ga nisem nikoli več srečal, a pogosto sem se spraševal, kako je dojemal svet, potem ko je tako čudno izgubil podobo, vizualnost in odlično ohranil veliko muzikaličnost. Mislim, da je glasba zavzela mesto podobe. Ni imel podobe telesa, imel pa je glasbo telesa: zato se je gibal in deloval tako tekoče, povsem zmedeno pa se je ustavil, če se je ustavila "notranja glasba". Enako je bilo z zunanjostjo, s svetom ...[2]

V *Svetu kot volji in predstavi* Schopenhauer govori o glasbi kot 'čisti volji'. Kako bi ga prevzel dr. P., mož, ki je povsem izgubil svet kot predstavo in povsem ohranil svet kot glasbo oziroma voljo.

In to je na srečo veljalo do konca - kajti navkljub postopnemu napredovanju bolezni (velikemu tumorju ali degenerativnemu procesu v možganskem središču za vid) je dr. P. živel in poučeval glasbo do zadnjega dne.

Prevedla Alenka Hladnik

Oliver Sacks: *The Man Who Mistook His Wife for a Hat.* Picador, London 1985, str. 7-17.

[2] Pozneje mi je njegova žena povedala, da ni mogel prepoznati svojih študentov, če so sedeli pri miru, če so bili zgolj 'podobe', a kakor hitro so se *premaknili*, jih je takoj prepoznal. "To je Karl," bi zaklical, "poznam njegovo gibanje, glasbo njegovega telesa."

Resnica

Thomas Zoglauer

Resnica - leksikografski pregled

Kaj je resnica? Filozofsko nepristransko gledano, bi stavek označili za resničen takrat, ko bi ustrezno opisal dejanskost. Časopisno poročilo je resnično, če so se dogodki dejansko dogajali, kot so opisani. To naivno razlago pojma resnica imenujemo v filozofiji *korespondenčna teorija.*

1. Korespondenčna teorija resnice

Aristotel je o resnici zapisal: "Stavki so resnični, če ustrezajo predmetom."[1] Kant jo je definiral kot "skladnost spoznanja z njegovimi predmeti"[2]. Resnica je po tem pojmovanju neko razmerje med predstavo oziroma stavkom in dejanskostjo. Če je stavek v skladu z dejanskostjo, je resničen, če pa ni, je neresničen. Namesto o skladnosti govori Tomaž Akvinski o *"adaequatio"*: "Veritas est adaequatio intellectus et rei." (Resnica je ujemanje razuma in stvari.)[3] Tu opazimo, da uporablja Tomaž Akvinski pojem *adaequatio* (ujemanje) in ne *aequitas* (enakost). Resnica nastane kot ujemanje razuma (intellectus) s spoznano stvarjo (res). V tem oziru je vsako spoznanje proces približevanja resnici.

Natančnejše opredelitve korespondenčne teorije sta se lotila Bertrand Russell in Ludwig Wittgenstein. Russel je pojmoval sodbo kot odnos med predstave zmožnim subjektom (mind) in od njega neodvisnim predmetom oziroma celotnim kompleksom predmetov[4]. Resnica je potemtakem korespondenca med izjavami in njim pripadajočimi kompleksi predmetov (dejstev). Sodbe in mnenja so sicer vedno odvisni od subjekta, ki razsoja, resničnost oziroma napačnost neke sodbe, pa ni odvisna od našega mnenja, je torej večno veljavna. Tako se korespondenčna teorija razlikuje od drugih teorij, ki pojmujejo resnico kot odvisno od konteksta. Tudi Wittgenstein je zagovarjal korespondenčno teorijo resnice:

"Da bi spoznali, ali je slika resnična ali neresnična, jo moramo primerjati s stvarnostjo."[5]

"Njena resničnost ali neresničnost je v ujemanju ali v neujemanju njenega smisla s stvarnostjo."

Za Wittgensteina je vsak stavek podoba dejanskosti in "samo s tem je stavek resničen ali neresničen, da je slika stvarnosti". Vsi kompleksni stavki so sestavljeni iz elementarnih stavkov, prav tako kot so tudi dejstva sestavljena iz elementarnih dejanskih stanj. Zato si lahko resnico kompleksnih stavkov razlagamo z resnico elementarnih stavkov: "Če je elementarni stavek resničen, potem stanje stvari je; če je elementarni stavek neresničen, potem stanja stvari ni." Celoten svet bi lahko popolnoma opisali z navedbo vseh resničnih ele-

[1] Aristoteles: *De interpretatione*, 9, 19a 33

[2] Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 82

[3] Tomaž Akvinski: *De Veritate*, q.1, a.1

[4] Bertrand Russel: *Über die Natur von Wahrheit und Falschheit*, v: *Philosophische und Politische Aufsätze*, Stuttgart: Reclam 1971, str. 103

[5] Ludwig Witgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 2.223. Nadalnji citati prav tam 2.222, 4.01 in 4.06, 4.25, 1., 2., 2.04

mentarnih stavkov, kajti sestavljena je zgolj iz obstoječih dejanskih stanj (dejstev):

"Svet je vse, kar se primeri."

"To, kar se primeri, dejstvo, je obstoj stanja stvari."

"Celotnost obstoječih stanj stvari je svet."

Struktura sveta mora odsevati v logični strukturi resničnih stavkov, slika in praslika morata imeti skupno *logično formo.* Potemtakem je skladnost stavka in dejstva mogoče razumeti kot *izomorfijo* ali enakost strukture v formalnem smislu. S semantično natančnejšo opredelitvijo korespondenčne teorije se je ukvarjal poljski logik in matematik Alfred Tarski. Govorimo tudi o *semantični teoriji resnice* (semantika = nauk o pomenu jezikovnih znakov in zaporedju znakov). Po Tarskem je stavek "sneg je bel" resničen natanko takrat, ko je sneg bel. To najprej zveni kot tavtologija, ki ne pove ničesar (dvojna označba istega dejanskega stanja: npr. beli belec). Tarski s svojo semantično teorijo resnice tudi ne želi podati nove definicije resnice oziroma merila resničnosti, temveč zgolj navesti pravila, kako moramo v logično eksaktnem jeziku rabiti pojma "resnično" in "neresnično". Napačna raba pojmov se kaže na primer v stavkih "Ta stavek je neresničen" ali "To, kar pravim zdaj, je neresnično". To je skrajšana oblika znanega paradoksa o lažnivcu: "Krečan Epimenides pravi: ´Vsi Krečani lažejo.´" Ti stavki so nesmiselni, ker nimajo dokončne resničnostne vrednosti: namreč če so resnični, potem so tudi neresnični in narobe. Tarski je iz tega sklepal, da pojmov "resnično" in "neresnično" ne smemo uporabljati enako kot druge pridevnike. Pojma "resnično" in "napačno" ne označujeta nobenih lastnosti *stvari,* temveč lastnosti *stavkov.* Gre za *metajezikovna* pojma: ne smemo ju uporabljati v stavkih objektnega jezika (*Objektsprache*). Da bi se izognili zamenjavi med objektnim in metajezikom, postavljamo stavke oziroma izraze, ki so rabljeni metajezikovno, v navednice. Stavek "'p" je resničen natanko tedaj, ko p', je torej stavek metajezika in pojasnjuje, kako uporabljati pojem "resnično". Podobno lahko razložimo tudi resničnost kompleksnih stavkov: stavek "p in q" je na primer resničen natanko tedaj, ko sta resnična "p" in tudi "q". Resničnost kompleksnih stavkov je torej izpeljana iz resničnosti elementarnih stavkov.

Korespondenčna teorija razkriva, kot da bi vedno vedeli, kdaj je stavek resničen in kdaj neresničen. Pogosto je spoznanje resnice šele *cilj* in ne izhodišče procesa raziskave. Zato je Charles Sanders Peirce definiral resnico kot ultimativni cilj znanstvenega napredka:

"To, kar razumemo s pojmom resnica, je mnenje, ki mu je usodno določeno, da mu nazadnje pritrdijo vsi raziskovalci, in objekt, ki je predstavljen v tem mnenju, je Realno."[6] Tudi Karl Popper je bil mnenja, da ni meril za resnico, temveč so zgolj merila za napredovanje k resnici. V raziskovalnem procesu namreč nove, boljše teorije vedno nadomestijo stare. Toda teorija ne more biti resnična, če jo lahko vsakokrat zavržemo in nadomestimo z drugo, "resničnejšo". Zakonom newtonske mehanike na primer ne moremo kar dodati oznake "resnični". Kajti ti zakoni se izkažejo zgolj kot posebni primeri splošnejših teorij, kot na primer relativnostna teorija ali kvantna teorija. Toda tudi zakoni kvantne mehanike ne morejo biti resnični, če ne želimo opustiti upanja na boljše in splošnejše teorije. Resnica nima nobenih stopenj in zato tudi ne moremo govoriti o postopoma "resničnih" teorijah. Namesto tega je Popper vpeljal pojem *podobnosti resnici* (*verisimilitude*), s katerim hoče povedati, da so teorije v toku znanstvenega napredka vse bolj in bolj podobne resnici: teorije "konvergirajo" proti

[6] Charles Sanders Peirce: *Die Festigung der Überzeugung* (*The Fixation of Belief*), Frankfurt a. M.: Ullstein 1985, str. 75

absolutno resnični teoriji.

"Prizadevanje za podobnostjo resnici je potemtakem jasen in dejanskosti bližji cilj kakor pa prizadevanje po resnici. (...) V empiričnih znanostih sicer nimamo nikoli zadostnih argumentov za trditev, da smo dejansko dosegli resnico; toda lahko imamo močne in dobre argumente za to, da smo ji korak bliže; to pomeni, da je teorija T2, vsekakor v luči vseh znanih racionalnih argumentov, boljša od predhodne teorije T1."[7]

Skladnost teorije in dejanskosti je zato zgolj idealni in mejni primer in vprašanje je, ali bomo ta končni cilj raziskovanja sploh kdaj dosegli in dobili popolno resnično teorijo univerzuma, "theory of everything".

Korespondenčni teoriji resnice pogosto ugovarjajo, da sploh ni mogoče ugotoviti skladnosti stavka in dejstva: vedno lahko primerjamo samo izjave med seboj, ne pa izjav z dejanskim stanjem. Sveta namreč nikoli ne zaznavamo neposredno, temveč vedno filtriranega prek naših čutil, pri čemer bo svet pri zaznavanju strukturiran prek našega razuma. Kantovsko rečeno, nikoli ne vidimo "stvari na sebi", temveč vedno le pojave. Da pa bi med sabo lahko primerjali oba elementa relacije resnice, bi morali imeti možnost zavzeti stališče zunaj sveta, s katerega pa bi nam bila dejstva neposredno dostopna.[8] Ker pa sveta ne moremo opazovati z božjim očesom in z objektivnega stališča, temveč *v* njem živimo, lahko sprejmemo vedno le eno *notranjo* perspektivo ter primerjamo izjave in teorije med seboj, torej vedno *istovrstne* stvari.

Tudi Popper se je poslovil od iluzije, da imamo resnico še v posesti: "Iščemo resnico, toda nimamo je v lasti."[9] Če bi resnico že poznali, se ne bi več morali truditi iskati vedno boljše teorije, pa tudi nobenega znanstvenega napredka ne bi bilo. Lahko pa bi mislili, da je uspeh znanstvenih teorij najmanj znamenje njihove resničnosti ali pa vsaj njihova podobnost resnici: bolj ko je neka teorija uspešna, se pravi več dejstev, kot lahko razloži in napove, večja je njena resničnost oziroma bližina resnici. Zakaj potem ne izenačimo resnice z uspehom? To nas vodi k *pragmatičnemu pojmu resnice.*

2. Pragmatična teorija resnice

Po pragmatični teoriji resnice se resnične teorije odlikujejo s svojim učinkom. Resnično je tisto, kar je koristno (pragmatično) in uspešno:

"Na kratko rečeno, resnično ni nič drugega kot to, kar nam omogoča napredovanje v mišljenju, kot je pravilno to, zaradi česar napredujemo v našem obnašanju."[10]

Po pragmatičnem pojmovanju, v nasprotju s korespondenčno teorijo, resnica ni za vselej dognana, temveč je zgodovinsko spremenljiva in odvisna od subjektivnih mnenj in prepričanj. Pri tem lahko igrajo vlogo tudi estetska merila:

"Resnica v znanosti je to, kar nam zagotavlja najvišjo možno stopnjo ugodja, na kar lahko vpliva tudi estetski okus, toda združljivost s starejšimi resnicami in novimi dejstvi je vedno najodločilnejša zahteva."[11]

Enačenje resnice in učinka zveni sicer sprejemljivo, toda prinaša tudi velike nevarnosti: tudi laž je lahko uspešna in koristna! Veliko znanstvenih teorij je, ki so bile izredno uspešne, so pa kljub temu neresnične:

[7] Karl Popper: *Objektive Erkenntnis* (*Objective Knowledge*), Hamburg: Hoffmann und Campe 1984, str. 58

[8] Hilary Putnam: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte (Reason, Truth and History)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, str. 104

[9] K. Popper 1984, str. 47

[10] William James: v: *Texte der Philosophie des Pragmatismus*, Stuttgart, Reclam 1975, str. 177

[11] W. James prav tam, str. 174

spomnimo se ptolomejske predstave o svetu (Zemlja kot središče univerzuma). Narobe pa lahko tudi najprej neuspešna teorija, ki je v praksi spodletela, pozneje znova zaživi in postane splošno sprejet nauk. Izogibati se moramo slepemu enačenju resnice in učinka.

3. Konsenzualna teorija resnice

Že Peirce je pojmoval resnico kot dokončno prepričanje raziskovalne skupine. Po tem pojmovanju resnica ni idealna korespondenca stavkov in dejstev, temveč mnenje, ki lahko pridobi splošno pritrjevanje: resnica je diskurzivni konsenz.

"Pogoj za resničnost izjav je potencialna pritrditev vseh drugih."[12]

"Resnične imenujemo tiste stavke, katerih veljavnost mora priznati vsak razumen človek."[13]

Resnica preprosto ni mnenje večine, o katerem se odloča z glasovanjem. Da bi sodbo, ki je bila sprejeta konsenzualno (soglasno), sprejeli kot resnično, morajo biti izpolnjeni dodatni idealni pogoji. Habermas imenuje te pogoje *idealna govorna situacija*.

"Vsak dejansko doseženi konsenz ali pa tisti, ki naj bi ga dosegli, ne more biti zadostno merilo resničnosti stavkov. Drugače ne bi več mogli ločiti neresničnega konsenza od resničnega ali pa mnenj z naivno pretenzijo veljavnosti od vednosti. Resničnost pripisujemo le stavkom, za katere protidejstveno domnevamo, da bi jim moral pritrditi vsak prišteven subjekt, če bi lahko v neomejeni in neprisilni komunikaciji dovolj pretehtal svoja mnenja."[14]

Za idealno pogovorno situacijo Habermas zahteva "svoboden diskurz " (*herrschaftsfrei Diskurs*): ne smeta ga kvariti pritisk in nasilje. Vsi sodelujoči morajo biti enakopravni, morajo imeti enake možnosti udeležbe, zastavljanja vprašanj, dajanja odgovorov, postavljanja trditev in zagovorov ali pa problematiziranja njihove veljavnosti. Nobeno mnenje ne sme biti izvzeto kritiki.[15]

Toda diskurz lahko deluje le, ko obstaja soglasje o tem, katere izjave so dovoljene in katere ne. Zelo problematično se na primer zdi postavljati subjektivne občutke ali počutja kot enakovredne izjave ob bok znanstvenim argumentom. Da se visoke zahteve za diskurz v praksi ne ujemajo z realnimi dejstvi, je drug problem teorije konsenza: kajti tudi najboljša merila za zagotovitev racionalnega diskurza so iracionalna in ne morejo izključiti egoističnih dejanj akterjev, ker so vsakemu udeležencu diskurza lastne človeške slabosti in je ujet v subjektivna mnenja in interese in zato tudi pristranski. Toda tudi če bi bili v diskurzivnem postopku dovoljeni samo racionalni elementi in zagotovljena idealna pogovorna situacija, še vedno ostanejo dvomi, ali lahko diskurz sploh kdaj pripeljemo do konca in dosežemo povsod sprejeto sodbo.

4. Koherenčna teorija resnice

Za Hilary Putnama je resnica nekaj takega kot "racionalna sprejemljivost", "idealna medsebojna koherenca naših prepričanj".[16] Tako se Putnam postavi v tradicijo koherenčne teorije resnice, ki ima korenine v Heglovi ("Resnično je celota.") in Bradleyjevi idealistični filozofiji. V 20. stoletju zagovarjata to teorijo Otto Neurath in Nicholas Rescher. Koherenčna

[12] Jürgen Habermas, v: Habermas / Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1984, str. 177

[13] J. Habermas, prav tam, str. 222

[14] J. Habermas, prav tam, str. 223

[15] J. Habermas: *Wahrheitstheorien, v: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1984, str. 177

[16] H. Putnam 1990, str. 75

teorija črpa svojo moč iz slabosti korespondenčne teorije: ker izjav ni mogoče v absolutnem smislu soočiti z realnostjo, nam preostane zgolj možnost, da jih primerjamo z drugimi izjavami. Pri tem pa je koherenca: skladnost, združljivost, neprotislovnost.

"Nadzor določenih realnih stavkov je v tem, da ugotovimo, ali so združljivi s protokolnimi stavki, zaradi česar zavračamo formulacijo, da primerjamo izjavo z 'dejanskostjo', tem bolj, ker mora pri nas kot 'dejanskost' nastopiti več med seboj neskladnih, v sebi protislovnih celot stavkov."[17]

Popolnoma analogno Popperju velja izjava oziroma teorija za resnično toliko časa, dokler ni v nasprotju sama s seboj ali z drugimi sprejetimi stavki. Če se pojavi protislovje, je neresničen bodisi obravnavani stavek ali pa celoten sistem stavkov, s katerim primerjamo izjavo. Tedaj je treba preoblikovati celoten sistem, dokler protislovje ni odpravljeno. Resnica potemtakem ni lastnost posameznih stavkov, ki bi jim bilo, izoliranim zase, mogoče preveriti veljavnost, temveč je lastnost celotnega *sistema stavkov*. Ta holizem (sicer: nauk, po katerem so celote več kakor pa vsota posameznih delov) podpira tudi Willard van Orman Quine, po katerem "naše izjave o zunanjem svetu ne stopajo pred tribunal čutnih izkustev posamezno, temveč kot kolektiv".[18] Resnica je torej vselej odvisna od konteksta in je tako tudi družben in zgodovinski pojav. Odvisna je od prepričanj članov raziskovalne skupine, ki sprejemajo teorijo T za resnično. Resnica je potemtakem tudi vedno odvisna od teorije T.

Za koherenčne teoretike ne obstajajo nepopravljene, za večne čase veljavne resnice. Utemeljitev neke sodbe se ne more sklicevati na osnovo evidentnih stavkov, bodisi v obliki dogmatskih izjav ali pa navidezno objektivnih analitičnih stavkov, kot to priporoča empirizem (grško: empeiria, izkustvo; nauk, da celotno vedenje o dejanskosti izvira iz čutnega izkustva). Pomemben rezultat moderne znanosti je ravno vpogled v začasnost celotne vednosti. Cilj raziskovanja je zato konstrukcija koherentnega sistema vednosti.

Koherenčna teorija je torej čisto nasprotje fundamentalističnega pojmovanja resnice. Fundamentalist želi zgraditi svoj sistem vednosti na absolutno gotovih resnicah. S temi podpornimi stebri gradi kos za kosom svojo stavbo vednosti in ji dodaja nadaljnje resnične stavke. V nasprotju s tem izhaja koherentist iz po lastnem priznanju negotovega sistema začasnih mnenj, katerih protislovja postopno odpravlja tako, da posamezne stavke izloča iz sistema ali pa jih preoblikuje.[19] Neurath primerja ta sistem z ladjo, ki jo je treba prenoviti na odprtem morju:

"Smo kot kapitan, ki mora prenoviti svojo ladjo na odprtem morju, brez možnosti, da bi jo razstavil v doku in iz najboljših delov napravil na novo."[20]

Vsekakor je celo možno, da obstaja več različnih, v sebi konsistentnih sistemov, ki opisujejo svet enako dobro.

Lahko bi šli celo dlje in izrekli domnevo, da je resnica mogoče samo konstrukt, koristna fikcija, ki nam želi dati le usmeritev in trdno oporo v življenju. Ravno v našem postmodernem svetu medijev pogosto več ne moremo ločiti fikcije od dejanskosti, pesnitve od

[17] Otto Neurath: *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Band 2, Dunaj, Hölder - Pichler - Tempsky 1981, str. 45

[18] W. v. O. Quine: *Von einem logischen Standpunkt (From the Logical Point of View)*, Frankfurt a.M., Ullstein 1979, str. 45

[19] Nicholas Rescher: *The Coherence Theory of Truth*, Oxford University Press 1973, str. 319

[20] O. Neurath, prav tam, str. 579

resničnosti. Novinarji, poročevalske agencije in občila širijo tako imenovana dejstva, ki se v ljudskih glavah usidrajo kot domnevne resnice. Le redko sprejemamo poročila kritično. Le redkokdaj lahko neposredno primerjamo trditev z realnostjo, ker nam stvarno dogajanje ni dostopno ali ker gre za pretekle dogodke. Celo izjave prič ne morejo vedno ustrezno prikazati dejanskosti. Zato je korespondenčna teorija resnice tudi s stališča vsakdanjika zelo problematična. Če pa je osnova naše vednosti vselej dvomljiva in če ne želimo opustiti vere v objektivno dejanskost, nam ne preostane nič drugega, kakor poiskati zanesljivost in gotovost v skladnosti in koherenci naših hipotez. To, da se ne moremo odpovedati resnici kot regulativni ideji, kaže že naslednji preprosti preudarek: tudi skeptična trditev, da ni nikakršne resnice, hoče biti sama resnična.

Prevedel Mišo Dačić

Thomas Zoglauer: "Wahrheit - Eine lexikalsche Übersicht", *Das Blaue Reiter* 1995/2, str. 77-79.

Kaj tedaj običajno razumemo z "resnico"? Ta visoka in vendar hkrati obrabljena in skoraj topa beseda "resnica" pomeni tisto, kar neko resnično naredi za resnično. Kaj pa je neko resnično? Tako npr. rečemo: resnično veselje je sodelovati pri tej nalogi. S tem menimo: to je čisto, dejansko veselje. Resnično je dejansko. V skladu s tem govorimo o resničnem zlatu v nasprotju z lažnim. Lažno zlato dejansko ni to, kot kar se kaže. Je samo "videz" in zato nedejansko. To nedejansko velja kot nasprotje dejanskega. Toda navidezno zlato je vendar tudi nekaj dejanskega. Zato pravimo razločneje: dejansko zlato je pristno zlato. "Dejansko" pa je vendar oboje, pristno zlato nič manj kot nepristno, ki je v obtoku. Resničnosti pristnega zlata torej ni mogoče preveriti z njegovo dejanskostjo. Zopet se vrne vprašanje: kaj pomeni tu pristen in resničen? Pristno zlato je tako dejansko, katerega dejanskost se ujema s tem, kar z zlatom "pravzaprav" že vnaprej in vedno menimo. Narobe pa pravimo tam, kjer menimo, da gre za lažno zlato : "tu se nekaj ne ujema." (...)

To resnično, bodisi resnična stvar ali resničen stavek, je to, kar se ujema, to ujemajoče se. Biti resničen in resnica pomeni tu ujemanje, in sicer na dva načina: pomeni soglasnost s tistim, kar o nji že vnaprej menimo, in skladnost tistega, kar menimo v izjavi, s stvarjo.

Ta dvojni značaj ujemanja kaže tradicionalna obmejitev bistva resnice: veritas est adaequatio rei et intellectus. To lahko pomeni: resnica je uskladitev stvari s spoznanjem. Lahko pa pomeni tudi: resnica je uskladitev spoznanja s stvarjo. Sicer imamo navado izrekati to obmejitev bistva resnice najpogosteje samo v formuli veritas est adaequatio intellectus ad rem. Toda tako zapopadena resnica, stavčna resnica, je mogoča samo na podlagi stvarne resnice. Oba pojma bistva te veritas vedno pomenita nekako ravnati se po ... in mislita tedaj resnico kot *pravilnost.*

Martin Heidegger: "O bistvu resnice", *Izbrane razprave,* CZ, Ljubljana 1967, str. 151-152, prevedel Ivan Urbančič

Dialogi

Bojan Borstner

Dialogi

Vedenje in argument

Dijak: Ni ravno srečno dejstvo, da ne sprejemam argumentov. Vendar če bi jih, bi jim moral slediti in tega si nikakor ne želim.

Profesorica: Kaj pa si potem želiš?

D: Ne vem. Če bi vedel, bi bil v zanki.

P: Od kod ti zdaj zanka?

D: Zanka so argumenti. Če vem, potem vem, da vem.

P: Ali je morda kaj narobe, da takrat, ko veš, veš, da veš?

D: Pa še kako. To je tipičen argument.

P: Kako, argument? Saj ni ničesar drugega kot prazna trditev, da če veš, potem veš, da veš.

D: Praviš, prazna trditev, vendar je to trditev, in če je trditev, potem je trditev o nečem.

P: O čem pa? Saj ni v trditvi ničesar.

D: Da ni ničesar? Kaj si morda pozabila, da kadar vem, vem, da vem?

P: Čudno, najprej me prepričuješ, da ne veš, nato pa bi želel, da sprejmem, da kadar veš, veš, da veš.

D: Če res, da je to videti čudno, vendar je tisto, o čemer te prepričujem, vedenje samo.

P: Misliš vedenje nasploh?

D: Da, ravno to sem ti hotel razložiti. Tako kot je lahko trditev o nečem, ima tudi vedenje nasploh svojo vsebino.

P: Toda sam si rekel, da ne veš in če ne veš, potem takrat, ko ne veš, ne moreš imeti vedenja o tem, da ne veš.

D: Da ne vem? Ne, to ne bo držalo. Vem, da ne vem.

P: Zdaj si se pa ujel. Če veš, potem veš, da veš in če ne veš, potem veš, da ne veš. Torej, v obeh primerih veš.

D: Bo že držalo, da vem, vendar še vedno ne vem, kaj si želim.

P: Toda, kaj potem veš? Ali si morda utelešenje samega Sokrata in veš, da nič ne veš, medtem ko drugi še tega ne vedo?

D: Zdaj si se ti ujela. Sokrat ve. Toda, ali mi lahko poveš, kaj je tisto, kar Sokrat ve?

P: Da nič ne ve. Vendar se moram strinjati s tabo. Res ne vem, kaj naj bi bilo 'nič ne vem'. Še več, vedno bolj se mi zdi, da mi hočeš dopovedati nekaj, kar je blizu Descartesovi tezi.

D: Glej, glej. Kaj slišim? Da te napeljujem k Descartesu. Kako bi mogel storiti kaj takega, saj je znano, da Descartes zagovarja utemeljenost, jasnost in razločnost.

P: Tega, kar trdiš o Descartesu, ne zanikam. Vendar se zdi, da me hočeš prepričati o nečem, kar močno spominja na postopek, ki pripelje do 'mislim, torej sem'.

D: Ni mi jasno, kako si prišla do te ugotovitve.

P: Rekel si, da veš, česa si ne želiš, in da ne veš, kaj si želiš. Če to drži, si v enaki zagati, kot sem bila jaz glede Sokrata: ne veš, kaj je tisto, kar veš.

D: Presneto, moram ti pritrditi.

P: Ker pa vem, da nisi nevednež, bom tvegala in izrekla: ko veš, česa si ne želiš, ne veš, kaj si želiš, vendar si želiš, da veš. Torej veš, kaj si želiš.

Filozofiranje in/ali učenje filozofije

D: Praviš, da se filozofije ne da naučiti.

P: Da, vendar trditev ni moja, ampak Kantova.

D: Zakaj pa smo se potem celo leto mučili s filozofijo? Veliko bolj koristno bi lahko izrabili čas.

P: Preden si boš začel razbijati glavo, kaj vse bi lahko počel, če ne bi izgubljal časa s filozofijo, se spomni, da Kant ni trdil zgolj to, da se filozofije ne da naučiti, ampak tudi, da se lahko učimo filozofirati.

D: Ali bi me rada spravila v skušnjavo?

P: Ne vem, kakšno skušnjavo imaš v mislih. Hotela sem samo obnoviti Kantovo misel.

D: O tvoji dobronamernosti ne gre dvomiti, vendar: ali me ne poskušaš zaplesti v nekaj, kar bi s Kantovimi besedami lahko imenovali filozofiranje?

P: Ne izpeljuj sklepov prehitro. Poglej najprej, katere premise naj bi ti omogočale sklepanje.

D: Če storim, kar mi predlagaš, ali ne začnem filozofirati?

P: In to je skušnjava, o kateri si prej spraševal?

D: Res je. Spominjaš me na kačo, ki obljublja Evi, da če bo jedla sadež z drevesa spoznanja, bo postala enaka Bogu.

P: Če uskladim tvoje besede s Kantovo ugotovitvijo, praviš: če bom filozofiral, bom filozof.

D: Dovolj pošteno. Toda Eva je poskusila jabolko, spoznala dobro in zlo, a ni postala Bog.

P: Kaj te skrbi? Da boš nekaj delal in pridobil nekatere sposobnosti? Ali morda, da boš filozofiral in si pridobil sposobnost kritičnega razmišljanja, vendar ne boš filozof?

D: Prvo vprašanje ni zanimivo. Drugo pa je že bliže moji nameri.

P: Tvoji nameri? Ali nisi prej trdil, da če se ne bi učil filozofije, bi lahko koristneje izrabil čas?

D: Temu moram pritrditi, vendar mi ni jasno, kaj imaš zdaj za bregom.

P: Še vedno misliš, da sleparim in te napeljujem k nečemu, česar si sam ne želiš?

D: To vem zagotovo in tvoje besedičenje tega ne more prikriti.

P: Torej sem po tvojem sleparka, ki poskuša speljati učence na kriva pota.

D: To si rekla ti in verjetno si imela dober razlog za to.

P: Dober razlog za sleparjenje? Ne prehitevaj. Prej sem samo prevedla tvojo prispodobo v najin diskurz, a nisem se opredelila do resničnosti ali neresničnosti tvoje trditve.

D: Sprejmem tvojo razlago. Vendar se zdaj ne moreš več izmikati. Moraš se opredeliti.

P: Vzemiva, da sem res sleparka. Ali pa ti lahko veš, da sem, kar pravim, da sem?

D: To sem nekje že slišal, vendar se ne morem spomniti kje. Ali mi lahko pomagaš?

P: Ha, ha. Rada, zelo rada ti bom pomagala. Povem ti, kaj mislim, in ne pozabi, da vedno mislim, kar rečem.

D: Alica, pomagaj! Dobro, slišim, kar praviš, in govoriš, kar misliš. Kako pa ti veš, da govoriš, kar misliš?

P: Bravo. In ti bi želel, da ti pomagam, čeprav že sam 'plavaš'?

D: Plavam? Kaj pa je zdaj to?

P: Spomni se trditve o koristnejši izrabi časa. Nisi se učil filozofije, vendar lahko plavaš v morju argumentov, iščeš njihove pomanjkljivosti in prednosti, oblikuješ svoje trditve argumentirano ...

D: Toda nisem filozof.

P: Znaš filozofirati in nisi filozof. In to je ravno tisto, kar si si želel.

Popolnost in obstoj

Filozof: Bog nujno je.

Satan: Morda je to res, morda ni. Ali lahko svojo trditev argumentiraš?

F: Dobro. Poskusil bom. Ali si kdaj analiziral samega sebe? Zagotovo si. In v zavesti si našel pojem popolnega bitja.

S: Res je. Vendar ne vem, kaj natančno misliš z izrazom popolno bitje. Ali je to zate Bog?

F: Možno bi bilo, da popolnega bitja ne bi

enačil z Bogom, vendar je v najini razpravi treba povedati, da je v ospredju ravno Bog.

S: Popolno bitje je Bog. Zakaj pa potem sploh uporabljaš izraz popolno bitje?

F: To je zanimivo predvsem v povezavi s spraševanjem, kaj v svetu je, če sploh je kaj.

S: Ne oddaljuj se od problema. Praviš, da je Bog popolno bitje. Ali meniš, da ima vse lastnosti, ki so značilne za popolnost?

F: Natančno to. Bitje, ki je popolno, nujno ima vse atribute popolnosti.

S: Trdiš, da bitje, ki je popolno, nujno ima vse atribute popolnosti. Torej misliš, da tako bitje mora obstajati.

F: Res je. Obstoj je oblika popolnosti. Za stvar je vedno bolje, da obstaja, kakor pa da ne.

S: Do sem je razumljivo, vendar mi odgovori še na vprašanje: ali bi bil Bog lahko popoln, če ne bi obstajal?

F: Nikakor ne. Bog, če je res popoln, mora obstajati. Drugače ne bi bil popoln.

S: Kaže, kot bi hotel trditi, da je obstoj del pojma 'popolno bitje'.

F: Kdor bi zanikal, da ima popolno bitje lastnost 'obstoja', bi bil podoben tistemu, ki bi trdil, da njegova pravokotna njiva nima lastnosti štirikotnosti. Zavest si ne more predstavljati popolnosti, ne da bi si hkrati predstavljala obstoja.

S: Če povzamem: ni mogoče, da popolno bitje - Bog - ne bi obstajalo. Toda kaj ti daje pravico, da trdiš, da je v pojmu 'popolno bitje' že nujno vključen obstoj? Ali ne bi bilo možno, da bi se ta pojem povezoval z neobstojem?

F: Dovolj. Preprosto, spregledal si dejstvo, da je negativna lastnost zgolj odsotnost izhodiščne lastnosti. Če neko bitje ne obstaja, potem nima določene lastnosti - obstoja - in tako ni popolno bitje.

S: Prenaglil si se v izpeljevanju. Najprej pojasni, če je obstoj sploh lastnost.

F: Ne vem, kam ciljaš. Bodi bolj jasen.

S: Kadar pravimo, da bitje, ki ima določene lastnosti, obstaja, mislimo, da nekaj ima te lastnosti.

F: Ali misliš, da obstaja razlika med: nekaj ima neke lastnosti in obstaja nekaj, kar ima neke lastnosti?

S: Seveda. Vzemiva Petra Klepca. Za nekatere je obstajal in je imel določene lastnosti. Celoten seznam le-teh tako vključuje tudi obstoj. Vendar ko pripisujemo Petru Klepcu lastnosti vse bolj popolnega bitja, to še nikakor ne zagotovlja tudi njegovega obstoja.

F: Če obstoj ni lastnost, kaj potem je?

S: Ne vem. Niti ni to za najino razpravo pomembno. Pomembno pa je, da če obstoj ni lastnost, ne more biti pojmovni gradnik.

F: Zakaj pa ne more biti gradnik?

S: Zato, ker so pojmi seznami lastnosti in nič več. Torej pojem trikotnik vsebuje vse tiste lastnosti, ki jih stvar mora imeti, če naj bi bila trikotnik.

F: Hočeš reči, da je absurdno, če pojmu pripisuješ obstoj zgolj zato, ker ima določen seznam lastnosti?

S: Res je. Če to natančno opredelimo, je argument naslednji: je bitje, ki ima vse lastnosti popolnosti. Torej, je popolno bitje. In to je vse.

F: Prepričal si me. Moj dokaz je nezadosten. Vendar bi te za konec vprašal: če verjameš, da Bog je, ali potrebuješ dokaz za njegov obstoj?

S: Za tistega, ki verjame, je dokaz odvečen, za tistega, ki ne verjame, je dokaz nezadosten.

F: Torej verovanje ni določeno z dokazom božjega obstoja in tako ni stvar filozofije.

O iracionalnosti verjetja

S: Zadnje časa se mi zdi, da nisi pripravljen na odprt dialog.

F: Zakaj tako misliš?

S: Vedno se izmikaš jasnim odgovorom, ko ti zastavljam vprašanja.

F: Kaj pa, če si v zmoti in jasnih odgovorov sploh ni?

S: Morda, vendar morava to šele ugotoviti.

F: Velja.

S: Poglejva naslednjo možnost. Pravim: Bog je in jaz ne verjamem, da Bog je. Kako bi označil tako stališče?

F: Kot popolnoma iracionalno.

S: Kaj je iracionalno?

F: Iracionalno je reči, da nekaj obstaja, in hkrati ne verjeti v to.

S: Po tvojem ni mogoče, da kdo ne bi zagovarjal (sprejel) tega?

F: Ne, tega ne trdim. Hočem ti samo dopovedati, da je taka trditev, kot si jo izrekel, popolnoma iracionalna.

S: Torej ne zanikaš, da bi lahko nekdo verjel v trditev Bog je in jaz ne verjamem, da Bog je?

F: Res je, tega ne zanikam.

S: Če je tako, lahko tvoje stališče izoblikujem v naslednjo tezo: Iracionalno je verjeti Bog je in jaz ne verjamem, da Bog je.

F: Natančno to sem ti hotel sam predlagati.

S: Dobro. Hkrati si pa še rekel, da ne zanikaš možnosti, da bi obstajal nekdo, ki bi verjel v to tezo.

F: Ne vem, kam meriš. Ali me znova poskušaš zapeljati nekam, kjer si ne bi želel biti? Vendar moram biti pošten in priznati, da sem to možnost dopustil.

S: Aha. Tako imamo nekoga, ki hkrati verjame Bog je in jaz ne verjamem, da Bog je in Iracionalno je verjeti 'Bog je in jaz ne verjamem, da Bog je'.

F: Tvoja analiza je korektna. To samo potrjuje mojo tezo, da je to opredelitev iracionalnosti.

S: Dobro. Vendar pa mislim, da si se ujel v zanko, ker:

1. Iracionalno je verjeti Bog je in jaz ne verjamem, da Bog je.

2. Nekdo verjame Bog je in jaz ne verjamem, da Bog je.

3. Ta nekdo verjame hkrati: - Bog je in jaz ne verjamem, da Bog je.

- Iracionalno je verjeti taki vrsti trditev, kot je Bog je in jaz ne verjamem, da Bog je.

4. Torej, iracionalno je verjeti Bog je in jaz ne verjamem, da Bog je.

F: In zakaj misliš, da sem se znašel v pasti? Saj nisem sam trdil ničesar drugega kot to, kar si ti izpeljal v analizi.

S: Ravno tu je poanta. Če sem dokazal, da je iracionalno verjeti Bog je in jaz ne verjamem, da Bog je, sem dokazal trditev Iracionalno je verjeti 'Bog je in jaz ne verjamem, da Bog je', kar pomeni, da je racionalno verjeti v tako trditev.

F: V redu. Vendar se mi zdi, da si mi storil krivico.

S: Kako?

F: Zmotno si domneval, da ko Bog je, nekdo mora verjeti (da je to verjetje že predpostavljeno), da Bog je.

S: Ali se znova poskušaš izmakniti?

F: Sploh ne. Pravim ti le, da je nemogoče, da bi, če neka trditev že vključuje drugo trditev, lahko verjeli prvo, ne da bi hkrati verjeli drugo.

S: če vem. Če prva trditev vključuje drugo, je nemogoče, da bi verjeli v prvo, ne da bi hkrati verjeli v drugo.

F: Ničesar drugega nisem imel v mislih. Zato si poglejva še naslednjo trditev: Bog ve, da sem ateist.

S: Ali misliš, da obstaja kakšna pomembna razlika med tvojim in mojim primerom?

F: Razlika ni v primeru, ampak v možnostih interpretacije, ki jih moj stavek ponuja.

S: Zdi se mi, da mi ponujaš samo drugo obliko iracionalnega verjetja, ker takrat, ko praviš Bog ve, da sem ateist, izražaš verjetje, da Bog obstaja. Hkrati pa, če je res, kar trdiš - Bog ve, da sem ateist, verjameš, da Bog ne obstaja, torej je tvoje verjetje res iracionalno.

F: Res si mojster. Vendar me zanima, zakaj tako kategorično trdiš, da Bog ve, da sem ateist že vključuje verjetje Bog je (obstaja).

S: Tu nama lahko pomaga Russell s teorijo določenega opisa, ko pravi, da določeni opis vključuje tudi verjetje, da obstaja stvar, ki

ustreza opisu.

F: Torej takrat, ko trdim Bog ve, da sem ateist, trdim tudi Bog je (obstaja).

S: Moral bi še dodati: ker pa trditev izraža verjetje in ker prva trditev vključuje drugo, kadar trdim Bog ve, da sem ateist, izražam verjetje Bog obstaja.

F: Ne bo držalo. Uštel si se v podmeni, da prva trditev že vključuje drugo.

S: Ni res. Storil sem samo, kar si prej sam predlagal.

F: Toda spregledal si naslednjo podrobnost. Če mi verjameš, ko trdim Bog ve, da sem ateist, potem verjameš tudi Bog ve, da sem ateist. Hkrati verjameš, da jaz verjamem v Bog ve, da sem ateist. Če je tvoje prvo verjetje korektno, verjamem, da Bog ne obstaja.

S: Zakaj?

F: Zato ker sem ateist in Bog ve, da sem ateist.

S: Ali mi hočeš podtakniti trditev, da je Bog garant za tvoj ateizem?

F: Drži. Greva naprej. Če je tvoje drugo prepričanje korektno, sam verjamem, da Bog je (obstaja).

S: Iz tega sledi, da sprejemaš nasprotujoča si verjetja in si iracionalen.

F: Ne sklepaj prehitro. Ne pozabi, da sva začela s: ti verjameš, in ker mi verjameš, si upravičen, da mi pripišeš nasprotujoča si verjetja.

S: Zakaj se vrtiš kot mačka okoli vrele kaše? Povej naravnost.

F: Pusti me, da do konca izpeljem svojo misel. Torej, če verjamem Bog ve, da sem ateist in če je moje verjetje korektno, verjamem, da Bog ne obstaja. Vendar pa hkrati (Russell) verjamem, da Bog obstaja. Kaže, da je moje verjetje Bog ve, da sem ateist lahko korektno le za ceno kontradiktornosti.

S: Hvala bogu. Pa si le priznal.

F: Seveda sem in tega nisem nikoli skrival, vendar pa si tudi ti nekaj priznal.

S: Kaj pa?

F: Da si prav tako iracionalen.

S: Motiš se. Tega nisem storil.

F: Začniva znova. Ali si pripravljen sprejeti, da je ateist neverujoči?

S: Seveda sem.

F: Skladno s tem bom spremenil izhodiščno trditev: Bog ve, da sem neverujoči.

S: Ničesar nisi pridobil, ker tvoja trditev še vedno vsebuje verjetje v obstoj Boga.

F: Toda, če je tisto, kar trdim, res, ne verjamem, da Bog je (obstaja). Vendar pa, ker mi ti verjameš, verjameš Bog ve, da sem neverujoči in verjameš, da sam verjamem Bog ve, da sem neverujoči. Če je tvoje prvo verjetje korektno, ne verjamem, da Bog je (obstaja). In če je korektno tvoje drugo verjetje, naj bi verjel, da Bog je (obstaja).

S: To sva danes že večkrat preigrala in izkazalo se je le, da je tisti, ki sprejema kontradiktorna verjetja, iracionalen.

F: In to si ti, ker, naj nadaljujem tam, kjer si me prekinil, če mi verjameš (in zatrdil si mi, da mi), potem si ti tisti, ki sprejema (ima) nasprotujoča si verjetja.

S: Kako to misliš?

F: Če verjamem Bog ve, da sem neverujoči, verjamem, da Bog je (obstaja). Toda tedaj je Bog ve, da sem neverujoči neresnično in ne morem korektno verjeti v trditev.

S: Ne vidim, kako bi iz tega lahko sledilo, da sem sam iracionalen.

F: Seveda ne, ker si pozabil, da je vsak ateist, ki zagovarja nasprotujoča si verovanja o obstoju Boga, tudi neverujoči. Če torej trdim Bog ve, da sem ateist in če mi dopustiš vsaj malo racionalnosti, moraš sprejeti tudi, da trdim Bog ve, da sem neverujoči.

S: O tem ni dvoma.

F: Vendar pa to pomeni, da mi ne moreš verjeti, dokler sam ne verjameš, da sem racionalen. Torej si iracionalen, ker imaš nasprotujoča si verjetja o meni.

S: Vdam se. Tokrat si me ugnal v kozji rog.

Dokaz za obstoj Boga

S: Razmisli naslednji primer:

i. Bog obstaja.

ii. Oba stavka sta neresnična.

F: Zakaj naj bi razmislil o tem?

S: Odgovor je zelo preprost. Tako boš prišel do dokaza za obstoj Boga.

F: Ne vem, ali me znova ne poskušaš preslepiti.

S: Zakaj naj bi te slepil?

F: Saj to vedno počneš, to je v tvoji naravi.

S: Pretiravaš. Ali nisem včeraj priznal, da si me ugnal v kozji rog?

F: Si, vendar šele, ko nisi imel nobenega drugega izhoda. Moji argumenti so bili tako dobri, da si se lahko le vdal.

S: Res je, zato pa pričakujem, da boš dobro premislil izhodiščni primer.

F: Dobro, že premišljujem, vendar se mi zdi, da si samo parafraziral paradoks Krečana Epimenida Vsi Krečani so lažnivci.

S: Kaj pa bi bilo narobe, če bi to res storil?

F: Če je Epimenid, ki je Krečan, rekel, da vsi Krečani lažejo, je ali govoril resnico ali pa je lagal.

S: In če je govoril resnico?

F: Potem je moral lagati, saj je trdil Vsi Krečani lažejo.

S: Ali hočeš reči, da Epimenid takrat, ko govori resnico, laže?

F: Natančno to.

S: Kaj pa je potem, če Epimenid laže, ko trdi Vsi Krečani lažejo?

F: Potem je tisto, kar trdi Vsi Krečani lažejo, resnično.

S: Torej je tisto, kar je trdil Epimenides - Vsi Krečani lažejo - resnično samo, kadar je to, kar je trdil - Vsi Krečani lažejo - neresnično.

F: Drži.

S: Če to drži, potem moj primer ni parafraza Epimenidovega paradoksa.

F: Kako da ne?

S: Analizirajva. V mojem primeru je druga trditev ali resnična ali neresnična.

F: Zakaj pa začenjaš z drugo in ne prvo trditvijo?

S: Za to imam vsaj dva razloga. Prvi je ta, da sem ti obljubil dokaz za Božji obstoj, zato moram najprej preizkusiti drugo trditev.

F: In kaj je drugi razlog?

S: Drugi razlog je tvoja primerjava z Epimenidovim paradoksom.

F: Dobro. Potem sta v primeru, če je druga trditev resnična, obe neresnični.

S: Tako je in še zlasti moram poudariti, da je neresnična druga trditev.

F: Ravno zato pa sem te opozoril na Epimenidov paradoks. V tvojem primeru je druga trditev neresnična le, če je prva resnična.

S: Kar pomeni, da Bog obstaja, in ničesar drugega ti nisem obljubil.

F: Res je in jasno mi je, da prideva do enakega rezultata tudi v drugem delu analize, ko domnevama, da je druga trditev neresnična.

S: Pravilno. Če je namreč druga trditev neresnična, potem je to lahko res(nična) le tedaj, kadar je resnična prva trditev.

F: Torej Bog obstaja.

S: Tako imaš dokaz, ki ga mirno sprejmeš.

F: Toda ti si Satan in v tvoji naravi je, da slepariš.

S: Hočeš reči, da takrat, ko govorim resnico, lažem in takrat, ko lažem, govorim resnico.

F: Natančno to in še več. Tisto, kar trdiš v svojem primeru, ni niti resnično, niti neresnično, ker se druga trditev ne nanaša na svet (ne referira), ampak na stavek Bog obstaja.

S: Saj ničesar drugega nisem hotel dokazati.

F: Že, vendar iz odnosa med trditvama ne moreš izpeljati, da tisto, kar je vsebina stavka - Bog - obstaja. To je stvar dejstev in ne stavkov.

S: To moram sprejeti in priznam, da si dobil ta dvoboj, vendar jutri nadaljujeva.

Refleksije o pouku

Antonija Verovnik

Drugačno poučevanje filozofije

Nikoli si nisem domišljala, da počnem kaj posebnega, ker poučujem ta predmet. Nasprotno, često sem morala zastaviti besedo za svoje delo, če sem hotela, da so ga kolegi upoštevali kot enakovrednega njihovemu. Tudi naključna poznanstva, ki običajno rodijo vprašanji, kje in kaj kdo dela, mi vedno znova dokazujejo, da je poučevanje filozofije za večino nekaj neobičajnega. Ljudi obide zadrega, ko jim povem, kaj delam, obrazi se jim nekam čudno zapotegnejo, v očeh zazeva begajoča praznina in hvalabogu ne drezajo naprej, kaj torej delam. Še težje je, če se sobesednik na to reč spozna in zelo jasno vpraša: "Ja, kako se jo sploh da poučevati?"

Nedvomno so cilji in poti do njih pri različnih predmetih različni, dejstvo pa je, da tudi pri filozofiji delamo tako ali drugače. Če zelo poenostavim, je ena pot zares poučevanje (dijake poučujemo, jih seznanjamo s podatki, mislimi, idejami, smermi ... in potem od njih zahtevamo, da jih reproducirajo). Druga možnost oziroma zahteva je, da čim manj "poučujemo", torej kopičimo neka pozitivna znanja, ki zahtevajo zgolj pomnjenje. Gre seveda za to, kaj pri našem delu želimo doseči, kakšne cilje zasledujemo. Če želimo dati dijakom predvsem informacije o zgodovinskem razvoju filozofije, bomo verjetno zahtevali od njih zgolj reproduciranje vsebin, ki so jih dobili od nas (ali iz učbenika). Če pa želimo pri njih spodbijati samoumevnost samoumevnega, jim vzbuditi zanimanje za razpravljanje, za oblikovanje in izražanje lastnih pogledov, radovednost, ki bo rodila vrsto vprašanj, sposobnost vrednotenja - filozofije ne moremo zgolj poučevati.

Seveda brez nekaterih temeljnih informacij ne gre. Navsezadnje moramo dijake usposobiti, da zaznajo filozofske probleme, in jih toliko vpeljati v filozofsko sistematiko, da bodo smiselno uporabljali filozofske pojme in terminologijo ter da bodo sposobni brati nekatera filozofska besedila. Če nismo za "poučevanje", še ne pomeni, da zapravljamo ure s klepetanjem o vsem in o ničemer. Že pri pripravi na pouk mora učitelj nekako razmejiti tiste vsebine, pri katerih bo moral "on delati", od tistih, pri katerih bodo "delali dijaki". To pomeni, da predvidi vsebine, pri katerih bo ob obravnavi zahteval presojo dijakov, njihovo vrednotenje, sprejemanje ali zavračanje, skratka neki odnos. Vsega gotovo ne more predvideti. Sčasoma, če dijaki niso zgolj poslušalci in zapisovalci, pridejo pobude in vprašanja tudi od njih in prav je, da včasih podredimo zasnovo ure pobudi razreda, tudi če ne bomo "predelali", kar smo načrtovali. Če pa gre le za provokacijo in poskus zapravljanja časa, z vso resnostjo vztrajamo pri svoji zamisli pouka. Sicer pa je povsem od nas odvisno, kako resno bodo dijaki razpravljali ali spraševali, saj jih moramo mi navajati k poglobljenemu pogovoru, pojasnitvi ali rešitvi nekega problema. To seveda ne pomeni, da si domišljam z dijaki najti odgovore na vse, česar filozofi niso rešili ali pa je tako protislovno, da so problemi še bolj zapleteni. Pomembno je, da se jim bo razpravljanje (pot) zdelo smiselno, čeravno že vnaprej vedo, da dokončnega odgovora ali rešitve ne bo. Naš skupni uspeh je že, da smo razpravljali, vadili v oblikovanju in zastavljanju vprašanj in stališč, poskušali argumentirati in

odkrivati protislovja itd.

Rezultati takšne šolske ure seveda niso taki, da bi lahko govorili o"predelani snovi". Tudi pokažejo se razmeroma pozno in ne kot "znanje" filozofije, temveč kot občutek za problematičnost tistega, kar ima večina za samoumevno, kot potreba po spraševanju in konfrontaciji lastnih stališč z drugimi. Postopoma se dijaki tudi navadijo sprejemati ali vsaj dopuščati drugačne poglede. Cilj je dosežen, ko vidiš, da si jih pridobil za razpravo, in ko se jim to ne zdi več "filozofiranje" v slabšalnem smislu, ko še po uri med seboj razpravljajo, kar smo načeli pri pouku. Če imamo srečo, nam kakšen dijak sam pride povedat, da na marsikaj gleda poslej drugače, da ga zanimajo stvari, ki ga prej niso, da je pozoren na mnoge stvari in da bere, česar prej ni ... Iluzorno bi bilo pričakovati, da bomo pri vseh doživeli takšne spremembe, dejstvo pa je, da bi s klasičnim poučevanjem še tistih nekaj ne razvilo svojih sposobnosti in občutka za filozofijo.

Kakšen pouk je laže pripraviti in izvesti? Za laike seveda v drugi različici, saj vidijo učitelja kot lenuha, ki pri uri z dijaki samo klepeče in nič ne "dela". Kako naporne so v resnici take ure, si ne znajo niti zamišljati. Kadar poučujemo filozofijo, torej posredujemo teorije, sisteme, razlage ... posameznih filozofov, na videz zelo delamo. Celo uro govorimo, pišemo po tabli ali razkazujemo folije, celo kaj malega narekujemo, beremo, in če smo dobri pedagogi, na koncu ure vse povedano strnemo in ponovimo, naslednjič pa dijake izprašamo. Če so količkaj bistri in marljivi, je rezultat tu. Dijaki "znajo". Nam učiteljem se pri takem delu ni treba nič izpostavljati. Ni nam treba izraziti, kaj si o tem in onem mislimo, kakšna vprašanja se nam zastavljajo. Ničesar nam ni treba vrednotiti (razen večjo ali manjšo natančnost dijakove reprodukcije). Tako delo je rutinsko, od nas ne zahteva nobene inovativnosti.

Druga pot je nenehen izziv, nekakšen spopri-jem z učno snovjo in z dijaki. Primoran si biti pri stvari. Če sam ne oblikuješ odnosa do problema, kako boš izzval dijake, da ga bodo oni? Če sam nimaš nobenega stališča, kako ga boš zahteval od dijakov? Če sam ne utemeljiš svojega zato, kako boš upal želeti, da bi ga dijaki? Če si sam povsem ravnodušen do problema, kako boš ogrel dijake, da ga bodo uvideli in o njem spregovorili? Toda ko se izpostaviš s svojim stališčem, moraš računati, da ga bodo dijaki ali sprejeli ali spodbili. Torej se pred razredom razkriješ, da nisi vseveden, da nimaš v vsem prav. To za koga pomeni, da je izpostavil svojo avtoriteto. Sama pa sem prepričana, da ni tako: s tem avtoritete ne izgubljamo, nasprotno, dijaki počasi doumejo, da si **zares** prizadevamo, da bodo z nami in med seboj razpravljali in tako napredovali, pridobili samozavest in razvili svoje zmožnosti mišljenja, sklepanja, izražanja. Take ure so naporne tudi zato, ker so živahne. Od učitelja je odvisno, ali bo zmogel voditi razpravo ali se bo izrodila v klepet. Sproti mora presojati, kateri dijaki sodelujejo konstruktivno in kateri "kar tako".

Neprimerne pripombe mora znati prezreti ali jih zavrniti z obzirnostjo oziroma humorjem, paziti mora, da koga, ki po svojih skromnih močeh prispeva kaj povsem irelevantnega, ne zavrne preveč neobzirno, sicer bo za vedno umolknil. Najnevarnejše pri teh urah je, da učitelj razpravlja z dvema, tremi dijaki, drugi pa čakajo na zvonjenje. Temu se najlaže izognemo, če najprej vsem zastavimo vprašanje, odpremo problem, podamo tezo in vse povabimo, da o tem razmišljajo, se pogovarjajo v parih ali v skupini. V tem primeru lahko spodbudimo k pogovoru kogar koli, tudi tiste, ki se sami od sebe ne bi nikoli oglasili.

Pri taki obliki dela je potrebna izredna učiteljeva pozornost, da zagrabi tiste ideje, misli dijakov, na katere lahko postavlja nadaljnji pogovor, da vodi v konfrontacijo nasprotno misleče, da jih uvaja v strpen dialog in da

vztraja vsaj pri poskusu utemeljevanja podanih stališč. To ni preprosto in zlahka nam spodleti - bodisi v neurejeno razpravljanje ali v učiteljev monolog. Vendar je dobro, da vsaj poskušamo preseči še vedno prevladujočo obliko frontalnega pouka, kot smo ga (z menoj vred) bili vajeni in je postal tudi naša praksa.

Tudi če se nam posreči dobro izpeljati kako uro, gremo lahko iz razreda z občutkom, da nismo veliko naredili. Ko občasno preverjamo uresničitev delovnega načrta, nas zaboli glava. A kot sem že dejala, vedno znova si je treba dopovedovati, da smo le na videz naredili manj in da bodo rezultati prišli pozneje.

Primož Vresnik

Zapeljati v filozofijo

Pri pouku filozofije animiramo (usmerjamo, spodbujamo) učenčevo mišljenje in ga s prevodi in originali izvirnih filozofskih del vpeljujemo v filozofsko oziroma problemsko mišljenje. Vse storimo za to, da vpeljemo dijaka v filozofijo kot v pojmovno mišljenje, bolj malo ali skoraj ničesar pa za to, da bi ga vanjo zapeljali in mu prebudili intelektualna čustva. Pod slednjim razumemo preprosto občutje, da smo vzljubili šolski predmet. Pogosto slišimo: "Zgodovino sem imela rada že v osnovni šoli, imeli smo učitelja, ki je znal ..." Nevropsihiater Pavao Brajša poudarja, da osnovnošolci in srednješolci niso sposobni razlikovati stroke od osebe, šolskega predmeta od učitelja, tudi srednješolci, ki imajo več izobraževalnih in vzgojnih izkušenj, praktično ne ločijo med predmetom in osebo, čeprav teoretično vedo za to razliko. Vse storimo za kognitivno raven naše duhovne vede. Zanemarjamo pa edukativni moment filozofije, vprašanje filozofske drže in intelektualna čustva, s katerimi je nabita naša duhovna veda. Pozabljamo: ljubezen do modrosti nosi v sebi predvsem, kakor je Pascal dejal, intelektualna čustva. Ni jih ravno malenkost prebuditi. Dijak pogreša imaginacijo, in če učitelj pretirano poudarja kognitivno-analitično razsežnost svojega predmeta, bo prej odvrnil, kakor priklenil dijaka. Vprašajmo se, ali je učenec sposoben dojeti filozofska besedila, ki mu jih praviloma ali ne praviloma dajemo v branje. Druga stran pa je, da je že otrok filozof, in pod filozofsko imaginacijo je treba razumeti ravno otroško zvedavost oziroma s čustvi spodbujeno vedoželjnost. Ta zvedavost nas spremlja, kolikor je niso zatrli ustaljeni miselni modeli, do konca življenja. Nase ne opozori samo z izvirnim spraševanjem, temveč tudi z navadnim vsebinskim mišljenjem. Prebuditi zanimanje, animirati je treba ravno to zvedavost.

Interesa za Platonovo filozofijo denimo ne bomo prebudili toliko s Platonom samim, kolikor s staroveško imaginacijo o potopu Atlantide. Nikoli ne pričnimo s filozofom, temveč z dobo, v kateri je živel - ne s faktografijo, ampak z imaginacijo, fantazmami te dobe. Ko je govor o Aristotelu, lahko posredujemo Humovo misel o Aristotelovi fascinaciji nad stopnjami razvoja metulja - iz njih je starogrški mislec izpeljal misel o materiji kot možnosti. Učenec večkrat očita učitelju, da je preveč zaverovan v svoj predmet in da kljub zvestobi predmetu ne zna prav zbuditi zanimanje zanj. Pokažimo človeško širino, ko odpiramo novo tematiko ali uvajamo nekega filozofa, povejmo zgodovinsko anekdoto, opozorimo na film in dokumentarec, priporočimo dijaku v branje neko knjigo. Pri uri filozofije za nekaj časa postanimo umetnostni zgodovinarji, glasbeniki, primerjalni književniki, za nekaj časa - da bomo potem dosegli filozofski cilj, obogaten z izkušnjo interdisciplinarnosti. Od imaginacije, ta pomeni tudi motivacijsko silo pouka filozofije, počasi preidimo k vsebinskemu, pojmovnemu mišljenju, poskrbimo za ravnovesje med argumentacijskim mišljenjem in imaginacijo. Imaginacija zvečuje mišljenjsko senzibiliteto in ustvarjalnost.

Možnosti imaginacijskega posredovanja nekega tematskega polja ali filozofa so neslutene. Profesorji filozofije smo prepričani, da tako zmeraj poskrbimo za motivacijo. Ali res in zadosti? Osebno sem v enem izmed družboslovnih razredov vzbudil zanimanje za Platona z Berlitzovo *Atlantido* in Dänikenovim delom *Rojstvo sfinge*. Presenečen sem ugotovil, da je nekaj dijakov knjigi prebralo in pričelo segati po Platonovih dialogih. Če bi hotel vzbuditi zanimanje za poznohelenistično filozofijo, bi v razredu prebral odlomek iz romana Henryka Sienkiewicza *Quo vadis*, za zgodnji srednji vek bi prišli prav deli Hermanna Hesseja *Frančišek Asiški* ali Rabelaisov *Gargantua in Pantagruel*.

Za obdobje poznega srednjega veka bi priporočil roman Umberta Eca *Ime rože*, za dobo svetožalne filozofije osemnajstega stoletja pa Stritarjevo delo *Zorin* ... Mesto imaginacije je literatura in velika večina svetovne klasike je prikladna za pouk filozofije. Staromodno, toda resnično je, da je za pisanje eseja potreben besedni zaklad, panoramski pogled na neko temo, potrebno je veliko problematskih in miselnih motivov za pisanje, vse to pa je seveda stvar branja. Problemsko mišljenje ne nastaja čez noč, zanj je potrebno veliko intelektualne vaje, zlasti branja, in tudi veliko intelektualnih čustev. Učenci bodo uspešno pisali eseje, ko bodo vzeli teoretične probleme za svoje in bodo zanje motivirani. Motivacija pa ni analitičen metodološki postopek, ampak stvar fascinacije in imaginacije. Poleg spoznavnih in bivanjskih tem v filozofiji pogosto pozabljamo na vprašanje filozofske drže. Učenci imajo radi učitelja z držo in žarom. Nekako z zadržkom privolimo v neko filozofsko držo in jo že na samem začetku razglasimo za ideološki problem. Po tej logiki naj bi privrženec krščanskega personalizma začel in končal pouk filozofije v mediju svojega prepričanja. Seveda se je to dogajalo in se bo dogajalo, vendar obstajajo tudi drugačne izkušnje, drugačen pristop. Nekdanji Bergsonovi učenci so ugotovili, da se filozofova izvajanja niso razlikovala od katerega koli zahodnoevropskega pregleda filozofije. Šele kasneje so spoznali in dojeli Bergsonovo veličino, saj jim je bila ta na njegovih predavanjih zakrita.

Drža filozofa je najpoprej antropološko dejstvo: konstitucija mišljenja je odvisna od zgodovinsko pogojene mentalitete. Evropska filozofska izkušnja je drugačna kakor ameriška, pri čemer ne gre za nobene posebne bivanjske ali spoznavne teme, ampak za nacionalno misel v nekem vrednostnem sistemu.

Samoumevno je, da je filozofska drža povezana s filozofskimi čustvi. Na prosvetni ravni se kaže v učiteljevem odnosu do predmeta. Učenci učitelju zamerijo, če do svojega predmeta nima posebnega odnosa. Vsak pedagog ima na svojem področju vsebinske vrzeli, to je odpustljivo, če pa ne daje ustreznih spodbud za svoj predmet, če nima intelektualnih čustev, je stvar zapravljena. Šolska ura ni samo zaposlitev za učitelja, temveč tudi za učenca: čim bolj redno bo navzoč, tem več znanja bo pridobil, in to ne samo za oceno, ampak predvsem za življenje. Filozofsko vedenje, kakor fantazma, je lahko pomemben trenutek v oblikovanju človekove osebnosti in filozofskega profila, ki ga bo zastopal oziroma izkazoval. Za družboslovne predmete torej ne velja samo faktografija, ampak imaginacija, ne velja samo naučiti se, temveč slediti makroduhovnosti, povezovati in posplošiti znanje. V filozofiji, pa tudi sociologiji, se učenec pogosto nekaj nauči, resnično uzavesti pa ne, njegovo znanje v resnici nima nobene pojmovne moči oziroma ustvarjalne energije. Mišljenje ni samo analitično ali sintetično, je ustvarjalna paradigma, ki se, kakor bi dejali kvantni fiziki, širi na sinhroni mreži v neskončnost. Otroško mišljenje predstavlja prav to paradigmo. Naša obsedenost z metodo rodi na praktični prosvetni ravni kampanjsko učenje, to pa žal ne more nadomestiti humanistično občutljivega čuta. Misel, ki ni emotivno, ne emocionalno spodbujena, nima prave moči,

prepričljivosti in analitične ostrine. Filozofija je polna paradoksov, eden izmed njih je tudi, da z gospodarnim odmerkom imaginacije preprosto ne posvetimo vse šolske ure duhovnemu okolju, fantazmi dobe, v kateri je živel naš obravnavani filozof, temveč da sporočimo nefilozofsko domislico s taktom in mero.

Če bi poudarjali zgolj imaginacijo, bi pretirano spodbujali samo fascinacijo, kar pa ne bi bila več filozofija, ampak denimo znanstvena fantastika ali akozmistična duhovnost. Zadeva bi bila na moč podobna tistim filmom, ki temeljijo samo na specialnih učinkih, prave naracije, vsebine pa ni mogoče izslediti. Filozofija žal in na srečo ni stvar posebnih miselnih učinkov, ampak je še zmeraj po grškem izročilu zavezana pojmovnemu mišljenju. Takega mišljenja pa je glede na duševno bogastvo še zmeraj - paradoksno - premalo. Naloga filozofije bo v prihodnje poroka med mitom in logosom, kar bo dalo sinhrono paradigmatsko mišljenje.

Antonija Verovnik, Alenka Hladnik

Diskusija o seminarski nalogi

Pogled v naša razmišljanja o seminarskih nalogah, ki smo jih zbrali in objavili v *Filozofiji na maturi 4/96*, kaže, da so naloge problematične za dijake in za nas. Kot mentorji smo nekakšno gonilo, celo prisila, iskalci in posojevalci literature, redaktorji, korektorji in še marsikaj. Smo ocenjevalci. O tem še nismo spregovorili. Govoriti o ocenjevanju, pomeni govoriti o kakovosti naloge, govoriti o kakovosti pa pomeni seveda govoriti o koncepciji, o zahtevah in ciljih naloge. Res se lahko opiramo na navodila za izdelavo in ocenjevanje seminarske naloge, toda na tem temelju si vendarle oblikujemo lastna merila.

Se da kaj storiti, da bomo pri zahtevnosti in ocenjevanju seminarskih nalog enotnejši? V pričujoči številki objavljamo dve razmišljanji na to temo, ki sta nastali kot izraz dosedanjih izkušenj in neke osebne zavzetosti, da ta del našega dela ponovno (ali sploh šele) premislimo. Povod za diskusijo je bila naloga o solipsizmu, ki je nisva ocenili enako, čemur je najprej sledil dolg telefonski pogovor in nato še pismi po elektronski pošti. Nisva ju spreminjali, dodali sva ji še odlomka iz nalog (skupaj z opisom) za ponazoritev najinih pogledov. Upava, da bova tako spodbudili še koga k osvetlitvi problema iz njegovega zornega kota. Meniva namreč, da vloga seminarske naloge pri filozofiji še ni do konca domišljena.

Draga Antonija!

Pogovor s tabo mi je dal misliti kot tolikokrat doslej. O seminarskih nalogah smo sicer že pisali, a bolj informativno. Zdaj, ko so tretjič za nami, bi jih bilo dobro zares premisliti. Cilj naloge je določen v maturitetnem katalogu: *samostojno raziskati filozofski problem s študijem različnih virov*. Kaj pomeni raziskovanje filozofskega problema? Za začetek nekaj slovarskih opredelitev:

PROBLEM: gr. proballein - vreči pred koga

Webster:

1. a) a question raised for inquiry, consideration or solution
   b) a proposition in mathematics or physics stating something to be done
2. a) an intricate (težaven) unsettled question
   b) a source of perplexity (zmedenost, zbeganost, prepadlost, osuplost) or vexation (vznemirjenje, muka, skrb, sitnost, nadloga) (mistery)

Filipovič: Z njimi je prežeta tako življenjska praksa kot znanstvenoteoretično delo. Dojamemo jih kot gibalce ustvarjalnih prizadevanj in napredka. Pomembno je, kako jih postavimo, saj je od njihove formulacije odvisno reševanje. Mnogokrat se zgodi, da pridemo do nasprotnih rešitev oz.

do več hipotez, teorij. Razvoj znanstvene misli se odvija v neprestanem postavljanju in reševanju novih problemov oz. starih v novi luči. Mnogi filozofski problemi ostajajo trajno aktualni (najdemo jih npr. zapisane v uvodih v filozofijo).

Iz navedenega je razvidno, da je problem vprašanje, na katero nimamo odgovora, nekaj, kar je vrženo pred nas, čemur se ne moremo umakniti, nekaj, kar vzbuja nemir, osuplost, zmedenost, zbeganost. S psihološkega stališča v problemski situaciji težimo k ponovni vzpostaviti ravnovesja, odpravi zbeganosti, zmedenosti, kar je mogoče storiti na dva načina - izogniti se problemu, pobegniti pred njim ali pa se z njim spopasti - ga raziskati. Predpostavka je, da so se dijaki, ki izberejo filozofijo za maturo, voljni spopasti s filozofskimi problemi. Naša naloga je poiskati takšne, ki so problemi tudi za dijake, saj se velikokrat zgodi, da so problemi, ki zanimajo nas, nezanimivi zanje. Če tema naloge ni problem, če ne vzbudi želje priti mu do dna, potem ni ne raziskovanja ne razmisleka.

Filozofski problemi imajo v primerjavi z drugimi neko posebnost - načelno so nerešljivi ali bolje, zanje je mogoče najti več rešitev in za nobeno ne moremo reči, da je prava in dokončna. Kar vnaša nelagodje. Zakaj? Ker omaja prepričanje, da "središče drži" in je svet lepo urejen. In še ena posebnost je: filozofski problemi so stalnica zahodne misli od začetkov v stari Grčiji; od takrat so bili velikokrat premišljeni, največji umi so jim posvetili svoje življenje. Kar lahko vzame voljo do raziskovanja. Ampak vsaka misel, ki jo misliš sam, postane nova misel in vsaka rešitev, pa čeprav je bila stokrat odkrita, je nova, ko se do nje prebiješ sam.

In za to po mojem pri nalogi gre: *raziskati problem pomeni misliti ga*. Ne zanima me, koliko virov dijak uporabi, raje manj kot več; samoumevno je, da na začetku išče sam literaturo, da se nauči zbirati material ..., da ima na koncu naloga ustrezno formo. Naloga je res vpeljava v samostojno delo, ki je potrebno pri študiju na univerzi. Dijak naj se pri konkretni nalogi nauči izdelovati naloge nasploh. A to naj bo njen stranski rezultat, glavni je raziskati/misliti problem. Misliti ga samostojno ob mentorjevi pomoči. Zato imam pri mentorstvu vedno v mislih predvsem naslednja merila ocenjevanja:

Artikulacija problema: ali dijak jasno predstavi problem?

Ali je iz naloge razvidno poznavanje ustrezne literature?

Zgradba naloge: ali ji je lahko slediti - ima uvod, jedro in sklep, ali je smisleno razčlenjena v odstavke?

Ali so pojmi opredeljeni?

Argumentacija: ali so teze, sklepi utemeljeni?

Zgledi: ali navaja take, s katerimi ilustrira sam problem, potem pa svoje izpeljave? (Katalog 1998, str. 17)

Naloge vselej komentiram v luči zgornjih meril, na koncu so uspešnejše podobne tisti o solipsizmu. Problem je ozek, uporabljene literature malo, nič odvečnega ni v njih (npr. če bi dijak obravnaval problem duha in telesa, bi mu črtala vse, kar bi napisal o možganih s fiziološkega, biološkega, psihološkega stališča (sestava, razvoj, funkcijska središča - kaj od tega bi bilo lahko zajeto v primer, lahko bi bilo del dokaza, a nič več)), so strogo formalne. Včasih se v njih pojavi tudi kaj izvirnega, ampak z izvirnostjo je v šoli še slabše kot z mišljenjem, ustvarjalnost je preprosto v nasprotju z množičnostjo šole - srečna sem, če jo opazim, in je ne zadušim. Je redka osebnostna lastnost, mislim na tisto pravo, ki daje vrhunske dosežke. Ampak ko učitelji govorimo o ustvarjalnosti, pogostokrat radi mislimo tudi na neurejene naloge, ki jih ne vodi disciplina mišljenja, ki se ne držijo navodil, ki imajo morda neobičajen naslov, slog pisanja, so"spisovske" ipd. Zdi se namreč, da je

ustvarjalnost mogoča šele, ko dijak obvlada neko disciplino mišljenja, ali pa je treba vsaj oboje povezovati, nikakor pa ne v ustvarjalnosti iskati izgovora proti doslednosti in natančnosti mišljenja. V merilih ocenjevanja je ni - še dobro, ker je malodane ni mogoče oceniti. Saj kaj naj bi se pa vzelo za merilo ustvarjalnosti? Redkost odgovora? Neobičajnost? Nenavadnost? (Pomagam si s psihologijo.) Tega je tudi v prostih asociacijah, ki so v nalogah pogosto nadomestek mišljenja, veliko. Kako ločiti izvirnost od tistega, čemur dijaki pravijo "bluzenje"? Pri filozofiji se oboje pogosteje pojavlja kot drugje - pač zato, ker so filozofski problemi odprti in edino takšni so lahko področje ustvarjalnosti in "bluzenja". Prvo iščem v uvidu v problem, v zgledih za ilustracijo problema, v poti izpeljave, predlaganih rešitvah. Toda dijaki tu vendar ne morejo odkriti več od velikanov misli. Pa sem spet na začetku. Misel je misel, če jo misliš sam, izvirna je, če svojih rešitev nisi odkril v literaturi. V nalogi o solipsizmu seveda ni bilo nič izvirnega, je pa dijak problem mislil, za kar mi je predvsem šlo.

(Zelo uporaben se mi zdi Šusterjev članek (FnM 2/96)).

Draga Alenka!

Mojih misli o seminarskih nalogah skoraj ni vredno zapisovati, lahko bi ti jih preprosto povedala, ko klepetava. Ker pa hočeš črno na belem, naj bo!

Po branju tvojega pisma in Šusterjevega članka lahko ugotovim le, da se z obema strinjam. Toda samo, če predpostavka o dijakih, ki so voljni - dodala bom še sposobni (zmožni) - spopasti se s filozofskimi problemi, drži.

Uspehi dosedanjih matur in naše izkušnje žal kažejo, da se za filozofijo kot izbirni predmet odloči kar nekaj dijakov, ki bodisi niso voljni delati bodisi dosegajo zelo skromne rezultate pri večini predmetov. Če so neuspešni zaradi nedela, jih vendarle lahko pridobimo in motiviramo za resnejše delo. Kadar pa gre za njihove majhne zmožnosti, potem je iluzija, da bodo kos seminarski nalogi v smislu raziskovanja filozofskega problema.

V čem je sploh težava? Dejstvo je, da moramo za maturo pripraviti tudi dijake, ki se jim tako rekoč nič ne zastavi kot problem, vprašanje. Sposobni so sicer sprejemati neka stališča, jih celo reproducirati, ne uvidijo pa nasprotnih, ne zaznajo nikakršnega spora, ki bi ga zaznali kot problem, o katerem želijo razmišljati, ali pa vsaj z že dognanim iskali odgovor. Mi jim seveda lahko (moramo) ponudimo vrsto pojmovnih parov, ki očitno izražajo nasprotja, morda že celo formulirana vprašanja, ki zahtevajo razpravo in razmislek. Kakor že sama ugotavljaš, je povsem neuspešno siliti dijaka v obravnavanje tistega, v čemer sam ne uvidi nikakršnega problema. Te težave povečuje (morda delno tudi povzroča) še dejstvo, da morajo dijaki pripravljati nalogo, ko so "filozofsko" še bosi.

Zahtevo v zvezi s seminarsko nalogo bi morali po mojem mnenju nekoliko sprostiti, tako da pri nekaterih dijakih dopuščamo drugačen tip naloge, ki bo bolj naravnan na neki pregled, povzemanje, morda izhajanje iz nefilozofske literature, ki pa vendar nosi neko globljo vsebino in jim omogoča prehod na filozofska vprašanja, da se jim bo sploh kaj zazdelo problematično.

Stališče do kakovosti naloge je seveda povezano s tem, kako učitelji gledamo na predmet. Sama menim, da je primerno delati tisto, kar bo (ali je že) dijakom kasneje v življenju blizu. To pa po mojem niso toliko ontološka in gnoseološka vprašanja, temveč predvsem etična, antropološka, estetska in politična, prav ta pa so obilno zajeta tudi v nefilozofski literaturi, ki je za dijake lažja pot do zahtevnih filozofskih vprašanj. Na delo s seminarsko nalogo gledam predvsem kot na priložnost, da pri dijakih vzbudimo zanimanje, željo po branju, da jih odvadimo le hlepenja po zgodbi, jih navadimo brati pozorno, tudi

med vrsticami, da postopoma pridobijo občutek za globlja, prikrita vprašanja. Gre preprosto za to, da se navadijo na branje tako imenovane "težje literature". To bi seveda moralo pripeljati do uvida tistega, kar imenujemo filozofski problem, ni pa po mojem nujno, da bi morali tudi že iskati odgovore - sploh neke originalne. Zares se mi zdi pri nekaterih dijakih pravi dosežek že, da problem uvidijo.

Seminarska naloga bi po moje morala biti tudi priložnost za dijake, željne seznaniti se s takimi vsebinami, ki jih pri pouku ne obravnavamo ali pa le tako bežno, da vzbudimo radovednost (recimo filozofija jezika, nekatera obdobja zgodovine filozofije, vsa neevropska filozofija ...). Take naloge bodo gotovo bolj opisne, saj dijak predvsem zbira in povzema, kar je že narejeno, in se tako uči samostojnega vpeljevanja v neznano. Iz različnih virov zbira in poskuša sistematizirati, kar se mu zdi temeljno, pomembno, morda samo niza neke ideje, probleme, ne da bi jih *sam premišljal*, razčlenjeval, iskal rešitve. To ni nujno zgolj prepisovanje, jalovo delo, saj se o marsičem pouči, lahko rečem, ustvarja neko bazo, ki bo morda izrabljena za skok na višjo raven, ali pa tudi ne.

Ko se zavzemam za te "manj filozofske naloge", seveda ne mislim, da naj bodo izhod v sili in kar samodejno niže ocenjene. Nasprotno! V izdelavo take naloge je treba vložiti veliko dela, zato jih je treba, če so dobre, tudi solidno oceniti.

Naj na koncu omenim možnost, da dijak seminarsko nalogo dela kot raziskovalno v okviru Gibanja znanost mladini. Tedaj se mora podrediti tudi pravilom za raziskovalne naloge glede obsega, zgradbe, termina. Za to bi lahko storili več! Ob množici nalog iz družboslovnih predmetov smo mi pravi revčki!

Zgleda

1. Naj predstavim seminarsko nalogo, pri kateri je kandidatka izhajala iz literarnega dela, nato pa ob filozofski literaturi raziskovala problem, ki je bil jedro romana.

Kandidatka je nameravala študirati ali slovenski jezik ali primerjalno književnost in je želela za seminarsko nalogo delati nekaj takega, kar bi bilo povezano s književnostjo. Predlagala sem ji, naj prebere roman Vladimirja Bartola *Alamut*. V njem je problem oblasti in vednosti tako očiten, da je že po prvem branju uvidela, kaj mora raziskovati. Sam problem se ji sprva ni zdel zanimiv, toda roman je tako dobro napisan, da se ji vračanje k besedilu ni zdelo dolgočasno. Najprej jo je pritegnilo raziskovanje avtorja in njegovega dela. O tem je našla nekaj gradiva v spremni besedi, več pa v delu *Pogledi na Bartola*. Pri raziskovanju je postopoma odkrivala filozofske vire, na katere se je Bartol opiral, in hkrati oblast kot filozofski problem. Šele iz te točke se je lotila zahtevnejše literature: Dolar, *Struktura fašističnega gospostva*; Foucault, *Vednost - oblast - subjekt* - na obe deli se je pri analizi oblasti najbolj naslanjala, smiselno pa se je oprla še na druge vire: Mill, *O svobodi*, Pečar, *Formalno nadzorstvo*, Sartre, *Izbrani filozofski spisi*, in drugo.

Tudi naloga je grajena tako, da je opazno prehajanje od književnosti k filozofiji. Najprej predstavi kratko vsebino romana, nato kaj je vplivalo na avtorjevo pisanje in nekaj pogledov na roman, torej kaj so drugi odkrivali v njem - predvsem etična vprašanja in problem totalitarizma. Ta del je za seminarsko nalogo iz filozofije morda odveč, kandidatka bi lahko izhajala s stališča, da tisti, ki bo nalogo bral, delo in avtorja pozna. Vendar bi bila brez te predpostavke naloga pomanjkljiva in semtertja nerazumljiva, kajti razmišljanja in spoznanja o oblasti večinoma ilustrira z vsebino romana.

V osrednjem delu naloge obravnava dvoje

vprašanj: kako spoznati, kaj giblje svet ali kako priti na oblast, ter razmerje oblast in zlo. Skozi poglobljen študij filozofskih del doumeva vsebino romana v novi luči, analizira razmišljanje in ravnanje osrednjega literarnega lika in ju interpretira s teorijama o vednosti kot oblasti in o fašizmu. "Človek torej neprestano hrepeni po resnici, po spoznanju neke višje resnice. Hasan je prišel do tega spoznanja, dognal je, da v obzorju človeškega te resnice ni. ... Množica pa po njej še vedno hrepeni in verjame vanjo, zato je Hasan nad množico, zato lahko postane njen voditelj. Ker ni boga, lahko postane človek s takim spoznanjem bog, namestnik absolutuma. ... Glavna razlika med tistimi, ki še iščejo, kaj giblje svet, in si ga želijo obvladati, in med tistimi, ki svet že obvladujejo, je, če sklepam iz Alamuta, v tem, da drugi že vedo, da ni ničesar, kar bi lahko spoznali. Če pa doumeš, da ni ničesar, kar bi lahko spoznal, če ne veruješ v nič, ti je vse dovoljeno, saj nimaš ničesar, kar bi te omejevalo, proti čemur bi se lahko pregrešil. ... Tako je čisto na dnu množica, ki verjame v resnico in boga, nato tisti, ki ločijo videz od resnice, za njimi redki izbranci, ki pravijo, da če nič ni resnično, je vse dovoljeno, čisto na vrhu pa je Seduina, ki ta rek uteleša. ... In kakor Hasan pravi, da si ljudje želijo laži in prevare, torej od oblasti proizvedene resnice, je tudi v fašizmu paradoksalno to, da ljudje ne le pristajajo na družbeni red, temveč ga sami celo aktivno podpirajo. Vzroke za to lahko iščemo v bežanju posameznika pred težo nove svobode, pred težo lastnega ustvarjalnega razvoja v najrazličnejše oblike nove nesvobode. ... Takšen posameznik si želi pokorščine zunanji avtoriteti in represivnemu redu, hkrati pa teži h gospodovanju nad šibkejšim."

Postopoma zapušča roman, aktualizira spoznanja o razmerju med vednostjo in oblastjo ter do konca naloge ostane pri Foucaultovi teoriji oblasti, vendar je zgolj ne obnavlja, marveč premišlja, razlaga in vrednoti, dopolnjuje pa jo tudi z mislimi drugih avtorjev. "Razmik med navidezno in dejansko resnico ni bil prisoten le v dobi orientalskega despotizma in v času fašizma ter drugih diktatur, ampak je v veliki meri pričujoč še danes. Misel na to, da je naše vedenje odvisno od oblasti in da smo vsi le predmeti v rokah vladajočih, je zastrašujoča. ... Vsaka družba ima svoj režim resnice, svojo splošno politiko resnice, ki je bistvena za strukturo in delovanje družbe. Pri tem ne mislim na resnico, ki je abstraktna, odmaknjena, ampak na resnico kot nekaj tuzemskega, nekaj, kar velja v družbi za resnično. V sodobnih družbah se resnico proizvaja in posreduje pod kontrolo nekaj velikih političnih in ekonomskih aparatov (univerza, vojska, mediji). ... Resnica je torej predmet z ogromno razširjenostjo in potrošnjo, predmet manipuliranja z vladanimi, vendar na oblasti ne gre za bitko v imenu resnice, temveč za bitko okoli statusa resnice. Ni več pomembno, kaj je dejansko resnično, ampak tisto, kar velja za resnično. Dejansko vedno stoji nasproti nečesa drugega, kar domnevno šteje za resnično. Resnica je v krožnem razmerju povezana s sistemom oblasti: brez resnice ni oblasti in brez oblasti ni resnice, torej je resnica že oblast oziroma možnost oblasti. ... Vse kaže, da je dihotomija videza in resnice univerzalno dejstvo. Platonove ideje o tem, da je materialni svet le odsev idejnega in da je od idejnega odvisen, so na neki način uresničene. Razlika je le v tem, da si je Platonov človek, ko je spregledal, prizadeval k spoznanju pripeljati še druge. Njegova naloga je bila, da 'iz jame' izvleče kar največ zaslepljenih, tisti pa, ki so se v Alamutu, v dobi fašizma ali v sodobni družbi dokopali do spoznanja, pa zavestno zavajajo druge in se s tem sami okoriščajo."

Na koncu bom predstavila še del uvoda v to nalogo, saj je glede na vsebino, ki jo izraža, gotovo nastal šele, ko je bila kandidatka z delom že pri kraju. Pravi, da ji je knjiga Vladimirja Bartola *Alamut* (1938) "odprla številna vprašanja o oblasti, temi, s katero se nikoli nisem posebej intenzivno ukvarjala, a

mi je po branju te knjige postala dosti bližja in je vzbudila moje zanimanje. S pomočjo te knjige in dodatnega gradiva sem prišla do spoznanja, da obstaja med tistimi, ki vladajo, in med onimi, ki se podrejajo, globok, nepremostljiv prepad, ki je predvsem prepad med vedeti in ne vedeti, med resnico in videzom, da je torej privilegij tistih, ki so na oblasti, vednost. ... Dognanje ..., da zato v vsaki družbi obstajata dve resnici: navidezna, ki je proizvedena od oblasti, in druga, ki je nad navidezno in je resnica o resnici, je bilo zame nekaj povsem novega." Tudi naslov naloge *Vednost in oblast* je nastal šele sredi dela.

Med nastajanjem naloge sva imeli s kandidatko veliko pogovorov, tako sem sproti opažala njen napredek in vloženo delo. Postopoma je prehajala od razumevanja literature, zaznavanja družbenega in filozofskega problema do samostojnega razmišljanja, razsojanja in vrednotenja. Nalogo sem ocenila z odlično.

2. *Problem solipsizma (Lem skozi Descartesa)* je bil naslov sporne naloge, kolegica jo je ocenila z dobro in jaz s prav dobro oziroma odlično, z dodanimi tremi točkami za samostojnost, iniciativnost pri izbiri teme (dijak je med zgodbami iz *Dnevnika Ijona Tihega* Stanislava Lema sam odkril zgodbo o znanstveniku Corcoranu in zbral primerno literaturo, še preden smo na solipsizem naleteli pri pouku) in individualni napredek pri izdelavi naloge (šlo je predvsem za napredek v pisni spretnosti, dijak je spadal med one, ki nikoli ne zapišejo besede preveč, izredno skop v izrazu, na začetku prav okoren, tako da je bila zanj naloga tudi vaja v pisanju). Kolegici se je zdela preveč preprosta, brez prave širine in s premalo literature (Descartes: *Meditacije*, *Razprava o metodi;* Palmer: *Ali središče drži?;* predlagala sem mu Berkeleyja, vendar se zanj ni odločil), s čimer sem se pretežno strinjala in naloge nikoli ne bi ocenila s pet, če ne bi imela na voljo treh mentorskih točk, a tudi ne s tri, kajti naloga je bila formalno korektna, z jasno linijo izpeljave, relevantna, jasno je vstopila v svet filozofskega razmisleka, zastavlja vprašanja in išče odgovore (iz ocenjavalne sheme za 15-17 točk, *Katalog,* str. 18). Njena glavna pomanjkljivost je bila premajhna poglobljenost, t.j. premalo poglobljen uvid v problem. Še nekaj odlomkov:

(Iz uvoda) "Tudi filozofe se polasti nelagodje. Nobeden, ki je zašel v solipsizem, ni v njem ostal. Ne le zaradi norosti take pozicije, tudi filozofsko ni preveč plodna, razen če solipsistični subjekt ni kakšen heglovski absolutni duh, ki je hkrati substanca subjekt. Z Descartesom bom prikazal, zakaj se je znašel v pasti solipsizma in kako se ga je znebil. Ker pa me je k problemu vzpobudila ZF (zgodba), jo bom poskušal analizirati in ugotoviti, ali Lem v resnici razume, kaj pomeni koncept solipsizem."

(Iz analize zgodbe) "Skratka, v tem bobnu je profesor zajel ves njihov zunanji svet. Njihova telesa in vse, kar ta telesa vidijo, slišijo, čutijo. '*Realiziral sem v materijo odete Leibnizeve monade*'(1) - iz materije je ustvaril čisti duhovni svet - duha. Oni sami so čista materija v našem svetu, a vendar imajo tudi (ali v njihovem svetu *samo)* nematerialne lastnosti. Na vprašanje, kako da ne vedo, da so le skrinje, mu profesor odgovori, da smo tudi mi iz atomov, a se jih ne zavedamo: '... *zanje so avtentične in edine tiste vsebine, ki prihajajo od njihovih elektronskih možganov in mojega bobna* ...'(2)

Prav to pa je neka druga skrinja, 'norec profesorjevega sveta', filozof, ki se je posvetil iskanju nejasnosti svojega sveta. Do tega so ga pripeljale majhne nepravilnosti mehanizma, splet različnih kablov, kakšna mravlja v notranjosti bobna. Vse to lahko povzroči telepatijo, občutek, da je že prej doživel dogodek, ki ga doživlja prvič, prerokovanje, premikanje ali zamenjavanje predmetov ... Vrh zgodbe je trditev, da je on sam samo železna skrinja, zaradi katere ga bodo poslali v norišnico. Razložil je tudi svojega boga, ki

ni nič drugačen kot on sam; da je lahko tudi ta bog (profesor) le neka skrinja v drugem svetu in ima tudi on nad sabo podobnega boga, le višjega na hierarhični lestvici ..."

(Poskus odgovora na zastavljeno vprašanje iz uvoda) "Profesorja lahko označimo kot solipsista. Iz zgodbe je razvidno, da ne verjame v obstoj ničesar razen sebe, svoje zavesti. Vendar, če je vse skupaj res le plod njegovih misli, čemu je potem povabil v laboratorij Ijona? Morda Lem tukaj ni bil čisto dosleden ali pa popolnoma ni razumel solipsistične pozicije - skrajnega subjektivizma, ontološke pozicije, po kateri obstaja le jaz, subjekt s svojo zavestno vsebino, nič pa ne obstaja zunaj te zavesti, torej ni nič objektivno. Če bi bil znanstvenik res v celoti solipsist, verjetno ne bi povabil Ijona, saj je ta tako ali tako le njegova misel."

Tezo iz zadnjega stavka bi bilo treba utemeljiti, dijak jo le omeni, v čemer se kaže premajhna poglobljenost, in nadaljuje z vpeljavo Descartesa; pokaže, kaj privede do solipsistične pozicije in kako se iz nje izvije. Nakar Descartesa naveže na Lema:

"Postavimo torej Descartesov misleči jaz v eno od teh skrinj. Vse se odlično ujema z Lemovo zgodbico. Descartesovo telo je skrinja, ki iz bobna dobiva najrazličnejše čutne podatke, ki pa se jim je v prvi meditaciji odpovedal, njegov misleči del, torej *cogito,* pa je tisto, kar je 'v' skrinji - tisto, kar Descartes imenuje misleča stvar. Kaj pa je znanstvenik? Nemara Bog, kot ga imenuje avtor zgodbe, če mu posreduje impulze, informacije o zunanjem svetu? Nikakor, o Bogu namreč vemo (Descartes bi rekel, da imamo idejo), da je nadvse dobroten in popoln, torej ga ne bi mogel varati. Kdo je torej naš profesor? Nihče drug kot hudobni duh, ki ga namenoma vara in mu pošilja lažne podatke. Vendar pa vse podatke, vse ideje, ki jih ima železna skrinja, dobi od znanstvenika - hudobnega duha. Torej tudi ideja popolnosti prihaja od znanstvenika, čeprav vemo, da sam ni popoln (če ne drugega, vara našo skrinjo). Od kod torej ideja popolnosti znanstveniku? Seveda lahko rečemo, da mu jo je vsadil neki drug varljivec, vendar se spet pojavi vprašanje, od kod njemu. Na koncu mora nujno **biti Bog,** saj lahko ideja popolnosti izvira samo od njega. Torej imamo misleči jaz, ki je zaprt v železni skrinji, znanstvenika, ki ga vara, ter Boga, ki je nad vsem ..."

(Iz sklepa) "Omenil sem, da je bil Descartes prvi, ki si je zastavil vprašanje o obstoju zunanjega sveta. Z vpeljavo sanj je izgubil cel svet in zato padel v solipsistično pozicijo, ki pa ni bila nerešljiva. Medtem ko Descartesa reši bog, Lemov znanstvenik Corcoran ostane sam, čeprav mu 'navidezno' družbo dela Ijon."

Strogi bralec bi seveda odkril v nalogi veliko pomanjkljivosti, bila pa je prvo daljše samostojno (samostojno ob pomoči mentorja in prijateljev) besedilo dijaka, ki je prišel k filozofiji, da bi premislil nekatere zanimive probleme in se naučil pisati.

Prevod

Miguel E. Orellana Benado

Leibnizevi mlini: monizmi, dualizmi in problem duh-telo

Uvod

Pričujoča razprava ponuja po posrečenem Strawsonovem izrazu "ne ravno elementaren uvod" v *slogu* analitične filozofije duha, ki je v 20. stoletju verjetno največ raziskovala problem odnosa duh-telo. Prvi del z razlago argumentativne koncepcije filozofije (nadalje AFK) uvaja slog analitične filozofije, da bi pojasnil, za kaj gre pri filozofiji, ki se je razvila znotraj omenjene šole.

Na tej podlagi drugi del razlaga nekatere pogoste nejasnosti, ki spremljajo uporabo pojmov monizem in dualizem. Z njima se opisuje domnevno edini izhodišči problema duh-telo. Pojasnjena je razlika med dvema tipoma monizma in tremi tipi dualizma z argumentacijo, da je napaka istovetenje monizma z materializmom kot tudi dualizma z dualizmom duh-telo. V tretjem delu so povzete glavne značilnosti korpuskularne teorije materije. To je znanstvena perspektiva, ki je v 17. stoletju prvič zastavila problem duh-telo v moderni formulaciji in ki razvija svojo edinstvenost v filozofskem vrednotenju znanosti.

Vrh pričujoče razprave je v četrtem delu. Opirajoč se na predhodne tri, analizira Leibnizev fragment, v katerem se filozof opredeljuje do problema duh-telo z miselnim eksperimentom, s katerim pojasnjuje pojmovni odnos med kraljestvom duha in telesa. Analiza se loti odlomka z dveh stališč: upoštevaje fenomenološki dualizem, je Leibnizevo izhodišče resnično, a trivialno, upoštevaje eksplikativni dualizem, pa je *a priori* napačno.

Tako se poskuša na ravni uvoda ilustrirati filozofski *slog* tradicije, ki se je v 20. stoletju precej ukvarjala s problemom duh-telo. Seveda pa razpravljanje ni elementarno. Raziskuje več distinkcij, kar je nujno, preden se resno lotimo problema. Glede na obsežnost literature na temo duh-telo v analitični tradiciji si ta razprava prizadeva biti vsaj opozorilo vsem tistim, ki jih ta tema zanima.

1. Argumentativna koncepcija filozofije

Neizogibna je uvodna opomba. Argumentativna koncepcija filozofije (AKF) je proizvod analitične tradicije, vendar ni edina v tej tradiciji. Je še veliko drugih in omenim naj le dve. Prva je "kontinuistična" teza, po kateri je filozofija nadaljevanje znanosti; predstavljajo jo Russell, Carnap in Quine. Po Goodmanovi metafori je filozofija računovodstvo trgovine, ki jo upravljajo znanstveniki. Ta filozofska koncepcija ima svojo podlago v *Eseju o človeškem razumu* Johna Locka, objavljenem leta 1690. V njem se Locke opiše zgolj kot delavca očiščevalca poti, ki so jo prehodili veliki znanstveniki, katerih vzor je "neprimerljivi gospod Newton".

V analitični tradiciji se je razvila še terapevtska koncepcija filozofije, vezana na Wittgensteina in njegove privržence. Po njej je slaba filozofija bolezen. Gre za pojmovne zmešnjave, ki nastanejo zaradi nenatančne rabe vsakdanjega jezika. Dobra filozofija je torej zdravljenje te bolezni, ki z različnimi

tehnikami analize običajne rabe besed preprosto *pokaže,* da se filozofski problemi pojavijo zaradi njihove nelegitimne rabe.

Glede na namen pričujoče razprave ima AFK nedvomno dvojno prednost - v primerjavi s kontinuistično znanstveno koncepcijo in tudi s terapevtsko. Njeno razumevanje ne temelji na nekem internem poznavanju sodobne znanosti, kot je to v primeru kontinuistične znanstvene koncepcije, prav tako ne na pojasnjevalnih tehnikah, vezanih na filozofijo vsakdanjega jezika, ki se uporabljajo v okviru terapevtske koncepcije. AFK ima zmožnost popularizacije sloga oziroma *načina ustvarjanja filozofije*, kar je bolj značilnost analitične tradicije kot pa Russellove kontinuistične znanstvene in Wittgensteinove terapevtske teze. Še več, AFK zagovarja prepričanje (kar bo pojasnjeno kasneje), da je različnost temeljna značilnost človeške narave; in to dela človeško naravo z nepristranskega stališča zanimivo.

V skladu z AKF je filozofija argumentativno raziskovanje pojmovnega polja ali javnega prostora, ki je ustvarjeno za iskanje Resnice v teoretskih in Humanosti v praktičnih sferah, s spekulacijami in debatami o zadevah, o katerih, kot pravi Russell, eksaktno spoznanje ni mogoče. Filozofija sprejema izziv, izražen v delfskem oraklju ("Spoznaj samega sebe!"), in nam skuša pomagati bolje razumeti, kaj smo v *zadnji instanci*, pa tudi, kaj *načelno* moramo storiti. To je naloga, v kateri naravno napredujemo k temu, kar je na eni strani *filozofska skrb* in na drugi *filozofski pred-sodek.*

Po AFK filozofija temelji na posebnem dialogu med kombinacijami 1) intuicij o tem, kakšne v zadnji instanci *stvari so* (kar imenujemo metafizika) ali kakšne bi *morale biti* (kar imenujemo etika) z 2) racionalnimi argumenti, katerih namen je pokazati, kakšne stvari *so* ali bi *morale biti.* Kot racionalni so mišljeni koherentni in relevantni argumenti, ki se ne zatekajo niti k napadom *ad hominem* niti k argumentom avtoritet (se pravi k tistim, ki priporočajo neko prepričanje, ker ga zagovarja neka avtoriteta na tem področju). Slednje lahko povzamemo z mislijo, da filozofija kot izhodišče nikomur vnaprej ne daje pravice niti mu je ne odvzema.

Filozofske intuicije so različne in pogosto protislovne. Vrednost AFK pa je, da dopušča spoštovanje različnosti (vključujoč različnost filozofskih koncepcij) kot nekaj, kar ima svojo notranjo vrednost in zanimivost, in ni zgolj demonstracija mnogoterosti zablod, ki jih je človeška narava sposobna sprejeti. V AFK različne filozofske intuicije predstavljajo partikularnost, ki je značilna za človeško naravo: različnost pogledov - to, kar je lokalno, kontekstualno, hierarhično in tradicionalno v različnih oblikah potrjevanja stvari.

Filozofski argumenti so medij, v katerem se neke intuicije izražajo, pojasnjujejo, zagovarjajo ali napadajo. To pa zato, ker so ljudje načelno sposobni medsebojnega razumevanja onkraj svojih razlik, se pravi, zaradi skupne narave so ista vrsta stvari ali objektov. Kaj je ta človeška narava? Ne gre niti za gole genske kompatibilnosti ali nekompatibilnosti, ki bi jih znanost jutri lahko odkrila, niti za psihološke, družbene ali kulturne nekompatibilnosti, ki jih kažejo skupno življenje, literatura in potovanja, temveč za nekaj čisto drugega. Gre za tisto inteligibilno enotnost človeške narave, ki omogoča pojasnjevanje; to naredi trditve sprejemljive in povzroči, da nas lahko prepričajo celo o mnenju, ki ga na začetku filozofskega dialoga nismo zagovarjali.

V začetku ima dostop do človeške narave vsak človek le s svojega eksistencialnega, vrednostnega ali kulturnega pogleda. Toda kolikor sodeluje v dialogu, ima vsakdo možnost vključiti tudi druge poti do te iste človeške narave. Odkritje, da so drugi, ki se razlikujejo v tem, kar je filozofsko relevantno (na primer v vednosti, v metafizičnih in etičnih intuicijah), nedvomno prav tako deležni te iste narave (vednosti, človeške narave), je nujen pogoj za teoretski dostop do tega, kar v zadnji

instanci smo, pa tudi za to, kaj načelno moramo storiti.

V filozofskem dialogu se pojavijo trenutki strinjanja in nestrinjanja. Z njim se pojasnjujejo različne intuicije o tem, kakšne stvari so in kakšne morajo biti. To je trenutek humanizacije, ki jo omogoča filozofija. Sposobnost imeti divergentne intuicije (ki lahko postanejo inteligibilne z racionalno argumentacijo tudi za tiste, ki jih ne delijo) omogoča, da se človeška bitja vzajemno humanizirajo. To je cilj medsebojnega vplivanja v filozofiji, ki se napaja iz spreminjajoče se konstelacije vizij, ki sobivajo in si zgodovinsko sledijo, in sicer k temu, kakšne stvari so oziroma kakšne morajo biti.

Le tako je mogoč teoretski dostop do tega, kaj smo. Spoznamo, kakšna je v temelju naša narava. Se pravi to, kar je, objektivno gledano, posebnost dela stvarnosti, ki ga zavzemamo. V filozofskem smislu spoznati se med drugimi stvarmi pomeni spoznati, kar v meni ne bi bilo *de facto* uresničeno, če se ne bi moglo *de iure* drugače uresničevati v drugih. V tem globljem pomenu mora vsa metafizika in vsa etika, vsa teorija človeške narave najti korist iz mnogoterosti manifestacij, o katerih razmišlja.

Nekaj primerov mnogoterosti filozofskih intuicij: da so vsa človeška bitja enaka, da so vsa različna, da so v nekaterih pogledih enaka in različna v drugih, da so v svojem bistvu dobra ali da niso v svojem bistvu niti dobra niti slaba, da ima človeško bitje dan smisel od bogov, Boga ali tudi z interakcijo posameznikov ali pa, kot pravi Camus, da je človeško življenje absurdno, se pravi, da je brez smisla.

Filozofski argumenti so strategije sklepanja in skušajo sobesedniku dokazati resničnost intuicije, ki je le-ta sicer ne deli. Taki sobesedniki so posamezniki z intuicijami, ki se razlikujejo kulturno, religiozno in zgodovinsko. V najmanjšem je filozofski argument lahko že ena sama ugotovitev. Na primer ko se argumentira, da so vsi ljudje enaki *zato, ker* imajo vsi dušo, ali *zato, ker* imajo vsi razum, ali *zato, ker* imajo vsi zmožnost trpljenja in smejanja.

Včasih se filozofski argumenti opirajo na red stvari. Na primer pojav vojn naj bi dokazoval, da smo v bistvu slabi ali da smo junaški, ker smo pripravljeni braniti vrednote za ceno svojih življenj. In končno, filozofski argumenti so lahko zelo kompleksne in obsežne zveze propozicij (ki so tudi same lahko kompleksne in obsežne), strukturirane dialektično, se pravi, da dele hipoteze primerjajo in vrednotijo s protiprimeri in s konstrukcijo miselnih eksperimentov. V tem smislu filozofski argumenti omogočajo kritično pojasnitev, prečiščenje in ovrednotenje vprašanj, katerih pomembnost je razvidna iz pozornosti, ki so jo skozi stoletja spodbujala, vendar pa v odgovorih nanja ni soglasja prav zato, ker različnost intuicij o njih reflektira tisto, zaradi česar je s filozofskega stališča človeška narava zanimiva.

Filozofske intuicije se izražajo v tezah, propozicijah, vsebini ali mišljenju, četudi se v Fregejevem smislu subjektu ne kažejo kot zasebni mentalni pojavi, ki se v zavestnem toku pojavijo nenadno in spontano. Skupne so jim resničnostne zahteve, katerih zadostitev je načelno neodvisna od želja, interesov in namer, ki zadevajo te ali one intuicije. Vzpostaviti stik z intuicijami, povezati jih med seboj, predvsem pa podvreči jih kritiki, je del konteksta, brez katerega zgubijo pomen. Racionalna argumentacija je zato temeljni filozofski pripomoček. V tem se filozofija razlikuje od drugih človeških dejavnosti, kot sta literatura in politika, v katerih so ravno tako navzoče intuicije o tem, kakšne stvari so in kakšne bi morale biti, vendar pa so njihovi mediji (na primer diskvalificirajoča propaganda ali ubrana proza) ter njihovi cilji (moč ali užitek) različni.

V skladu z AKF je filozofija poskus postaviti se v položaj drugega. Za razumevanje intuicij drugih, ki glede svojih intuicij, izkustev,

zgodovin in pripadnosti zasedajo drugo mesto, se moramo naučiti postaviti se v njihov položaj. Da bi razumeli nam tuje intuicije, je neizogibna pripravljenost videti stvari take, kot jih vidijo drugi.

AFK omogoča zasnovati filozofijo kot obliko humanizacije, pripadajoče racionalnemu skupnemu življenju bitij, ki se med seboj razlikujejo, ki imajo različne predsodke, čeprav pripadajo isti naravni vrsti, se pravi, čeprav si delijo isto naravo. Človeška narava prav gotovo obsega zelo različne konstelacije intuicij, v zvezi s katerimi se oblikujejo interpretativni ključi njihovih različnih zgodovinskih oblik. In pokazalo se je, da je to poteza, ki je nobena metafizika nima pravice zaničevati. Tukaj torej AKF izpolnjuje obljubo ustvariti prostor, v katerega notranjosti bi bila mnogoterost človeškega (z metafilozofskimi intuicijami vred) filozofsko pomembna.

Izraziti intuicije s tezami, oblikovati argumentativne strategije, ki upoštevajo relevantne ugovore in ovrednotiti njihov vpliv, so značilnosti filozofije v strogem pomenu. Seveda lahko iz vljudnosti imenujemo "filozofija" tudi kaj drugega, ko se govori o globalni intuiciji glede končne narave stvari, kar se izkaže za neko "filozofijo življenja". Toda kaj drugega, kar včasih imenujemo filozofija, je zgolj "filozofija"; se pravi nekaj, kar je pravkar razloženi filozofiji v strogem pomenu le podobno.

Po naključju je od tod mogoče razločiti dve temeljni filozofski sposobnosti. Sposobnost razpoznati ustrezna izhodišča, od koder je treba *začeti* pojasnjevanje nekega pojma (s pojmom filozofije vred), in sposobnost razpoznati ustrezno točko, pri kateri je treba *končati.* Brez prve čutimo pomanjkanje plodnih intuicij, brez druge pa pomanjkanje argumentacij, ki bi se lahko razvile. Obe sposobnosti sta manifestacija tega, čemur bi lahko rekli "dober filozofski okus"; v tem smislu sta stvar *sloga.*

Filozofija je igra, toda igra s strogimi pravili. Tako kot ni vse dovoljeno, tudi ni vse enako vredno. Tako kot v kateri koli človeški dejavnosti je tudi v filozofiji včasih večji, včasih manjši razkorak med tem, kakšne stvari *so* ali kako jih je treba *storiti,* in med tem, kakšne stvari *morajo biti* ali kako se *morajo storiti.* To je samo na novo izražena stara intuicija, po kateri sposobnost etične presoje vzpostavlja bistvo človeškega. Filozofija temelji na racionalnem raziskovanju meje med smislom in ne-smislom, med tem, kar je mogoče, in tem, česar ni mogoče izraziti.

Filozofirati je mogoče dobro ali slabo, pošteno ali nepošteno. Z naklonjenostjo ali brez naklonjenosti. S sijajem ali brez njega. Kot v vsej človeški dejavnosti se lahko dela boljše ali slabše. V filozofiji so najmočnejši tisti argumenti, ki pojasnijo in povežejo očitno ločene intuicije; ki v raziskovanju človeške narave izumijo, vnesejo ali odkrijejo vsakokrat bolj abstrakne vzorce urejenosti. Filozofske obrambe nekega sklopa intuicij ni treba opirati na nezadostno rekonstrukcijo nasprotnega pogleda. Z drugačnega stališča filozofija skuša narediti resnično mikavno, razumno in razumljivo ter človeško dostopno izhodišče. Same intuicije se očistijo in okrepijo ali pa, nasprotno, oslabijo in opustijo kot nezadovoljive le zato, da odgovorimo na najboljši izziv, ki ga predlaga kdo drug. To je cilj dialektičnega konflikta.

Filozofska kvaliteta je torej odvisna od vsebine različnih intuicij o tem, kakšne stvari so ali kakšne morajo biti. Toda prav tako je odvisna od argumentacije, s katero se povezujejo te intuicije. To je instrumentarij, ki povezuje nove in stare intuicije z njihovim končnim izvorom pomena. Povezuje jih z že znanimi vzorci urejenosti, s konstelacijo možnosti, izpeljano iz skupnega smisla vsakdanjega življenja in njegovih posebnih področij.

Tukaj se sklene pojasnjevanje AKF. Seveda pa ovrednotenje odgovora na vprašanje o naravi

filozofije, presega okvir pričujoče razprave. Namen razlikovanja med intuicijami in argumenti je tudi osvetlitev naslednjih poglavij in olajšanje njihovega razumevanje. Zato naj bi bil preostali del razprave ilustracija AKF, ki jo želi podpreti, poleg tega pa tudi uvod v problem duh-telo.

2. Monizmi in dualizmi

Uvodi v problem odnosa duha in telesa pogosto poudarjajo nesoglasje med dvema protislovnima metafizikama o vprašanju, koliko vrst različnih stvari je v zadnji instanci. Na eni strani naj bi bil monizem, po katerem naj bi v temelju obstajala le ena vrsta stvari, na drugi pa dualizem, po katerem naj bi obstajali dve vrsti stvari. Vendar pa ta postavitev problema ni pravilna. Monistična in tudi dualistična intuicija se lahko razvijeta v različnih oblikah. Obstaja več kot ena različica monizma in več kot ena različica dualizma.

Trditi, da obstaja le materialistični monizem, je tako huda napaka, kot trditi, da obstaja le kartezijanski dualizem. Monizem trdi, da v zadnji instanci obstaja le ena vrsta stvari. Toda to ga ne obvezuje, da je ta stvar materialne narave. To je stališče le ene od različic monizma, *materialističnega* monizma. Na primer, različica, ki temelji na korpuskularni teoriji materije, bi trdila, da obstajajo samo materialni delci, izčrpno opisani v terminih, ki jih ta teorija imenuje primarne kvalitete (PK), se pravi trdnost, oblika, stanje gibanja in število. Za očitno avtonomijo duha, za zavestnimi fenomeni človeške dejavnosti, materialistični monizem priznava le procese, v katerih sodeluje materija: mehanični ali fizični procesi, delci nekaterih oblik, ki se gibljejo s specifičnimi hitrostmi in pospeški v določenih številih z učinkovanjem drug na drugega ali s trki.

Obstaja pa tudi duhovni monizem, po katerem so vse stvari v zadnji instanci duhovne ali "spiritualne". Na primer, v animistični različici duhovni monizem trdi, da je za vsakim navidezno materialnim objektom, za vsakim drevesom ali kamnom v zadnji instanci neka duhovna substanca, duh, zavest ali duša. Skrbna analiza pojmov nas torej zavaruje pred istovetenjem monizma in materializma.

V nasprotju z monizmom je katera koli različica dualizma intuicija, po kateri v zadnji instanci obstaja le dvoje. Tudi ta intuicija je lahko razvita v različnih oblikah. Pomembno se je izogniti identifikaciji le z enim od mogočih primerov, zato si bomo ogledali enačice dualizma, ki so jih razvili Descartes, Locke in Berkeley. V zadnjem delu pa se bomo vrnili k dualizmom in primerjali fenomenološki in eksplikativni dualizem.

Če pustimo Boga ob strani, je kartezijanski dualizem teza, po kateri v zadnji instanci obstajata le dve vrsti stvari: *ena* materialne ali telesne narave, katere bistvo ali določujoča lastnost je razsežnost, in *druga* mentalne ali duhovne (spiritualne) narave, katere bistvo ali določujoča lastnost je zmožnost za mišljenje in gotovo spoznanje. Toda zaradi metafizičnih razlogov, ki jih ne bomo obravnavali, je bil Descartes privrženec fizike, po kateri ni praznega prostora. Nadaljevanje te teze je, da je v kartezijanskem dualizmu v strogem pomenu le eno samo materialno telo, ki zaseda ves prostor. V nasprotju s tem pa po Descartesu obstaja mnoštvo zavesti, vsaka od njih pa predstavlja metodološki otok gotovosti, sposoben spoznati materialni svet, svet razsežnosti. Strogo gledano je kartezijanski dualizem tak: gre za intuicijo, po kateri je *ena* materialna substanca in mnoštvo duhovnih substanc.

Toda kartezijanski dualizem je le ena oblika dualizma. Druga, ki ji je sicer blizu, a je drugačna, je vezana na Locka, ki ob predpostavki, da sta dve vrsti stvari, materialno in duhovno, postulira obstoj *mnoštva* teles in *mnoštva* zavesti. In končno, obstaja duhovna različica dualizma, vezana na škofa

Berkeleyja, ki zanika obstoj duhovnega in materialnega ter zaradi teoloških in spoznavnih razlogov trdi, da obstajata dve vrsti duhovne substance. Še preden pojasnimo ti dve vrsti dualizma, je sklep razviden. To, da "dualizem" in "kartezijanski dualizem" uporabljamo sinonimno, je enako neupravičeno kot sinonimna uporaba terminov "monizem" in "materializem".

Tako kot kartezijanski tudi "lockovski" dualizem ostro razlikuje med materialnim in duhovnim. Toda v nasprotju s prvim ne identificira telesa ali materije s prostorom, ki ga zapolnjuje. To razlikovanje Locke lahko zariše, ker sprejme korpuskularno teorijo materije in tako obstoj praznine, kar Descartes zavrača. Če je za lockovski dualizem bistvo *prostora* oziroma njegova določujoča lastnost razsežnost, je bistvo *telesa ali materije* njegova trdnost (iz katere sledijo potem PK). Zato po lockovskem dualizmu, če sta duh in telo različni vrsti substance, obstaja množtvo zavesti, pa tudi teles v prostoru, ki je po svojem bistvu prazen. To je torej različica dualizma duh-telo, drugačna od kartezijanske; slednja, strogo gledano, dopušča obstoj le *enega* telesa. Pojasnjevanje pojmov monizem in dualizem bom v nadaljevanju sklenil z nekaj opazkami o Berkeleyjevem duhovnem dualizmu.

Berkeley se je s svojo različico dualizma hotel izogniti skepticizmu in tako ateizmu, ki je po njegovem mnenju neizogibna posledica Lockove različice empirizma. Lockovsko povezavo empiristične spoznavne teorije in korpuskularne metafizike Berkeley zavrača kot nekonsistentno. Če je vse spoznanje izpeljano iz čutnega izkustva, nimamo pravice trditi, da materijo sestavljajo delci, ki imajo le PK. V čutnem izkustvu, argumentira Berkeley, nimamo nikoli opravka z delci, s katerimi bi povezovali trdnost, obliko, stanje gibanja in abstraktno število, poleg tega jim manjkajo sekundarne kvalitete (SK), se pravi, nimajo toplote, barve, okusa in vonja. Če je empirizem resničen, nikoli ne bi mogli zvedeti, ali so stvari take tudi v realnosti. Po Berkeleyju korpuskularna teorija materije vodi Locka k sklepu, da je glede idej in izkustva PK naše izkustvo le podobno svetu, ki ga povzroča, medtem ko glede idej in izkustva SK izkustvo ne ohranja podobnosti z realnostjo, ker ni ničesar, kar bi ustrezalo tem izkustvom in idejam. Vse, kar v svetu je, so PK delcev, ki generirajo ideje in izkustva SK.

Po Berkeleyju bi se tako odprla vrata skepticizmu. Če v nekih pogledih na vprašanje, kakšen je svet, naše izkustvo ni verodostojno vodilo, morda ni v nobenem. In od tod do ateizma je po Berkeleyju le korak. Za namen tega eseja je pomembno, da ima Berkeley svoj duhovni idealizem za edino obliko, v kateri se empiristična intuicija v spoznavni teoriji lahko ohranja. Le če smo duhovni dualisti, imamo pravico biti empiristi; in zato po Berkeleyju moramo biti. V značilnem razvoju novoveške filozofije, katere začetek je v Descartesovih *Meditacijah*, njen maksimalni izraz pa v Kantovi *Kritiki čistega uma*, Berkeley iz spoznavnoteoretskih propozicij izpelje metafizične sklepe.

Če spet pustimo ob strani Boga, kaj sta po Berkeleyju torej dve substanci ali dve vrsti stvari, ki obstajata? To so na eni strani zavesti ali perceptorji, na drugi pa ideje kot njihova vsebina. Čeprav bi bilo mikavno opisati Berkeleyjevo stališče kot duhovni monizem, bi taka taksonomija nesprejemljivo izkrivila njegovo temeljno izhodišče. Za Berkeleyja zavesti lahko obstajajo same na sebi, medtem ko ideje ne. Ideje obstajajo *v* zavestih, zavesti pa obstajajo same na sebi. V strogem smislu je torej Berkeleyjevo stališče duhovni dualizem, v skladu s katerim obstajata dve vrsti stvari, obe duhovne narave: zavesti, ki lahko obstajajo, ne da bi bile zaznane, in ideje, katerih bit temelji v tem, da so zaznane. To je smisel Berkeleyjeve teze "Biti je biti zaznan ali biti zaznavajoči".

Kot je bilo pokazano na začetku te razprave,

je cilj Berkeleyjeve intuicije obramba empirizma pred napetostjo, ki jo je povzročil Locke, ko je hkrati trdil, da 1) vse spoznanje izvira iz izkustva in da 2) so samo ideje oziroma izkustva PK podobna PK, medtem ko ideje ali izkustva SK niso podobna SK. V obrambi empirizma, ki jo ponuja Berkeley, je razlikovanje med zavestmi ali zaznavajočimi (katerih duhovna narava temelji v njih samih) in idejami ali zaznavami (katerih duhovna narava temelji v tem, da s tem, ko so zaznana, obstajajo *v* duhu) temeljno. Čeprav ni primerno navajati podrobnosti, je neizogibno vsaj nakazati Berkeleyjevo argumentativno strategijo. Ker bit ideje ali izkustva temelji na tem, da je zaznana, se ideja globalno ne more razlikovati od tega, kako jo zaznavamo. Svet izkustva je svet, ki ga zaznamo. Tukaj se zaprejo vrata skepticizmu in ateizmu. Zato je razlikovanje med idejami ali izkustvom in zavestmi ali perceptorji za Berkeleyja temeljno, torej mora biti njegovo stališče opredeljeno kot duhovni dualizem in ne kot duhovni monizem.

Tu bomo ustavili naš premislek. Njegov namen je bil zgolj razložiti med seboj različne argumentativne motivacije, ki služijo posamezni vrsti monizma in dualizma tako, da opozarjajo na napako obeh - tistih, ki ne razlikujejo materializma in monizma, in onih, ki pojmujejo dualizem kot intuicijo kartezijanskega dualizma. Razvrščanje ni samo sebi namen, temveč je argumentativno sredstvo. Pri tem je pomembno, da nam je jasno načelo, ki generira različne kategorije, na katerih temelji razvrščanje, se pravi, čemu klasifikacija. Klasifikacija in argumentacija nista ekvivalentni.

Če torej uvajamo problem duh-telo s kontrastom med monizmom in dualizmom, molče predpostavimo, da je konflikt med *materialističnim* monizmom in *materialistično-duhovnim (ali spiritualnim)* dualizmom. Toda če je *to* tisto, kar predpostavljamo, bi morali to pojasniti že na začetku. Vsaj v primeru, če je namen analize iskanje resnice.

3. Korpuskularna teorija materije

V tem delu povzemam korpuskularno teorijo materije, pristop, ki uvaja moderno znanost in priskrbi pojmovni okvir, znotraj katerega Leibniz formulira svoje poglede na odnos med duhom in telesom, s čimer se ukvarjam v zadnjem delu tega eseja. V skladu z atomistično, korpuskularno ali mehanicistično hipotezo, ki jo v grški antiki zagovarjata Demokrit in Leukip, sestavlja materijo mnoštvo nedeljivih delcev ali atomov, ki se gibljejo v prostoru in delujejo drug na drugega mehanično s trki ali, kot pravi Leibniz, "z obliko in gibanjem". Potem ko je ta ideja stoletja mirovala, se je ponovno rodila v Baconovih, Galileevih, Boylovih, Newtonovih delih in mnogih drugih. V 16. In 17. stoletju je mehanicistična ali korpuskularna teorija materije zamenjala aristotelovsko - tomistično teorijo substancialnih form. Naslednje zgodovinsko obdobje, med 19. in 20. stoletjem, ki ga tukaj ne bomo imeli možnost obravnavati, je opustilo korpuskularno koncepcijo in sprejelo koncepcijo materije, ki je opredeljena s poljem, atomi, kvanti, valovanjem in kvarki.

V skladu s korpuskularno teorijo je vsa materija sestavljena iz trdnih delcev, ki so določeni z obliko, položajem, gibanjem in količino. Domet korpuskularne teorije je bil precejšen. Vse v zvezi z materijo ali fizikalnimi pojavi je bilo mogoče razložiti v korpuskularni obliki, začenši s PK: trdnostjo, obliko, stanjem, gibanjem in številom. Korpuskularna fizika je uskladila zgodnje in uspešne razlage narave svetlobe, zvoka, toplote, barv, okusa in vonja - tako imenovane sekundarne kvalitete (SK) s primarnimi kvalitetami (PK) delcev. V zunanjem svetu, ki mu pripisujemo vzrok našega izkustva, svetloba ni nič drugega kot snop delcev z neko obliko, ki so sami na sebi brezbarvni. In tako naprej: zvok ni nič drugega kot delci zraka; barva ni nič drugega kot površinska struktura delcev telesa, zaradi

katere le-ta odbija eno vrsto svetlobe in ne druge ...

S korpuskularno teorijo materije, skupaj z drugimi teorijami, se je začelo, kar je Locke v *Eseju o človeškem razumu* opisal kot "nova pot idej". Njena intelektualna dediščina pa je v prvi polovici 20. stoletja omogočila to, kar se je imenovalo "znanstvena koncepcija sveta" dunajskega kroga. Za globalno ovrednotenje korpuskularne teorije materije je zelo pomembna njena sposobnost ali nesposobnost spoznati človeško telo, ki je seveda nekaj materialnega.

Kakšen pomen ima za razumevanje človeške narave tisto, kar bi o človeškem telesu lahko odkrila znanost? Ali iz preučevanja materije lahko pričakujemo popolno razumevanje tega, kakšne vrste stvar smo? Ali obstajajo resnice o človeški naravi, ki ne bi bile znanstvene? Bi morda popolna znanstvena razlaga človeške narave pustila o njej še kakšno vprašanje brez odgovora? Skratka, kakšen vpliv mora imeti znanstveno razumevanje človeške narave v njeni filozofski koncepciji? Takšno je ozadje razprave o problemu duh-telo v obdobju, ki se začenja z Baconom in Descartesom ter konča s Humom in Kantom. V tem smislu je problem duh-telo način ovrednotenja znanosti. Če je tako pojmovan, pripada filozofiji znanosti.

4. Leibnizevi mlini

V Monadologiji iz leta 1714 je Leibniz predstavil naslednjo intuicijo:

... zaznave in tega, kar je odvisno od nje, ni mogoče ločiti mehanično, se pravi z obliko in gibanjem.

Za jamstvo je ponudil eno samo argumentacijo:

Denimo, da obstaja stroj, ki ima zmožnost mišljenja, čustev in zaznavanja. Predstavljajmo si ga zdaj veliko večjega, a tako da ohrani ista sorazmerja in lahko stopimo vanj kot v mlin. Ko bi vstopili, bi videli le dele, ki poganjajo druge dele. Ne bi pa videli ničesar, kar bi nam pojasnilo zaznavo. (par.17)

V analizi te intuicije, s katero se zaključuje ta esej, trdim, da je Leibnizevo argumentiranje mogoče interpretirati na dva načina. Enkrat v terminih fenomenološkega dualizma - v tem primeru je intuicija resnična, toda trivialna, drugič pa v terminih eksplikativnega dualizma - v tem primeru je *a priori* neresnična. Preden se tega lotimo, je vredno poudariti, da nobena od omenjenih interpretacij ni ekvivalentna razpravi o problemu duh-telo v terminih substancialnega dualizma, katerega primeri so Descartesova, Lockova in Berkeleyjeva stališča.

Interpretacija fenomenološkega dualizma razlikuje med 1) zaznavo mehanične interakcije (na primer "deli, ki poganjajo druge") in 2) doživljanjem same zaznave. Glagol "vstopiti" lahko uporabimo v dveh različnih pomenih. Eno je govoriti o "vstopanju" v smislu, določenem s prostorskimi odnosi med objekti, in drugo je govoriti o "vstopanju" v izkustvenem smislu imeti in deliti neko izkušnjo. Recimo torej, da gre za kontrastiranje *prostorskega* in *izkustvenega* vstopa. Tako interpretirano bi Leibnizevo argumentacijo lahko zvedli na tezo, da sta prostorski in izkustveni vstop v duha nekaj fenomenološko različnega. In to je vsa resnica.

Prostorsko vstopiti v stroj z mentalno dejavnostjo ni isto kot vstopiti vanj izkustveno. Prostorsko vstopiti v duha še ne pomeni imeti zaznave, še manj pa imeti jih v lasti na isti način. Leibniz ima torej prav, če citat interpretiramo, kot da prostorski vstop v stroj, ki hipotetično ima mišljenje, čustva in zaznave, ni izkustveni vstop - torej nimamo, niti ne dobimo, niti ne pridobimo njegovih misli, čustev in zaznav. Preprosto povedano, v tem smislu nimamo dostopa do teh misli, čustev in zaznav. Kar nam je po Leibnizu dostopno v tem stroju, je le zaznava "delov, ki poganjajo druge dele". Čeprav je teza v tej

interpretaciji resnična, je vendar tudi trivialna. Misli, čustev in zaznav nekoga drugega nikoli ne pridobimo enako, kot si jih je ta drugi.

In če poskušamo videti več kot to trivialno resnico, namreč fenomenološko razlikovanje, ki razlikuje med prostorskim in izkustvenim vstopom, se pravi razlikovanje med lastnimi zaznavami in zaznavami drugega duha, potem se Leibnizeva argumentacija izkaže kot nezadostna. V tem primeru bi iskala jamstvo za intuicijo eksplikativnega v fenomenološkem tipu obravnave. Toda slednji ne more jamčiti intuicije eksplikativnega tipa. In natanko to dela Leibniz v citatu: trdi, da iz fenomenološkega kontrasta sledi, da duha (ali z njegovimi besedami "zaznav in tega, kar na njih temelji") *ni mogoče pojasniti* s telesom (z njegovimi besedami "z obliko in gibanjem"). Drugačna interpretacija, ki Leibnizevo namero jemlje resno, pa trdi, da citat zagovarja eksplikativni dualizem med območjem tega, kar je razložljivo mehanicistično (se pravi tega, kar lahko spozna korpuskularna teorija), in območjem tega, kar je razložljivo duhovno (se pravi tega, kar je mogoče spoznati z razlagami, temelječimi na "zaznavi in tem, kar temelji na njih"). Teza močnejše različice eksplikativnega dualizma je, da *noben* pojav s prvega območja ne more prispevati k razlagi fenomena z drugega območja. Šibkejša različica eksplikativnega dualizma pa trdi, da nekateri duhovni pojavi niso razložljivi mehanicistično. Obravnavajmo ti dve različici eksplikativnega dualizma v tem vrstnem redu.

Če prostorsko vstopimo v stroj, ki misli, zaznava in čustvuje, po močnejši različici ne bomo imeli dostopa do *ničesar,* kar bi omogočilo razlago zaznav. Ker je močnejša različica eksplikativnega dualizma teza univerzalnega značaja, jo lahko ovržemo že z nasprotnim primerom. S prostorskim vstopom v napravo, ki jo opiše Leibniz, denimo odkrijemo, da se ob optični prevari gibljejo le nekateri deli, ki so podlaga vidu, tisti, ki se gibljejo ob pravilni zaznavi, pa ostajajo negibni. Bi mogoče lahko zanikali, da to odkritje lahko pojasni vsaj nekaj v zvezi z vidnim izkustvom?

Prav gotovo ne. Odkrili smo fizikalni mehanizem, ki je bil podlaga optične prevare, duhovnega fenomena, in mogoče bi ga lahko tudi preprečili. Ali pa smo denimo s prostorskim vstopom v Leibnizevo napravo ugotovili, da je njena kratkovidnost vedno povezana z delom mehanizma, ki drugega dela ne poganja z zadostno silo. Tudi v tem primeru bi ne mogli zanikati, da smo našli telesno ali mehanicistično pojasnitev duhovnega ali zaznavnega problema. Katere mehanicistične pojasnitve, ki se nanašajo na telo, so relevantne za pojasnitev duhovnega, je torej empirično vprašanje, ki ga ni mogoče rešiti z *apriornimi* spekulacijami.

Leibniz je prisiljen sprejeti, da so *nekatere* mehanicistične pojasnitve ali pojasnitve telesa nerelevantne vsaj za en del razlage "zaznave in tega, kar temelji na njej". Močnejša različica eksplikativnega dualizma je torej *a priori* neresnična. Da pa ta koncesija ne bi pomenila brezpogojne vdaje, mora Leibniz odgovoriti, da obstajajo nekateri fenomeni duhovnega življenja, katerih pojasnitev je nujno onkraj dosega mehanicistične, fizikalne ali znanstvene razlage. In da je s filozofskega stališča natanko ta del duhovnega najpomembnejši. To pa je šibkejša različica eksplikativnega dualizma.

Leibnizevo intuicijo lahko v tej različici rešijo tisti *vidiki* zaznave, do katerih ima dostop le, kdor zaznavo poseduje na način, na katerega jo tisti, ki jo ima, ima. Teza bi torej bila, da se zaznane lastnosti zaznavajočemu subjektu kažejo tako, da jih ni mogoče pojasniti mehanicistično. Torej jih ni mogoče pojasniti z razlago, da eni deli poganjajo druge, se pravi v terminih, ki ponazarjajo prostorski vstop v Leibnizev stroj.

To strategijo šibkejšega eksplikativnega dualizma moramo ostro ločiti od fenomenološke-

ga, ki smo ga obravnavali pred tem. Ne gre za trivialen kontrast v fenomenološki dostopnosti, ki loči med doživljanjem zaznave in doživljanjem zaznave mehanične interakcije, na primer da eni deli stroja poganjajo druge. To, za kar gre, mora biti formulirano eksplikativno. Toda v omenjeni perspektivi šibkejša različica eksplikativnega dualizma naleti na ugovor.

Če torej s prostorskim vstopom v Leibnizev stroj vidimo le dele, ki poganjajo druge, in ne zaznavamo *tako, kot zaznava stroj*, to še ne dokazuje, da ne vidimo iste stvari. Sklicujoč se na Fregejevo razlikovanje med smislom (Sinn) in pomenom (Bedeutung), bi lahko ugovarjali, da gre za isti pomen (zaznava) in je razlika zgolj v načinu predstavitve. Leibniz bi imel pravico sklepati le, da z vstopom v stroj, ki misli, zaznava in čustvuje, ne bi videli zaznav kot zaznav, čeprav ne bi mogli zanikati, da bi jih pač lahko videli kot mehanične interakcije.

Leibniz torej prav tako ne more zanikati, da bi take mehanične interakcije lahko prispevale k pojasnitvi "zaznave in tega, kar na njej temelji". Tako je tudi šibkejša različica eksplikativnega dualizma *a priori* neresnična. Če se torej Leibnizevo argumentacijo na splošno razlaga v terminih eksplikativnega dualizma, je teza *a priori* neresnična tako v močnejši kot v šibkejši različici. Leibniz se je torej bojeval z mlini na veter.

Prevedel Rudi Kotnik

Miguel Benado: *Mente y Cuerpo: Aspectos Psicologicos y Filosoficos*, Pontificia Universidad Catolica de Chile, str. 105-128.

Matura 1997

Marjan Šimenc

Na kratko o maturi 1997

Maturo iz filozofije je opravljalo 180 kandidatov, povprečna ocena je bila 3,09, povprečno število točk 68 %. Za primerjavo povprečna ocena pri nekaterih drugih predmetih: matematika 2,9; slovenščina 2,97; fizika 3,2; sociologija 3,15; psihologija 3,04; zgodovina 2,56; geografija 2,94. Pri filozofiji so bile ocene razporejene takole: 16 petic, 46 štiric, 67 trojk, 41 dvojk in 10 nezadostnih. Povprečno število točk pri prvi poli je 12,19, pri drugi 12,88 in pri seminarski nalogi 16,82, s tem da trije kandidati naloge sploh niso oddali (in so zanjo dobili 0 točk).

Merske značilnosti (prva pola/druga pola/seminarska naloga): indeks težavnosti 0,61/0,64/0,84; indeks diskriminativnosti 0,50/0,54/0,40. Indeks težavnosti 0,10 imajo zelo težke naloge, 0,90 zelo lahke, priporočljivi indeks težavnosti je med 0,30 in 0,70. Indeks diskriminativnosti pove, kako dobro posamezna naloga ločuje boljše kandidate od slabših. Priporočeno spodnjo mejo 0,35 seminarska naloga za malenkost le presega. Prva pola je težja od druge, zato pa druga pola presenetljivo nekoliko bolje ločuje dobre od slabih dijakov. Seminarska naloga je najlažji del izpita in najslabše ločuje dijake, vendar po obeh merskih značilnostih še ustreza zahtevam.

Korelacije: pola ena/pola dva: 0,48; interna/eksterna ocena: 0,40; ocena v 4. letniku/ocena pri maturi 0,36; skupni uspeh pri maturi/ocena pri predmetu: 0,70 (0,90 kaže na tesno povezanost med ocenama, 0,20 neznatno povezanost, med 0,40 in 0,70 je srednja, a že bistvena povezanost obeh ocen).

Eseji in komentarji so po obsegu daljši kot prejšnja leta: večina jih ima več kot 600 besed, kar nekaj nalog pa je zelo dolgih, precej nad 700. Tudi osnovna formalna zgradba je pri večini esejev ustrezna, torej se temeljna pismenost zboljšuje. Vsebinska struktura pa še ni dodelana: dijaki si pred pisanjem največkrat ne skicirajo celote in posameznih poudarkov, temveč preprosto začnejo pisati, še preden problem temeljito premislijo, to pa se pozna pri preglednosti in uravnoteženosti esejev. Samo zelo dobri in zelo preprosti premorejo nepretrgano rdečo nit.

Še zmeraj prevladujejo opisne naloge. To je nekako razumljivo pri komentarju besedila, pri katerem je na neki ravni pomembna tudi sposobnost obnoviti avtorjeve poglede, pri tematskem eseju pa tak način redko pripelje do ustreznega odgovora na vprašanje.

Temeljni problem ostaja opredelitev pojmov. Le redki kandidati v resnici razmišljajo o bistvenih pojmih, ki jih uporabljajo, in se zavedajo njihove nesamoumevnosti. Skoraj pa jih ni, ki bi pojme iz naslova problematizirali in skušali pokazati njihovo kompleksnost. Pojem resnica tako vzamejo kot nekaj splošno znanega, brez premisleka, kaj pravzaprav pomeni, kaj šele, da bi se zavedeli, da ga je mogoče opredeliti na več načinov.

Kljub boljši splošni podkovanosti se še zmeraj najdejo kandidati, ki ne poznajo niti najbolj temeljnih dejstev s področja, s katerega so izbrali naslov eseja. Razlogov je lahko več: morda so ga izbrali iz teme, ki je na pripravah niso obravnavali, zato ne premorejo niti osnovnega znanja, morda pa se sploh niso resno pripravljali.

Dodati pa je treba, da so nekateri kandidati tudi izredno dobri in pišejo izjemno sistematične in argumentirane eseje. Prav verjetno je, da nekateri odgovarjajo slabše kot drugi, ker so izbrali napačen naslov. Temu bi se lahko izognili tako, da bi zmanjšali izbiro, vendar bi bila tako pravzaprav povečana možnost, da prisiljeno odgovarjajo na vprašanje, ki jim ne leži. Nekateri naslovi neustavljivo privlačijo nepripravljene kandidate, npr. naslova 6 in 9 pri prvi poli. Kjer je oblika eseja usvojena, rezultat pogosto spravi ocenjevalce v zadrego: kandidat postavi tezo (zdravorazumsko ali na temelju osnovnošolske etike in družbe ali sociologije ali lastnega izkustva), jo opiše, poišče še kak drug primer in napiše sklep, esej pa je filozofsko povsem prazen.

Iz tega se da potegniti nekaj nasvetov za priprave. Pri teh je nujno upoštevati vsakoletni katalog, obdelati eno temo in eno besedilo in si pri tem pomagati z razčlenitvijo teme in opredelitvijo bistvenih vidikov besedila iz kataloga. Prav tako je nujno pisati čim več esejev in jih podrobno komentirati. Komentar mora izhajati iz danega odlomka in vzpostaviti kontekst, na podlagi katerega ga je mogoče razumeti. Združiti je treba poznavanje detajlov (pojmov, ki so v odlomku uporabljeni, problema, s katerim se avtor v odlomku ukvarja) z razumevanjem filozofskega ozadja celotnega dela. To se sklada z opredelitvijo razumevanja ameriškega teoretika Jeroma Brunerja: "Razumevanje je dojetje mesta ideje oziroma dejstva v neki splošni strukturi vednosti. Ko nekaj razumemo, razumemo kot primer širšega načela ali teorije." Seveda pa prav prehod od konkretne trditve do splošnega načela oziroma širšega teoretskega ozadja, na podlagi katerega postane trditev smiselna, povzroča dijakom največ težav. Dejstvo, da naj bi filozofi po Platonu postali vladarji, postane smiselno samo, če dobro razumemo njegovo teorijo idej ter njenih spoznavnih in ontoloških razsežnostih. Zato je očitek, da je Platonova država totalitaristična, preprosto pod Platonovo ravnijo, če kandidat prej ne razloži, zakaj se zdi temu filozofu taka ureditev najboljša in kakšne so predpostavke Platonove zasnove pravičnosti kot harmonije.

Esej je zahtevna oblika preverjanja, vendar ni samo to; v sebi zgošča vse, za kar nam pri pouku filozofije gre - samostojen premislek, ki se opira na tisto, kar je bilo o problemu razvito v filozofski tradiciji. Samostojno bodo dijaki znali razmišljati, če bodo tako delali že med poukom. Zato se je treba več ukvarjati z odlomki besedil, ki naj jih sami analizirajo in komentirajo. Seminarska naloga je najboljši uvod v izpit. Zato ne more biti prepuščena samo dijaku. Nujno je potrebno učiteljevo vodstvo, zlasti ko gre za temeljne značilnosti filozofskega premisleka: pojmi niso samoumevni, temveč jih je treba premisliti in razložiti, trditve je treba utemeljiti; in končno: filozofija skuša doseči raven temeljnih principov. Pot, ki jo morajo dijaki prehoditi pri seminarski nalogi, je pot od obnove in navajanja samoumevnih dejstev do temeljnih načel, ki določajo izbrani problem.

Spremembe pri vprašanjih druge pole so se izkazale za uspešne. Poglavitni problem: kako omogočiti dijakom, da pokažejo, kaj so se naučili. Če pogledamo denimo tiste, ki so pri komentarju besedila izbrali Kanta, pri tematskem eseju pa moralo, pokaže, da poznavanje njegove filozofije ne znajo uspešno uporabiti pri razmisleku o temi. Kot da ni bila vzpostavljena potrebna povezava. Poznajo Kanta, a to poznavanje ne vpliva na njihov razmislek o moralni problematiki. To pa je resna težava. Cilj pouka filozofije je vendarle, da dijaki začnejo razmišljati o problemih, o katerih pišejo filozofi.

2. Komentar k odgovorom na vprašanja

Prva pola

1. Ali je mogoče doseči nezainteresirano spoznanje? (10 kandidatov, povprečno število točk 10,35) Včasih se za model spoznanja postavlja pravilo sine ira et studio: pravo spoznanje naj bi torej zahtevalo nezavzetost spoznavajočega, zato se interes in spoznanje izključujeta. Odgovor na vprašanje mora pretehtati, ali je nezainteresirano spoznanje v resnici mogoče ali gre zgolj za cilj, se mu lahko bolj ali manj približamo, doseči pa ga ne moremo ali pa so nekatera spoznanja mogoča le kot zainteresirana.

Nobeden od kandidatov ni razumel pojma "nezainteresirano spoznanje". Če kandidat razume naslov po svoje, pri ocenjevanju iščemo utemeljitev tega njegovega razumevanja. Lahko se namreč zgodi, da je naslov mogoče utemeljeno razumeti na več načinov, zato je bistveno, ali je stališče ustrezno utemeljeno. Če pa je nenavadna interpretacija preprosto rezultat nerazumevanja, v eseju iščemo elemente, s katerimi pisec vendarle odgovarja na zastavljeno vprašanje. Nejasno pa je, zakaj kandidati izberejo naslov, ki jim ni popolnoma razumljiv, če jih imajo na voljo več. Nezainteresirano spoznanje so razlagali na dva načina: kot spoznanje, ki se je zgodilo nehote, proti naši volji, in kot spoznanje, do katerega je prišlo brez truda. Prva interpretacija se je pogosto izkazala kot sprejemljiva, čeprav je za večino kandidatov značilno, da pozabijo na resno analizo interesa, pri najslabših pa ni niti filozofske analize spoznanja. Naloge, ki so govorile o spoznanju brez truda, pa večinoma niso pomembneje prispevale k odgovoru na vprašanje.

2. Obravnavajte tezo: Misli brez vsebine so prazne, zori brez pojmov so slepi! (22 /11,75) Empirizem je poudarjal prvotno praznost razuma, racionalizem vrojene ideje, ki ne izvirajo iz izkustva in so pogoj spoznanja. Obravnava (Kantove) teze se mora lotiti statusa obeh tipov spoznanja.

Naslov se dovolj neposredno nanaša na šolsko snov, tako da kandidati večinoma niso imeli težav pri opisovanju empirizma (Locke, Hume, Aristotel) in racionalizma (Descartes); vedeli so tudi, da gre za Kantovo trditev, vendar jim je prikaz njegovega stališča pogosto spodletel. Le malo so uporabljali njegov pojmovni aparat (apriorne forme čutnosti, razum), mešali so pojme čutnost, razum, um; pisali so sicer o kopernikanskem obratu, ne pa tudi razložili, kaj v resnici pomeni in kako Kant preseže racionalizem in empirizem. Večinoma so se izčrpavali s konkretnimi zgledi, s katerimi so skušali dokazati, da sta za spoznanje potrebna čutnost in razum, vendar ne v Kantovem smislu, ampak zdravorazumsko: vidimo, slišimo, vonjamo, tipamo značilnosti, potem pa nam jezik ali predhodno znanje omogočita posplošiti čutno izkustvo, ga uvrstiti v neke kategorije, pripeljati do spoznanja. Teza večine: za spoznanje sta potrebna čutnost in razum, vendar največkrat ne analizirajo ne prvega ne drugega in le redki nakažejo nekaj predpostavk in posledic empirizma in racionalizma.

3. Obravnavajte trditev: Resnica ni nič drugega kot splošno sprejeta zmota! (39/12,55) Če je resnica relativna, ali upravičeno nosi svoje ime ali pa morda ne gre za zmoto, ki je splošno sprejeta v nekem zgodovinskem obdobju ali neki družbi, zaradi česar si nadene ime resnice.

Večina kandidatov je pustila ob strani drugi del naslova ("splošno sprejeta zmota") in se omejila samo na razglabljanje o resnici. Pri tem se gibljejo na področju, ki ga zamejujejo empirizem, racionalizem in Kant. Značilna pomanjkljivost je, da ne gre za razmislek o vprašanju, temveč zgolj za navajanje šolske snovi, ki je nekako povezana s temo resnica. Presenetljivo je tudi, da kandidati večinoma obravnavajo pojem resnice kot samoumeven, in se zdi, da niti ne poznajo različnih njegovih

pojmovanj (korespondenčno, koherenčno ...).

4. *Obravnavajte trditev: Bistvo je človeku skrito*! (10/10,25) Kakšna je struktura stvarnosti glede na človeka - teza predpostavlja, da njeno bistvo človeku ni preprosto dano. Esej bo moral odgovoriti na vprašanje, ali je pojmovni par bistvo-pojav primeren za govor o stvarnosti.

Večina odgovora je kar zgodovina filozofije od Talesa do Aristotela, ne ubadajo se preveč z zastavljeno nalogo; slabši kandidati ne razlikujejo med počelom, bitjo, logosom, elementom, substanco, vzrokom, bistvom, smotrom. Zmožnejšim uspe z zgledi iz zgodovine filozofije pokazati, da je bistvo skrito človeku, a če se potrudi, kot so se antični filozofi, ga lahko spozna z razumom ali pa empirično.

5. *Obravnavajte trditev: Vse, kar je, je duhovne narave!* (5/13,5) Je mogoče vso stvarnost zvesti na eno načelo? Kako poteka posredovanje med tem enotnim načelom in mnoštvom pojavov v vsakdanjem svetu? Bistvena je torej analiza pojma stvarnosti.

Za naslov se niso odločali nepripravljeni kandidati, zato so bile naloge večinoma relevantne in razmišljujoče, teme se lotevajo iz različnih zornih kotov: skozi avtorje (Descartes, Platon, Hegel, Berkeley), zglede ali načelno preiskujejo različna ontološka stališča.

6. *Ali se bit človeka razlikuje od biti drugih stvari v svetu?* (5/9,2) Kakšno je razmerje človeka in sveta? Je človek izjemno bitje? V čem je ta izjemnost? Kako opredeliti njegovo razmerje do sveta? To so okviri, v katerih se bo gibal razmislek.

Večinoma nerelevantni eseji, ker kandidati ne razumejo vprašanja; nekateri so se navdihnili pri Descartesu - človek ima res cogitans, druga bitja pa ne. Samoumevnega eksistencializma ni nihče vpeljal. Eseji so brez analize pojma biti, ki je za izbrani problem bistven, pa tudi brez primerjave človek-druga bitja. Naslov je pritegnil precej kandidatov, vendar so na pripravah verjetno obravnavali kako drugo temo, zato nizka povprečna ocena ne preseneča.

7. *Ali ima interes v morali vselej negativni predznak?* (2/14) Kant trdi, da je moralno samo delovanje, storjeno zaradi kategoričnega imperativa, vsak drug motiv je neustrezen. Dejanje, storjeno iz interesa, ni moralno, kljub temu da je lahko skladno s kategoričnim imperativom. Esej sicer morda ne bo govoril o Kantu, vsekakor pa bo moral vzpostaviti nekakšen vsebinski dialog z njegovim stališčem.

Oba kandidata, ki sta se odločila za ta naslov, sta napisala jasen esej. Snov je sicer obravnavana zelo šolsko, vendar pojme le poskušata analizirati (ob naslonitvi na Kanta in Sartra) in uporabljata praktične primere.

8. *Obravnavajte trditev: Užitek je najvišji cilj življenja!* (12/14,54) Naslov zastavlja vrsto vprašanj: kaj vodi človeka, kateri cilji, kaj je najvišje dobro? Odgovor bo izhajal iz analize cilja življenja.

Razen dveh so bili vsi eseji zelo dolgi, približno polovica jih je bila dokaj dobrih: z analizo ključnih pojmov, obravnavanjem predstavnikov hedonizma in utilitarizma; v preostalih pa gre za prazno besedičenje in moraliziranje. Brž ko ima esej v naslovu srečo, užitek in podobno, se nekateri kandidati preprosto ne morejo dvigniti nad zdravorazumsko razumevanje. Celo pri tem naslovu se še najdejo obnove (Platona, Aristotela).

9. *Ali smo lahko gotovi, da smo ravnali moralno?* (17/11,0) Utilitaristi trdijo, da je moralno dejanje tisto, ki ima najboljše učinke. Ker ne moremo poznati vseh učinkov našega dejanja, bi sklepali, da ne moremo z gotovostjo vedeti, ali je moralno. Kandidat morda ne bo omenjal utilitaristov, gotovo pa bo vzpostavil neki dialog z njimi. Lahko bo ugotavljal skladnost dejanja z moralnim pravilom in presojal, ali je bilo moralno ali ne.

Dve očitni pomanjkljivosti: ni analize pojmov morale in gotovosti, ki bi omogočila poglobljeno razumevanje problema. Filozofska

razgledanost je pičla, nekateri vpeljejo Kanta, Platona, Nietzscheja, nihče pa utilitaristov. Teza večine je: gotovi smo, če se ravnanje ujema z moralnimi normami - govorijo pa predvsem o morali, skoraj nič pa o gotovosti, da smo ravnali moralno. Zdi se, da je vprašanje izbralo kar nekaj kandidatov, ki so se pripravljali za kako drugo temo. Primerjava je pokazala tudi, da so nekateri na pripravah obravnavali Kanta, tega znanja pa niso uporabili, čeprav je naslov kantovski, kar nas opominja, kako težak je za dijake prehod od poznavanja nečesa k uporabi v lastnem premisleku.

10. *Ali je možna družba brez konfliktov?* (11/12,45) Bistvena je analiza odnosa med posameznikom in skupnostjo: če imajo ljudje različne interese, izbruhnejo konflikti med njimi, pa tudi v razmerju med deli skupnosti in celoto. Vprašanje pa je, ali so ti konflikti neizogibni ali je mogoča tudi povezava posameznikov (z različnimi interesi), v kateri jih ne bi bilo.

Eseji so razmeroma dolgi, kar kaže, da je vprašanje blizu izkustvu dijakov, tako da zlahka najdejo primerno snov. Večina jih raziskuje izvor in vrste konfliktov ter tipe družb. Največkrat zgolj navajajo dejstva, zgodovinske in praktične zglede, nekateri posamezne avtorje (Platona, Aristotela, Locka, Rousseauja, Milla), le redki pa se od opisovanja dvignejo do poglobljene analize različnih pogledov na odnos med posameznikom in skupnostjo, ki bi tematizirala vprašanje, ali je pojem družbe kot tak povezan s konfliktnostjo.

11. *Ali je oblast utemeljena s pogodbo?* (2/15,5) Kontraktualisti trdijo, da temelji na pogodbi, s katero so se ljudje odpovedali delu svojih pravic in jih prenesli na državo. Naslov torej zahteva analizo koncepta pogodbe, ki pokaže, ali lahko z njim pojasnimo nastanek države in moč dela družbe, da vlada drugim delom.

Kandidata, ki sta izbrala ta naslov, pišeta urejeno, smiselno in jasno, z občutljivostjo za politična vprašanja, zato je tudi povprečna ocena visoka. Ena naloga je bila zasnovana zgodovinsko, predvsem z navezavo na Hobbesa, drugi kandidat pa lepo razvije povezavo med oblastjo, državo, zakoni, posamezniki in pogodbo.

12. *Katera država je pravično urejena?* (8/12,19) Za posameznika ni težko presoditi, kdaj ravna pravično in kdaj ne, teže pa se je odločiti, katera so merila, s katerimi presojamo pravičnost državne ureditve. Odgovor bi moral izhajati iz analize pojmov pravičnosti in države, žal pa ključne pojme opredelijo samo trije kandidati. Pojem države je še nekako razložen, pri pravičnosti pa se je težko dvigniti nad preprosto navajanje naučene opredelitve. Največ kandidatov se sklicuje na Platona in nekateri se pri obnavljanju njegove filozofije tudi ustavijo. Zato se zdi, da je na videz preprost naslov nekatere zavedel, da so ga izbrali, čeprav o politični filozofiji ne vedo prav veliko.

13. *Obravnavajte trditev: Do Boga ne vodi logika razuma, temveč logika srca!* (26/13,37) Vprašanje je drugačna formulacija Pascalove trditve, da ima srce razloge, ki jih razum ne pozna. Kandidat bo torej moral razviti svoje videnje odnosa med vero in razumom.

Naloge so vsebinsko dovolj bogate in pregledne; njihova poglavitna pomanjkljivost je, da je vednost omejena na šolsko snov, uporabljeni pa le osnovni pojmi. Kandidati, ki bi bili sicer zmožni poiskati lastno stališče in ga razviti, večinoma bolj ali manj izčrpno obnavljajo naučeno. Skoraj brez izjeme zagovarjajo isto tezo. Naloge se od drugih razlikujejo po nadpovprečni pismenosti, pozornosti, ki je namenjena jeziku, dolžini in bogati vsebini.

14. *Obravnavajte tezo: Sveto spada v samo bistvo religije!* (7/12,36) Kaj je sveto? V kakšnem odnosu sta sveto in religija?

Naloge so večinoma šolske, vednost omejena

na šolsko gradivo. Avtorji: Durkheim, Otto, Vergote, Heidegger. Kandidati razvijejo pojem svetega z njihovimi teorijami in raziskujejo, kakšno vlogo ima v religiji. Naslov je privabil tudi nepripravljene kandidate; očitno jih je zavedlo prepričanje, da zna vsakdo kaj napisati o odnosu svetega in religije.

15. *Obravnavajte tezo: Filozofsko proučevanje religije zgreši samo bistvo religije!* (4/9,25) Kako se filozofi lotevajo religije? Kakšne so značilnosti tega govora? Ali ta res zgreši bistvo religije? Ali je mogoče govoriti racionalno o tistem, kar izvira iz iracionalnega?

Vednost kandidatov, ki so izbrali ta naslov, je izredno omejena, tudi ni nobene analize pojmov, argumentacije. Zdi se, da so ga izbrali nepripravljeni, zato tudi nizka povprečna ocena.

Druga pola

PLATON (83/12,97) Odlomek govori o naravi filozofa, poznavalca miselnega sveta oziroma sveta idej, ki resnično obstaja in je večen, nespremenljiv, urejen, božanski in filozofa dela božanskega, s čimer hoče Platon poudariti svojo zahtevo po filozofu vladarju, ki edini lahko prinese v državo mir in srečo; ni mu namreč za materialne koristi, nizke strasti, boj za oblast, čast ipd. Država z božanskim vladarjem na čelu postane tudi sama božanska - urejena, harmonična, nespremenljiva.

Kandidati največkrat samo obnovijo prispodobo o votlini in daljici. Težave nastopijo pri navezavi na filozofa vladarja (in posredno na pojma država in pravičnost), ki jo zahteva odlomek. To je značilno za večino komentarjev: težko je vedenje o prebranem besedilu uporabiti in z njim razložiti odlomek. Bistveno pri komentiranju Platona je, ali kandidati zares razumejo pomen njegove teorije idej. Čeprav se pri najboljših zdi, da gre za nekaj zelo preprostega, vsi drugi pričajo, da je to razumevanje res težavna naloga.

ARISTOTEL (12/13) Smer komentarja: analizirati Aristotelovo pojmovanje srečnosti in navesti razloge za njegovo opredelitev vodila srečnosti kot dejavnosti v skladu z vrlino, zlasti za stanovitnost takšne dejavnosti.

Boljši in daljši komentarji kot prejšnja leta; kandidati običajno predvidevajo, kar bi morali opredeliti, a zlasti ključne pojme (na primer vrlino) predstavijo pomanjkljivo ali sploh ne, pozabijo tudi na pomen človekove dejavnosti. Nekaj komentarjev je samo obnova, vendar smiselna in kaže, da kandidati besedilo dovolj dobro poznajo. Kar nekaj pa jih je vendarle takih, ki temeljno vsebino nadgradijo, vrednotijo in opozarjajo na protislovja - ki skratka začenjajo dialog z avtorjem.

DESCARTES (42/13,87) Odlomek govori o trenutku, ko Descartes pride do svojega cogita. Pojasniti je treba status trditve "jaz sem, jaz bivam", razložiti, kako Descartes pride do te trdne točke in kakšno vlogo bo igrala v nadaljevanju Meditacij.

Eseji so daljši kot prejšnja leta, 3 ali 4 pa so taki, da kandidati besedila očitno ne poznajo. Navedimo štiri vrste komentarjev. Nekaj jih je zasnovanih kot kritika Descartesovega načina sklepanja, ker pa njegovo filozofijo predstavijo pomanjkljivo, "kritika" izzveni v prazno. Nekaj jih je grajenih samo na poudarjenih pojmih iz navedenega odlomka in se vrtijo samo okrog njih. Precej jih je poglobljenih, argumentirajo svoje poglede in smiselno polemizirajo z Descartesom. Večina nalog pa je bolj ali manj ustrezna obnova njegove filozofije. Kar je silno opazno v besedilu nekaj kandidatov, je šablona, ki ji sledijo pri komentarju: vsebinsko enaki uvodi, isti pojmi in primeri, za samostojen razmislek pa v teh okvirih ni prostora.

KANT (19/11,11) Odlomek se nanaša na razmerje med izkustvenimi podatki in moralnim zakonom. Moralno spoznanje ni podprto z opazovanji, izkušnjami, temveč je apriorno. Osnovna načela morale lahko spozna vsako razumno bitje, ki mu mora biti mogoče, da je motivirano za moralno delovanje zgolj z

mišljenjem in razumom, ne da bi se sklicevalo na vednost, do katere se dokoplje z opazovanjem.

Osnovna pomanjkljivost komentarjev je, da razen enega kandidata ni nihče neposredno komentiral odlomka. Pri nobenem ni dialoga z avtorjem in tudi ne lastnega stališča. Ker se odlomek nanaša na osnove Kantove moralne teorije, se je dalo pisati brez poznavanja celotnega dela, samo z uporabo razlage pri pouku in sekundarne literature.

NIETZSCHE (22/11,95) V tem odlomku je še zlasti jasno, kakšen je smisel Nietzschejevega zavračanja pravičnosti in vseh drugih moralnih norm: v njih vidi samo reakcijo slabičev, ki s tem reagirajo na početje močnih in opravičujejo samo svojo nemoč. Proti pravičnosti kot čistemu neprizadetemu in samoniklemu hotenju Nietzsche nima nič. Kaj pomeni ressentiment pri Nietzscheju: škodoželjno in maščevalno zavist, ki drugim ne privošči tistega, česar sam ne zmore.

Nietzsche kot da ne dopušča povprečnih nalog: so bodisi zelo dobre (izredno dolge in vsebinsko bogate ter pričajo o široki razgledanosti kandidatov) ali pa velikopotezno ponavljajo eno tezo, ne da bi jo znali zares razložili. Vir težav je morda slog Nietzschejevega pisanja, ki jih ne navaja na temeljitejšo analizo ključnih pojmov in na razmislek o argumentaciji, temveč bolj k razgrinjanju velikih idej.

HEIDEGGER (2/14,75) Bit se podarja, zato se o njej ni mogoče izrekati kot o rezultatu našega razmišljanja in obvladovanja. Heidegger postavlja vsaksebi z ene strani tehnično miselnost, ki se ukvarja zgolj z bivajočimi bitji in jih povezuje kot vzroke in posledice, z druge strani pa novo mišljenje in pojmovanje biti in izrekanja o njej, pri čemer je prava pobuda prepuščena biti sami. Bit sama se izreka v izrekanju o njej, tako da človek ni več absolutni subjekt in pobudnik svojega mišljenja in izrekanja.

Heideggrovo besedilo je izmed vseh najtežje, toda izkušnje učiteljev kažejo, da nekateri kandidati potrebujejo tak izziv. Tokrat sta se za Heideggra odločila samo dva kandidata, ki sta pokazala, da sta se z njim temeljito ukvarjala, vseeno pa razumeta samo osnove odnosa med bitjo in jezikom.

Zgornje besedilo je nastalo s pomočjo poročil zunanjih ocenjevalcev, ki so ocenjevali maturitetne pole na junijskem roku.

Raziskovalne naloge

Antonija Verovnik, Alenka Hladnik

Predstavitev raziskovalnih nalog na Gibanju znanost mladini

V naši reviji smo že pisali o *Gibanju znanost mladini* ter vas želeli obvestiti in spodbuditi, da bi se dijaki odločili za razširitev ali poglobitev svojih seminarskih nalog v raziskovalne. Očitno je pobuda rodila sadove, saj je bilo letos za državno tekmovanje priglašenih že devet nalog, za regijska pa nedvomno še več. Žal dva kandidata nalog nista mogla zagovarjati, ker ju šole oziroma organizatorji področnih tekmovanj komisiji niso poslali. Upamo, da se takšne nerodnosti ne bodo ponavljale.

Naloge so tekmovalci predstavili 10. oktobra 1997 na oddelku za filozofijo na FF v Ljubljani, predstavitev in poročilo o raziskovalnem delu pa je ocenila štiričlanska komisija z oddelka. Teme nalog so bile zelo raznolike. Razmerje med Kierkegaardovo in Camusovo filozofijo je raziskoval Aleš Maver z II. gimnazije Maribor (*Od ponižnosti k preziru*), Gaber Komar z ravenske gimnazije je primerjal red in nered v luči človekovega spoznavanja, Nika Švarc z iste gimnazije pa se je v *Sonce vzhaja na zahodu* ukvarjala s filozofskimi temelji modnega New Agea. Škofijska klasična gimnazija se je predstavila z dvema tekmovalcema: Mateja Pavliča je zanimalo vprašanje svobode pri moralnem odločanju in Josepha Nzobandora pravičnost kot izhodišče moralnega odločanja. Marko Štempihar s kamniške gimnazije pa se je poglobil v Heglovo absolutno religijo.

Kako je tekmovanje potekalo? Vsak kandidat je okvirno predstavil vprašanja ali hipoteze, ki si jih je pri nalogi zastavil, in spoznanja (ali nove hipoteze ali vprašanja), do katerih se je dokopal s svojim raziskovanjem. Vsi kandidati so pokazali, da so prodrli v neko filozofsko problematiko, da so bolj ali manj "padli" v filozofsko razmišljanje in da so zmožni svoje dojemanje in razmišljanje tudi pisno in ustno izraziti. Njihovi nastopi so bili suvereni in samozavestni. Eden izmed kandidatov se je komisiji najprej opravičil, da ni pripravljen na zagovor, ker ni vedel, da bo moral nalogo predstaviti, verjetno je pričakoval le pogovor o njej, potem pa je o svojem delu spregovoril izredno zbrano, sistematično, gladko in jezikovno lepo - kakor lahko spregovori le tisti, ki se je z nečim ukvarjal dovolj dolgo, dovolj sistematično in dovolj poglobljeno.

Očitno je bilo, da so kandidati v izdelavo nalog vložili silno veliko dela in da so o tem želeli govoriti, zato so skoraj vsi predvidenih deset minut nekoliko raztegnili. Ne glede na to, ali so si vzeli malo več časa, kot jim ga je uradno pripadalo, so se zaradi te omejitve počutili nelagodno. Pričakovali so tudi, da bo predstavitvi sledil pogovor o nalogah, čeprav bi bilo verjetno smiselno kandidatu kar takoj po predstavitvi zastaviti kakšno vprašanje. Želeli so slišati, kaj je v njihovih nalogah dobro in kaj ni, ali so se naslanjali na ustrezne vire itd. Pričakovali so tudi kakšno prijazno vprašanje (ne preverjanje znanja) o tem, kako so delali, s kakšnimi težavami so se srečevali, ali pa povsem vsebinsko vprašanje v zvezi z nalogo. Pogovor z univerzitetnimi učitelji bi dijakom, zdaj že brucem, ki so se ob vseh obveznostih pri pripravi za maturo poglobljeno spopadli s povsem novim

področjem, veliko pomenil. Zato bi bilo dobro v prihodnje nameniti vsakemu tekmovalcu 15 minut za zagovor in 5 za pogovor s komisijo.

Zmagala je *Heglova absolutna religija* Marka Štempiharja (odlomek iz naloge in avtorjevo razmišljanje sledi v nadaljevanju), dodatno pohvaljeni sta bili tudi nalogi Aleša Mavra *Od ponižnosti k preziru* in Gabra Komarja *Red in nered v kontekstu človekovega spoznavanja*. Nagrada zmagovalcu je bila tridnevna ekskurzija po Italiji.

Marko Štempihar

Heglova absolutna religija (odlomek)

Nastanek religije. Heglovo pojmovanje Boga Očeta

Hegel svojo razlago začne takole: Bog kot Oče je čista in brezpredmetna misel, čista dejanskost brez primesi drugobiti, ki se v sebi razloči najprej na mišljenje kot tako in na pojmujoče mišljenje. S tem Bog postane predmet, in sicer predmet mišljenja, saj je bistvo božje ideje samorazodevanje, vedenje o sebi; misleči oz. dojemajoči se pa je duh, ki v aristotelovskem izrazju misli samega sebe. Vse do absolutnega dirimiranja[1] Bog ostaja čista enotnost s samim sabo v obliki čistega samozavedanja (med objektom in subjektom še ni razlike). Z absolutnim dirimiranjem pa se v pojmu Boga zgodi naslednje: ta čista zavest o sebi se razloči na obče in subjektivno mišljenje, pri čemer se s pojavom religije zadnje obrača k prvemu. Religija se pojavi, ko se subjektivno mišljenje vzdigne do občega, s tem pa se obče povrne k samemu sebi (k svoji neločeni obliki). Sin se pojavi kot od Boga razločeni del (kot začasno Drugo), pri tem pa je še vedno Bog kot duh tisti, ki začenja oz. omogoči gibanje, razvoj dialektičnega procesa.

Bog Oče tako pomeni začetek religije: stvarnik z dirimiranjem "spočne" Sina, ki je pomemben dejavnik na poti k absolutnemu spoznanju. Sin kot Drugo se bo v kraljestvu Duha združil s svojo prvotno obliko. Brez Sina se torej dialektični proces ne more skleniti, saj je cilj dosežen ravno v kraljestvu Duha kot združitvi dveh med sabo razločenih delov (božje in človeške narave, neskončne in končne zavesti). Ko Bog Oče v obliki Drugega postane sam sebi predmet, se začne proces samospoznavanja. S Sinom nastane svet, duh stopi v prostor in čas - na tem mestu pa se lahko vprašamo, kako bi s to absolutno idejo, ki je sam dialektični proces (nastanek in ukinitev neskončnega protislovja, ki je razlika med absolutnim in končnim), povezali človeka.

Duh je za zavest in človek je nosilec zavesti, torej je Duh za človeka - tako bi lahko heglovsko razložili povezavo med Duhom in človekom. Kasneje bom podrobneje govoril o človekovi razdvojenosti na njegovo končnost (naravnost) in občost, ki je v človeku, saj je človek po svoji definiciji duh - "(...) to bitje, ki ve za sebe, je duh"[2]. Človek je tako razpet med svojo naravno in duhovno bitjo, kar Hegel označi kot absolutno razliko, katere usoda je v njeni ukinitvi z absolutnim spoznanjem.

Problem, ki se pojavi na tem mestu, pa je

[1] Dirimiranje pri Heglu pomeni razločevanje duha od samega sebe, pri čemer je razločeni del ohranjen v njem samem, saj je duh tisti, ki ločuje in hkrati v sebi ohranja razliko, protislovje; razločeni del je tako začasno negativno (Drugo), ki se bo skozi dialektični proces povrnilo nazaj k samemu sebi.

[2] Hegel 1988, 7

naslednji: človek najprej ve zase kot za naravno bitje, živi po naravni volji (je za sebe), kar pomeni, da teži k zadovoljitvi svojih naravnih potreb in se hkrati oklepa svoje naravne posamičnosti. Vprašanje pa je, kako se potem v njem pojavi druga stran zavesti, ki je vedenje o absolutnem. Biblično izročilo pravi, da se je Bog sam razodel človeku, kar zagovarja tudi Hegel, ki pravi, da je edina dejavnost Boga kot Duha v samorazodevanju. Sama božja narava je torej ta, da se Bog od sebe dialektično razločuje, hkrati v sebi ohrani razliko in nato skozi Drugega (človekovo zavest) uzre svojo lastno naravo. Spoznavanje sebe skozi Drugega pa dejansko pomeni prehajanje k sintezi, ki je ukinjanje razlike, nastale z dirimiranjem. Sinteza je tako zavest o enotnosti Duha, ki se je duh zave skozi dialektični razvoj religije, ki bo nazadnje prešla k filozofiji.

Narava Heglove filozofije

Kot sem že zapisal, je bil Hegel po mojem mnenju bližje kritikom religije kot njenim zagovornikom. Da v resnici ni bil filozof v službi teologije, se pokaže v njegovem kritičnem odnosu do nje. V svoji eksegezi teologija sicer stopa v mišljenje, ampak vseskozi ostaja pod okriljem predsodkov, ki se jih znebi (šele) filozofija. Mišljenje teologije je po Heglu preveč naključno, samovoljno, oklepajoče se pozitivnega, kar pomeni, da absolutna vsebina (ki je vsebina religije in filozofije) ni dojeta kot duhovna, temveč se zanjo ve kot zgolj dano in ne tudi premišljeno. Hegel o teologiji in njeni dejavnosti pravi: "Če je to mišljenje torej naključno, se prepusti kategorijam končnosti in je s tem nezmožno vsebinsko dojeti božansko (...)."[3] Takšno dojemanje absolutne vsebine pa ne vodi k občosti, temveč ostaja v sferi končnosti.

Hegel se je tako vidno razlikoval od apologetov religije, še več: v svojem delu je do neke mere izpolnil napoved, da se bodo v njegovi filozofiji dialektično presegle vse poprejšnje. Nekateri so ga imenovali kar za zadnjega filozofa, saj naj bi potem, ko je doseženo absolutno spoznanje, nadaljnji filozofski diskurz ne bil več mogoč. Vendar če opazujemo teorije, ki so Heglov nauk nasledile, lahko opazimo, da je njegova filozofija v resnici neke vrste prelomnica in vpliven dejavnik na kasnejše nauke. Pomembno vlogo pri tem odigra njegova filozofija religije, saj je ravno v njej nakazan predmet, ki bo postal ključen za kasnejše mislece (mišljenje o absolutnem subjektu).

Če se sedaj vrnem k primerjavi Hegla z njegovimi predhodniki: najpomembnejša razlika ostaja v samem pojmovanju Boga. Zanimivo je spremljati njegovo metamorfozo od golega objekta čaščenja do Spinozovega tako imenovanega panteizma in na koncu do "pansubjektivizma". Spremljanje razvoja pojma Boga je potrebno, če hočemo Heglov nauk, ki je sam del dialektičnega procesa, vpeljati v zgodovino filozofije. Heglova filozofija je v sebi ohranila nekatere poprejšnje nauke (Heglov pojem Boga je primerljiv z Aristotelovim prvim gibalcem, omenil sem že Spinozov panteizem ...) in jih hkrati nadgradila s "čistejšimi" pojmi ter jih s tem dialektično presegla - povedano drugače: v sebi je povzela predhodne, jih povezala in hkrati umestila v celoto, ki je sistem znanosti. Pri tem poudarjam, da se ne strinjam, da je z njo tudi konec nadaljnjega filozofiranja, zagotovo pa pomeni neki nov začetek. Za zagovor njenega statusa si bom pomagal kar s Heglovim naukom, iz katerega lahko razberemo, da je vsem dosedanjim filozofijam skupen predmet mišljenja, ki je pravzaprav božji manifest oz. samorazodevanje Duha, saj se po

[3] Hegel 1988, 14

Heglu filozofija začne šele z dvigovanjem posamičnosti k občosti, v religiji pa ta moment nastopi v njeni razodeti obliki (religija in filozofija imata ne nazadnje isti predmet, le razumeta ga drugače). Heglov idealizem je presegajoč ravno zaradi pojmovanja duha. Vsaka filozofija je tako samo odkrivanje vsebine duha, šele Hegel pa v svojem nauku razmišlja tudi o duhu samem in ne le o njegovi vsebini.

O (mojem) študiju Hegla

Problem, ki se ga nameravam lotiti, ni le vprašanje branja Heglovih besedil, ampak bi rad pogledal nanj s širšega aspekta in na podlagi osebne izkušnje s seminarsko nalogo ponudil nekaj povsem praktičnih nasvetov, kako se na začetku "spopasti" s filozofskim besedilom. Morda je videti, kot da je ta problem značilen za začetnike, vendar menim, da ni tako. Bralec namreč takoj naleti na samo jedro filozofskih vprašanj in to, kar se morda zdi *začetniški* problem, se kasneje izkaže vredno kar najresnejše filozofske polemike. Najprej pa se je treba naučiti veščine filozofiranja, da bi lahko kar koli povedali o sami filozofiji. Ta nam je z besedili ali predavanji najprej vedno nekaj zunanjega, a taka ne sme ostati, ampak nam mora njeno sporočilo postati nekaj, kar *duh notranje dojema*, kot bi lahko rekli s Heglom. Skozi mišljenje spoznamo, da kar se nam sprva kaže kot nekaj danega, zunanjega, zajame celo tisto, kar se morda zdi od same misli ločeno: občutke, predstave ... Filozofsko mišljenje tako ni konstruiranje golih form, ampak se obrača neposredno k duhu v celoti.

Moje prvo srečanje s Heglovim besedilom je bilo nekaj najbolj nenavadnega: že po prvem odstavku mi je bilo jasno, da razumevanje prebranega ne bo lahka naloga. Pri prvem branju so se le kopičile besede, katerih pomena (glede na kontekst) nisem razumel. Zdelo se mi je, da stojijo bolj vsakasebi, kot da bi tvorile kako smiselno celoto. Na tem mestu bi branje lahko opustil: besedilo bi označil za nesmiselno "nakladanje" in se posvetil bolj vsakdanjim, *normalnim* stvarem, ki so mi vsaj znane oz. domače in me že s tem prepričajo o svoji koristnosti in smiselnosti. Filozofsko besedilo je namreč tuje mišljenju človeka, ki se že od mladih nog uri, da se bo kar najbolje znašel v *konkretnem* svetu in postal kar najbolj uspešen v vsakdanjih preizkušnjah. Ker nam je način mišljenja, ki ga zahteva filozofija, neznan, moramo biti pripravljeni na (samo)spremembo. Pustiti moramo mišljenju, da samo najde pot do razumevanja besedila in se *preoblikuje* skozi svojo dejavnost. *Verjeti moramo, da bi spoznali*, kot pravi Avguštinovo načelo, in modrim *pustiti do besede* - t. j. pustiti, da nas njihove besede prevzamejo in celo preusmerijo tok vsakdanjega mišljenja. Zavedati se moramo (to nam bo postalo jasno že ob prvem srečanju s filozofskim besedilom), da je naš *utilitarni* razum ob spekulativnem problemu nemočen: neko vprašanje se mu morda sploh ne bo zdelo vredno obravnave, ki bi ga pripeljala do odgovora, saj je slednji za razum že očiten in nesporen; spet drugo vprašanje pa mu bo povsem nerazumljivo in že s tem nesmiselno. Tako se nemara odzove zdravi razum pri srečanju s spekulativnim mišljenjem in táko ravnanje je znano slehernemu med nami. Zdravi razum je namreč način človekovega mišljenja, to pa pomeni, da se mnogi srečujemo s konfliktom med zdravorazumskostjo, ki se nagiba k enostavnosti, in kompleksnejšimi miselnimi procesi, med katere nedvomno spada tudi filozofsko umovanje. Izbiranje med ustaljenim (vsakdanjim) in tujim za marsikoga ni nobena dilema, odloči se za že znano, češ *če sem do zdaj povsem lagodno živel/-a, ne vem, zakaj bi to spremenil/-a*. Tisti, ki se odloči za *Spremembo*, pa odkoraka proti nečemu na vso moč ne-navadnemu in dotlej povsem

neznanemu.

Vse to je torej treba vedeti, da bi se lahko resno posvetili študiju filozofskih besedil in bi ne obupali takoj, ko nam stvari ne bi bile jasne že po nekajkratnem branju. Govorim predvsem o zahtevnejših besedilih in Hegel se mi zdi zaradi svoje spekulativnosti za vstop v filozofijo odličen, nikakor pa nočem reči, da je edina možnost. Primeren je ravno zato, ker bralcu ne dovoli kompromisa med resnim študijem in zgolj nekim obstranskim prebiranjem. Hegla je treba zapopasti v celoti in se mu prepustiti brez predsodkov, da bi ga sploh lahko razumeli. Neki mislec se nam morda zdi na prvi pogled (po prvem branju) razumljiv, četudi se ga lotimo povsem zdravorazumsko - kar pa nam v njegovem pisanju ni jasno, si prilagodimo v skladu s prvim vtisom ali celo spregledamo kot nepomembno malenkost. Mnogokrat pa ravno ta *manjkajoči košček*, ki se ne sklada s celoto prvotne podobe, priča, da besedila nismo študirali dovolj natančno. Filozofsko besedilo moramo vzeti kot celoto (ne smemo že kar takoj iskati vrzeli v njem) in verjeti, da je popolno - razumeti ga moramo v celoti, da ga lahko kritično presojamo. Naše razumevanje bo *pravo*, ko bo vsak del besedila razumljen tako, kot mu je namenil pisec. Besedilo je dano, vzeti ga moramo *dobesedno* - gre torej za zaupanje avtorju: verjeti moramo, da je vsak izraz ustrezen in na pravem mestu - moramo ga misliti, kot nam je dan. Nesmiselno se je spraševati, *kako je* treba *razumeti besedilo, da bi odkril, kaj je mislil z njim avtor*; ustreznejše je: *kako naj razumem besedilo, da mi bo pomenilo smiselno urejeno celoto*. Ne smemo biti obremenjeni s prepričanjem, da obstaja že neka izdelana in univerzalna interpretacija, ki jo moramo šele doseči, saj je res celo nasprotno: sam smisel besedil je prav v vedno novih interpretacijah, ali kot pravi Žižek v dodatku k Heglovi *Absolutni religiji*: besedilo ni najbolj resnično, ko nastane, ampak postaja z vsako novo razlago resničnejše.

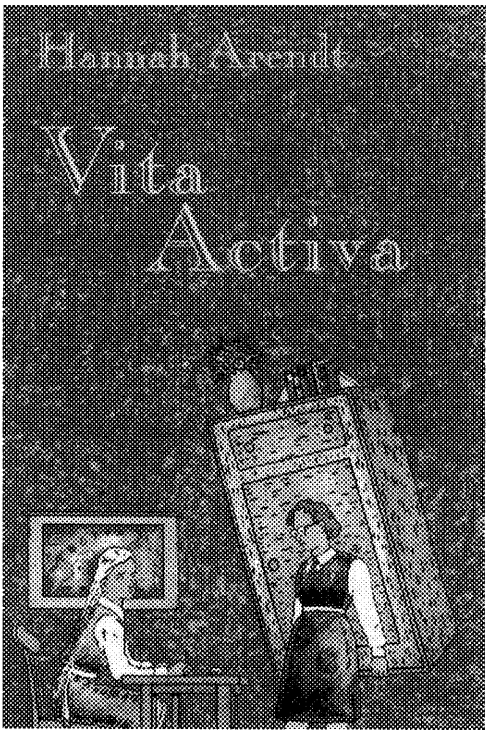
Naloga človeka, ki se odloča za filozofijo, je torej velika in zahteva kar največjo pozornost in predanost. Čeprav sem zvečine govoril o poslušanju modrih, prilagajanju načina mišljenja ..., pa menim, da sem v zadnjem delu že nakazal glavni namen filozofske misli. Poslušanje modrih pomeni "zgolj" stopnjo, na kateri se naše mišljenje *vzgaja*, da bi bilo kasneje zmožno samostojno napotiti se k *Resnici*.

Recenzija

Hannah Arendt

Vita activa

Krtina, Ljubljana 1996



Delo *Vita activa* je Hannah Arendt prvič objavila v angleščini - v Ameriki - leta 1958 pod naslovom *The Human Condition*. Dve leti pozneje je sama pripravila nemško izdajo pod naslovom *Vita activa oder Vom tätigen Leben*.

Vita activa je razdeljena na 6 poglavij: Človeška pogojenost, Prostor javnega in področje zasebnega, Delo, Ustvarjanje, Delovanje, Vita activa in novi vek.

Na kratko bi lahko rekli, da H. Arendt v pričujoči knjigi zanimajo okoliščine človeške eksistence in političnega delovanja. Govori o treh temeljnih človeških dejavnostih: o delu (Arbeiten), ustvarjanju (Herstellen) in o delovanju (Handeln). Pomen, nastanek in spreminjanje teh pojmov analizira od antike, prek srednjega veka do konca novega veka. Izrazi se zlasti njeno odlično znanje klasične filologije (že kot otrok se je učila grščine in latinščine) in sodobnih svetovnih jezikov, poznavanje Svetega pisma, ukvarjanje s srednjeveško filozofijo (predvsem z Avguštinom) in nenazadnje, da je bila učenka treh velikih filozofov: Edmunda Husserla, Martina Heideggra in Karla Jaspersa.

"Kaj počnemo, kadar smo dejavni" je glavna tema knjige. Za Arendtovo je delovanje: "edina dejavnost v vita activa, ki se dogaja neposredno med ljudmi, brez posredovanja materije, materiala in stvari. Njen temeljni pogoj je dejstvo pluralnosti, namreč da na zemlji živijo in na svetu prebivajo mnogi ljudje in ne samo eden."

Vendar subjekt dejave ni novoveški, saj po Arendtovi ni subjekt političnega, ampak temu celo nasprotuje. Zanjo je skrajni domet novoveškega subjekta družbeno, ki pa izključuje delovanje, saj samo po sebi še ne zagotavlja javnega prostora, ki ljudi zbira, hkrati pa ohranja njihovo individualnost in "zasebnost". V družbi na mesto delovanja nastopi obnašanje, ki ga družba pričakuje od vseh svojih članov. Predpisuje jim nešteta pravila, zato da jih normira in da posamezniki postanejo sprejemljivi za družbo. Hkrati je preprečena spontanost in nepredvidljivost, ki sta bistvo političnega delovanja.

Kaj se zgodi, če družba ne tolerira drugačnosti, je Arendtova občutila na lastni koži, saj je kot nemška Židinja dvakrat bežala pred nacisti; leta 1933 iz Nemčije v Pariz, ob prihodu Nemcev v Francijo pa se je umaknila v New York.

Glede na prej povedano, se Arendtovo pojmovanje politike razlikuje od tradicionalnega; zanjo bistvo politike ni ustvarjanje in ohranjanje oblasti, v kateri vedno nekdo (s tako ali drugačno obliko nasilja) vlada podrejenim. Arendtova vidi bistvo političnega delovanja v "spontanosti", "nepredvidljivosti", zanjo je politika (po)-svetni "čudež".

Natančno opredeli svoje razumevanje pojma vita activa (dejavno življenje). Enako kot tradicija tudi sama priznava delitev na vita contemplativa (kontemplativno življenje) in vita activa, vendar je hierarhija pri njej obrnjena, dejavno življenje se začne, ko se konča kontemplativno - ko posameznik ustavi (tudi) svoj notranji dialog, takrat se lahko zgodi (po)-svetni čudež, takrat lahko človek postane dejaven - političen. Zato je pri njej dejavno življenje nadrejeno kontemplativnemu. Najbolj dejavna dejava je čisto mišljenje, ki kot gola dejava prekaša vse druge dejavnosti. O mišljenju, kontemplaciji, je Arendtova na začetku sedemdesetih pripravljala dva dela načrtovane trilogije z naslovom *The Life of the Mind*. Za ponazoritev svoje teze o dejavnem življenju citira rimskega pesnika Cata: "Nikdar nisi bolj dejaven kot takrat, ko na videz ne počneš ničesar, nikdar manj sam kot takrat, ko si sam s sabo."

Pojem politike, kot ga v pričujoči knjigi zastopa avtorica je podoben pojmovanju različnih novodobnih gibanj (new age), ki možnost spremembe družbe povezujejo s samo-spoznanjem, razsvetljenjem (čim)več posameznikov.

Posamezna podpoglavja knjige bi bila lahko dijakom kot uvod v politično filozofijo ali/in kot predpriprava na izbrano temo za maturo: Posameznik in skupnost. Odlična se mi zdijo predvsem naslednja podpoglavja: *Človek, družbeno ali politično bitje* (govori o nastanku politike pri Grkih); *Polis in gospodarstvo/gospodinjstvo* (obravnava razliko med zasebnim, ki ustreza področju gospodinjstva/gospodarstva, in med javnim, ki zavzema prostor političnega, opozori na nastanek družbenega prostora v novem veku, ki dobi svojo politično obliko v nacionalni državi); *Nastanek družbe* (kaj je družba in zakaj se družbeno zelo razlikuje od političnega); *Javni Prostor: skupno* (o razliki med javnim in zasebnim, intimnim prostorom).

Knjiga *Vita activa* ni samo odgovor na pogosto vprašanje dijakinj, ali obstaja kakšna ženska, pomembna za filozofijo. S pozornim branjem si lahko odgovorimo na marsikatero sodobno (politično) vprašanje, na kar prevajalka večkrat izrecno opozori, ko potegne primerjavo med zgodovinskimi dogodki (holokavst), za katere smo že vsi mislili, da se ne morejo ponoviti, in nedavno vojno v Bosni in Hercegovini.

Edin Saračević

Poročila

Jesenski srečanji ljubljanske in mariborske študijske skupine

To šolsko leto smo bogatejši za novo študijsko skupino s sedežem na Ravnah na Koroškem, njena voditeljica je prof. Antonija Verovnik, mesto srečanj pa 1. gimnazija Maribor; vodja ljubljanske, ki je začela delovati že lani, pa je prof. Aleksander Cvek z novogoriške gimnazije. Prvo letošnje srečanje študijskih skupin je bilo posvečeno obravnavi predloga novega učnega načrta. Udeležilo se ga je 30 profesorjev, kar je nedvomno nadpovprečna udeležba.

Maribor, 9. oktobra 1997

Pri obravnavi osnutka učnega načrta je mariborska študijska skupina oblikovala naslednja stališča:

- Po zasnovi in vsebini je dovolj odprt ter omogoča učitelju suvereno oblikovanje lastnega delovnega načrta.
- Opredelitev predmeta oziroma njegov namen je bil za nekatere manj bistven, je pa takšen, da učitelju omogoča izraziti njegov pogled.
- Splošni cilji so razumljivi, a težko uresničljivi.
- Posebni cilji so po mnenju nekaterih premalo operativni; pripomba nekega kolega je bila, da je svoboda pri izbiri ciljev in oblik dela za mnoge učitelje veliko breme, predvsem začetniki bi potrebovali natančnejše usmeritve.
- Tudi napotki so precej splošni, poudarek je spet na učiteljevi izbiri, kot metode pa so ponujeni dialog, delo z besedilom in pisanje esejev. V razpravi smo se pri tej točki posebej ustavili in ugotavljali, da smo pri didaktiki filozofije bosi (ni čudno, da smo najbolj dolgočasni). Menili smo, da bi morali v učnem načrtu vsaj zastaviti zahtevo po tem, kako in s čim naj dosegamo zastavljene cilje. Izrazili smo potrebo po zborniku temeljnih filozofskih besedil ali sklope didaktično urejenega gradiva za posamezne teme, kar seveda ne sodi v načrt. Čas bi že bil, da se lotimo ustvarjanja filozofske videoteke in drugih didaktičnih sredstev.
- Žal o korelaciji filozofije z drugimi predmeti nismo razpravljali.

Prvega srečanja naše študijske skupine se je udeležilo sedem učiteljev, dogovorili pa smo se, da bomo svoje nadaljnje sodelovanje posvetili neposrednemu delu v razredu, torej predvsem izmenjavi izkušenj in gradiva, do katerih smo se dokopali s svojim dosedanjim delom.

Antonija Verovnik

Ljubljana, 30 septembra 1997

Profesorji so se ob analizi učnega načrta strinjali, da je zadosti široko zasnovan in odprt, tako da se večina lahko najde v njem. Večina, ne pa vsi; glavni diskutant prof. Boris Šinigoj s poljanske gimnazije se ni strinjal s samo zasnovo poučevanja predmeta, saj naj bi bila preveč racionalistična in naj bi po njegovem mnenju spregledovala tisto, kar ni dostopno razumu in kar se izrazi šele v filozofiji kot načinu življenja. Dr. Bojan Borstner, predsednik kurikularne komisije, mu je pojasnil, da se je komisija morala podrediti splošnim ciljem kurikularne prenove in da ima filozofija v šoli predvsem izobraževalno vlogo.

Nekateri se niso strinjali z izborom besedil za

2. polo pri maturitetnem izpitu in so predlagali nekaj sodobnih avtorjev. Možnost širitve izbora je vključena v maturitetni katalog; tako bo ostalo še naprej, le procedura od predloga do uresničitve je dolgotrajnejša zaradi priprav izpitnega gradiva, je pojasnil dr. Borstner. Omenim naj tudi, da je mag. Ivan Beznik z novomeške gimnazije izročil kurikularni komisiji obsežno pisno kritiko oziroma komentar predloga učnega načrta.

Alenka Hladnik

Seminar Priprava na maturo

Ljubljana, 24. in 25. oktobra 1997

Seminar je odprl dr. Ivan Urbančič s predavanjem "Branje Nietzschejevega dela *H genealogiji morale*". V njem je za uvod v branje strnjeno povzel tematiko, podrobneje razvito v knjigi *Zaratustrovo izročilo.* Mag. Rudi Kotnik je govoril o svojih izkušnjah s poukom filozofije za mednarodno maturo in pisanjem esejev. Osrednji del seminarja je pripadal Malcolmu Davisu (učitelju filozofije in ravnatelju mednarodne šole na Dunaju), ki je predaval in vodil delavnico o pisanju seminarske naloge ter o pouku filozofije in pisanju esejev.

Gospoda Davisa sem, kot učitelj začetnik, prvič srečal leta 1994 na seminarju v Portorožu. Predaval je o funkciji eseja in o načinih, kako dijake (na)učiti pisati esej. Seminar mi je bil všeč, bil je razumljiv, enostaven. Nisem pa razumel, zakaj je bilo treba "uvoziti" predavatelja, saj bi verjetno tudi pri nas našli filozofe, ki bi bili temama kos. Danes, po treh letih dela v šoli, razumem, da so stvari preproste le na prvi pogled - če jih želimo (le) razumeti. Če pa hočemo razumljeno posredovati dijakom - in jih celo naučiti pisati esej, se stvari precej zapletejo.

Da ni preprosto biti dijak, smo izkusili tudi udeleženci pričujočega seminarja, saj nas je predavatelj nenehno postavljal v vlogo dijakov; nam dajal naloge, nas hvalil, grajal, izzival, presenečal, vodil do različnih sklepov in spoznanj ... Z vajami, ki smo jih delali, sem spoznal, da od dijakov dostikrat preveč zahtevamo, od njih pričakujemo, da obvladajo snov tako kot mi (če ne še bolje). To se je lepo pokazalo pri tisti, pri kateri smo pisali naslove esejev. Nekateri naslovi so bili težko razumljivi samim udeležencem, kako bi bili šele dijakom. Predavatelj nas je postopno prepričal, da je naslov eseja zelo pomemben, ker z njim določimo temo (vsebino), postopek (kako naj se česa lotijo) in globino (raven zahtevnosti).

Nekatere dele eseja (načrt, uvod, jedro, zaključek) smo udeleženci vadili sami. Težko je, v omejenem času, pisati razumljivo, argumentirano, tekoče, jasno ... Mislim, da bom vse to moral sam še vaditi, preden bom lahko enake veščine zahteval od svojih dijakov.

Sestavni in zelo pomembni del pisanja esejev je tudi ocenjevanje. Dijaki morajo biti seznanjeni z merili, po katerih bomo ocenjevali njihove izdelke. Če bi hoteli popravljati vse eseje vseh dijakov, bi imeli preveč dela in premalo časa. Zato nam je predavatelj svetoval, naj jih ocenimo le del (enkrat enim, drugič drugim), pri ocenjevanju pa lahko sodelujejo dijaki sami.

Seminar mi je zelo koristil, saj sem lahko preveril svoj način dela, se vživel v vlogo dijakov in tako bolj celostno razumel svoje početje in njegove učinke. Zato mislim, da bi lahko tak seminar ponavljali vsaka 3 do 4 leta.

Edin Saračević

O taborih 1997

V letu 1997 smo priredili tri tabore, na katerih je sodelovalo 40 dijakov, pretežno iz

gimnazije Bežigrad. Naj jih na kratko opišem.

Hermenevtično branje

1. del: Ljubljana, april, marec 1997

Branje filozofskega besedila (zlasti onega obveznega za maturo) je naporno in za mnoge dijake posel, s katerim odlašajo do zadnjega. Pri skupnem branju bi s pomočjo hermenevtike prebrodili to težavo. Brati znamo vsi, a ne filozofskih besedil. Prebirali smo naslednja Nietzschejeva dela: *H genealogiji morale* (glavno) in *Voljo do moči* ter *Tako je dejal Zaratustra* (pomožni). Drug material: Nietzschejev življenjepis ter kratek pregled zgodovine lingvistike in hermenevtike.

Žal smo morali preklicati rezervacijo doma CŠOD, kajti ravno takrat (marec) je bila na vrsti poskusna matura. Za tako majhno skupino (12 učencev) pa se jim ni splačalo posebej odpirati doma. Tako so nam ostale na razpolago sobote in nazadnje smo vse skupaj speljali v Gimnaziji Bežigrad od 9. do 14. ure s polurnim odmorom, in sicer 12. 4., 10. 5. in 24. 5. 1997. Tako, zvedeli ste kaj in kje, zdaj pa še kako.

Hermenevtika je pripeljala dijake do tega, kar imenujejo "filing za stvar". Če poenostavim - kar smo naredili, je le potrdilo njihovo new-age filozofijo o "polegrazumskem" doumevanju. Tu seveda zadenemo na osebne izkušnje. Kakšen stavek nekoga očara, drugega razočara - skratka - čustvenost je večinokrat močnejša kot "kultura dialoga". Navkljub vsemu je dojemanje besedila globlje in boljše, predvsem pa je motiviranost za razpredanje o besedilu večja - skratka, posvetijo mu več časa.

2. del: CŠOD Medvedjek, Medvedje brdo, 14. - 16. 11.1997

Z drugo generacijo smo poskusili novembra. Pridružil se nam je profesor Lenart Zajc s svojimi maturanti moščanske gimnazije iz Ljubljane. Ti so prebirali Platonovo *Državo*. Kakor sem uspel ujeti, je bil njihov razgovor ploden in kar je najvažnejše - sodelovali so vsi. Sami so se odločili za temo človek in družba, predvsem jih zanima politična filozofija. Bilo jih je več in bili so tudi živahnejši.

Uvodni del o hermenevtiki smo imeli skupaj. Šlo je le za osnovne informacije. Potem smo se lotili Heideggrovega *Pisma o humanizmu*. S seboj smo imeli še druga njegova dela v slovenščini *(Na poti do govorice, Uvod v metafiziko, Bit in čas*), Husserla (*Kartezijanske meditacije, Ideje* ...), Heglov prvi del *Logike*, Holderlina in še nekaj zanimivosti (*Dao* itd.). Najprej smo ponovili splošno o eksistencializmu (Heidegger, Jaspers, Sartre) in potem brali. Osnovni pojmi so več kot zapleteni v svoji enostavnosti. (Mogoče bi bilo pametno o teh dilemah spregovoriti sistematičneje ob koncu leta.) Večino časa smo jim posvetili. Zvečer se je šele začelo tisto pravo razpredanje. In temeljno je bilo doumevanje, lastni predsodki, vrednote okolja, subjektivno počutje itd. Ko smo vse to premleli - smo prišli do temeljnega vprašanja: ali potem (o besedilu) sploh lahko imamo enake ali vsaj podobne misli? Smiselnost branja in pravilnost interpretacije. Ali je vsaka interpretacija lahko pravilna? Kaj sploh ocenjujejo na maturi? Ali tisto, kar prepoznajo ali tisto, kar je prepričljivo. In potem nazaj k besedilu. Zakaj si mi moramo zapomniti Heideggrov tekst preko bistev, ko sam govori ravno proti temu načinu? No to bo še debata, kajne? Predelali smo pičlih sedem strani.

Kaj ob koncu še reči? Prekratko je bilo. Popoldan, en delovni dan in dopoldan. Vendar bo za filozofijo še dolgo veljalo, da ostaja pri knjigi (besedilu) kot temeljnem viru informacij. Edina bolj plodna metoda (še iz grških časov) je dialog. No, pa smo povezali oboje in napravili dialog (debato) o besedilu.

Jani Kovačič

2. Od jezika do dokaza

Javorniški Rovt; 7.-13. 7. 1997

Drugi tabor je bil modifikacija lanskega. Glavna tema je bila *dokaz* in kako ga utemeljiti. Bilo je precej težav, a z duhovitimi nalogami smo bili v tistem, kar želimo doseči - senzibiliziranje dijakov, uspešni. Povezava filozofija-metodologija-lingvistika-logika-matematika je okostje lotevanja stvari, skratka interdisciplinarnost, čeprav je prevladovala matematika zaradi zanimanja pri dijakih. Sfotokopirani material - snov in naloge - je razporejen po dnevih in na vpogled pri raziskovalni enoti. Sama snov je že prečiščena in iz tega je že možno napraviti kaj več, npr. predavanje za učitelje itd. Več o tem taboru ste imeli v naši reviji priložnost prebrati lani.

3. Simetrija - temelj sveta

Javorniški Rovt, 14.-18. 7. 1997

Novo in zanimivo je bilo letos na tretjem taboru. Povezava matematika-filozofija-umetnost (arhitektura, glasba, pesništvo) je osnova našega početja. Simetrija in njena vloga v spoznavanju. Je simetrija naš umislek oz. izum za lažje prepoznavanje? Ali je le stvar narave in kozmosa? Ali pa nam je simetrija vrojena? Tri dni smo razdelili v triado: *elementi, ornamenti in ambienti*. S štirimi (4) osnovnimi "preslikavami" (zrcaljenje, vrtež, premik, zdrs) smo pričeli raziskavo z dvema zrcaloma, s kalejdoskopom in skupino, odkrili smo sedem (7) ornamentalnih skupin (ponavljanje, zdrs, zrcaljenje čez navpičnico, vrtež za 180 stopinj, obe prejšnji skupaj, zrcaljenje čez vodoravno os, tri zrcaljenja vkup). Iz tega sledi 17 ornamentalnih skupin na ravnini (ciklične, diedrske, dualne diedrske skupine in mešanice). Nakar pridemo do 230 kristalografskih skupin. A simetrije je še zelo veliko v arhitekturi, glasbi in pesništvu.

V vsej dostopni literaturi niso nikjer jasno razložene simetrijske skupine (zlasti 17 cikličnih, diedrskih, dualnodiedrskih in 4 neuvrščenih). Tako je ta pojasnitev strokovno nova. Tema je zaradi povezave z umetnostjo (zlasti arhitekturo) "vsem kakor da jasna". Širina preseneti in očara (npr. Bachov Rakov kanon). Vendar je tu še precej problemov - teoretično so stvari jasne, toda zalomi se pri prepoznavanju teh skupin - skratka praksa je dosti trši oreh, kot smo predvidevali.

Res smo presenetljivo hitro dojeli osnove, toda nadgradnja zahteva neko dobo inkubacije (skratka več časa), da bi bili rezultati v realizaciji (npr. prepoznavanje zapletenih ornamentov) boljši. Tudi za snežinke velja simetrija, čeprav je po nekaterih raziskavah le vsaka deveta približno simetrična.

Kakor koli že - očitno je prepoznavanje "istega" in ponavljanje temeljno načelo ekonomije mišljenja.

Letos je bil to popolnoma nov program. Veliko stvari se da zboljšati in dodelati, vendar je začetek obetaven in nadvse presenetljiv. Tema se je pokazala za primerno in dovolj splošno. Uspešno smo se izognili trivialnostim, ki so največje pasti vsake take teme.

Za naslednje leto nihava med naslednjimi temami: neskončnost, fraktali, večvalentna logika itd. Kaj bi predlagali vi?

Vilko Domajnko, Jani Kovačič

Kongres AIPPh

Leuven pri Bruslju, 30. 10. - 2. 11. 1997

Mednarodno združenje profesorjev filozofije (Associations International des Professeurs de Philosophie) vsaka tri leta priredi kongres, na katerem se, kot je ob takih priložnostih navada, udeleženci srečajo in predebatirajo dogodke zadnjih treh let. Tema zadnjega kongresa je bila *Znanost in vrednote - za novo etiko?*.

Sestava kongresa je ustaljena: tri nosilna splošna predavanja in vrsta delavnic, namenjenih posebnim temam, deloma pa tudi jezikom, saj so uradni jeziki kongresa nemščina, francoščina in angleščina, nekateri udeleženci pa govorijo le enega izmed njih.

Znanost, ki zastavlja vprašanja o novi etiki, je zlasti biologija, natančneje uporabna biotehnologija. Sodobne raziskave, ki obetajo, da bo naslednje stoletje stoletje biotehnologije, načenjajo vrsto vprašanj. Kloniranje, genetsko inženirstvo, zgodnja diagnoza prirojenih bolezni, možnost ustvarjanja novih mikroorganizmov, ki bodo denimo čistili onesnaženo okolje, in rastlin, ki bodo odporne proti škodljivcem, napovedujejo po eni strani neizmerno veliko. Po drugi pa kloniranje, možnost presajanja živalskih organov v človeka, celo ustvarjanje cerebralno mrtvih dvojnikov, ki bi bili nekakšna zaloga nadomestnih delov, vzbujajo grozo in sprožajo premislek o temeljnih rečeh - kaj je prav in kaj narobe, o starševstvu, enkratnosti posameznika ter razliki med človekom in živaljo. Znanost, zlasti pa na njej utemeljena tehnologija (nekateri so zaradi tehnologije, se pravi praktične uporabe znanosti, in njenega neznanskega vpliva nazaj na znanost začeli uporabljati izraz tehnoznanost), vedno bolj posega v življenje, tveganja, ki jih prinaša, so neizmerna, tako da je sodobna družba vse bolj družba tveganja. Kaže se razvoj nove discipline, ki se ukvarja z "risk assessment", čeprav ta razvoj paradoksno spodbujajo prav področja, katerih posledice so težko napovedljive, vzročne povezave pa nejasne - spomnimo se le, koliko časa je bilo potrebno, da je bila jasneje potegnjena povezava med kajenjem tobaka in rakom na pljučih. Ključni pojmi so tako: družba tveganja, kolonializacija sveta življenja, zapostavljanje državljanov, ki so iz zornega kota sistema neproduktivni ipd.

Vrsta fascinantnih dejstev, nova področja tveganja, vedno večji razkorak med tem, kaj ljudje znamo narediti, in tistim, kar smo sposobni obvladati, so bila na kongresu izhodišče razmisleka. Razmišljanja so šla v različne smeri, zato v štirih tezah povzemimo tisto, ki se nam je zdelo najzanimivejše. Znanstvena skupnost je tudi sama etična skupnost, ki ima svoje vrednote in jih poskuša vsiliti družbi. V tej pa obstajajo vrednote, ki se razlikujejo od utilitarističnih vrednot znanstvene skupnosti. Liberalna država, ki je na začetku ščitila znanost pred vmešavanjem etičnih skupnosti, zlasti religioznih, mora zdaj zaščititi te skupnosti pred znanstveno skupnostjo. Podlaga za ta poseg v svobodo raziskovanja je načelo: na nekaterih področjih je smiselno omejiti svobodo raziskovanja, da ne bi bilo treba pozneje še bolj omejiti svobode vseh ljudi. To pa pomeni, da odgovor na novo znanost ni nova etika, temveč nove pravne norme. Hitro govorjenje o novi etiki je sumljivo, saj se na koncu lahko izkaže, da samo nereflektirano ponavljamo načela, ki so bila že razvita.

Še nekaj o dejavnosti AIPPh. Organizacija vsako leto izda dve številki svoje male revije, prireja regionalne kongrese in triletne splošne kongrese. Bolj kot zaradi specifičnih filozofskih vsebin je pomembna zaradi povezave učiteljev filozofije v Evropi, saj omogoča medsebojne stike in mednarodno podporo projektom v posameznih državah. Udeleženci tokratnega kongresa smo tako pisali pismo španskemu ministru za izobraževanje v podporo poučevanja filozofije v Španiji. Zaradi možnosti navezave osebnih stikov pa si učitelji lahko izmenjujemo informacije in konkretne ideje za poučevanje filozofije.

Marjan Šimenc

Tiskovna konferenca ob izidu Analize

Ljubljana, 20. 11. 1997

Acti Analytici, ki pri nas že več let izhaja v angleščini, se je to jesen pridružila nova analitična revija *Analiza, časopis za kritično misel,* združevala pa bo vse, ki sprejemajo njen temeljni koncept, po katerem je filozofija racionalna dejavnost, ki ima za cilj spoznanje, in je zato bolj podobna znanosti kot religiji ali umetnosti. Ne sme biti zazrta v preteklost, ker se mora sodobni filozof logično in argumentativno ukvarjati predvsem s filozofskimi problemi in ne z interpretacijo in zgodovino. Revija bo gojila jasen in razumljiv slog pisanja, dostopen tudi bralcu, ki po izobrazbi ni filozof oziroma to še ni. Po mnenju uredništva je namreč treba pretrgati tradicijo nejasnega pisanja, ki naj bi bila značilnost filozofskih besedil. Če bralec ne razume, to ni njegov problem, ampak problem avtorja, ki ne zna jasno pisati (dr. Miščević).

Na tiskovni konferenci sta dr. Andrej Ule, glavni urednik, in dr. Nenad Miščević, odgovorni urednik, naštela kar nekaj motivov za izdajanje analitičnega časopisa tudi v slovenščini. Analitična filozofija je ena od vodilnih sodobnih filozofskih struj po svetu in pri nas, slovenski analitični filozofi so svoje dosežke že predstavili zunaj Slovenije, v *Analizi* pa jih bo mogoče tudi domači javnosti. Revija je tudi nekakšna, kot je dejal dr. Miščević, priprava na kongres analitične filozofije leta 1999, do katerega bo v Sloveniji sedež *Evropskega združenja za analitično filozofijo (ESAP). Analiza* naj bi postala tudi prostor dialoga z drugimi filozofskimi strujami. K prvi polemiki je pripomogla naša revija, v prvi številki dr. Bojan Borstner polemizira z dr. Tinetom Hribarjem o svojih stališčih, ki jih je zagovarjal v prispevku o Descartesu, objavljenem v eni od številk Filozofije na maturi.

Argumentativni pristop k filozofskim problemom so analitični filozofi že zgodaj razširili s teoretične na praktično filozofijo, zato bo prav raznorodnost tem z vseh področij filozofije, zlasti z etičnega in političnega, so napovedali, stalnica uredniške politike. Hkrati bodo skrbeli, da bo v vsaki številki nekaj prispevkov pokrilo teme, ki so predmet aktualnih razprav v javnosti. V prvih dveh izdajah tako že najdemo razprave iz etike o živalskih pravicah in abortusu. Posebno razveseljivo pa je, da bodo v reviji lahko objavljali tudi študenti, največkrat sicer kot recenzenti in prevajalci, včasih pa tudi kot avtorji, če se bodo posebej izkazali pri pisanju diplomske naloge in če bodo izbrali zanimivo temo. Hkrati se bo prav zanje prevajalo klasična analitična besedila s komentarjem, da bi se jim na začetku olajšalo pot v študij analitične filozofije. Uredništvo načrtuje tudi rubriko za gimnazijce z elementarnimi, preprosto napisanimi uvodi v filozofske termine, ki bi bili uporabni za pripravo na maturitetni izpit.

Obe številki sta izšli z denarno pomočjo Znanstvenega inštituta FF in Tempusa, toda bilo je je komaj dovolj za tisk. V uredništvu upajo, da bodo v prihodnje lahko plačali vsaj prevajalcem, še pomišljajo pa ne, da zaradi finančne stiske prihodnja številka *Analize* ne bi izšla - denar za tisk bo, so obljubili.

Alenka Hladnik

Obvestila

1. Od 14. do 18. oktobra je v Cankarjevem domu potekal slovenski festival znanosti, v njegovem okviru pa 16. oktobra okrogla miza o delu dr. Matjaža Potrča *Pojavi in psihologija* (1995) in o zborniku *Phenomenology and Cognitive Science* (1996). Omenimo naj tudi zanimivo novico, da je bil na forumu predstavljen novi učbenik za logiko *Osnove logike* dr. Marka Uršiča in mag. Olče Markič.

2. Republiška maturitetna komisija je predlagala kot izbirni predmet v zadnjih treh letih prenovljene osnovne šole filozofijo za otroke.

3. Gadamer v *Literaturi*: hermenevtika je ena velikih filozofskih smeri, ki je deloma tudi zaradi spleta okoliščin (le redkokateri učitelj filozofije se na tem področju počuti doma) precej neizrabljena pri pouku, čeprav bi lahko precej pomagala zlasti pri branju filozofskih besedil. V številki 73-74 *Literature* Samo Kutoš objavlja res šolsko razumljiv uvod v hermenevtiko sodobnega nemškega filozofa Hansa Georga Gadamerja (1900-), temu pa je dodan prevod odlomka njegovega najpomembnejšega dela *Resnica in metoda*.

4. Deli *Zofijin svet* in *Ali središče drži*, ki ju pri pouku že smemo uradno uporabljati kot učna pripomočka, se po informacijah zelo dobro prodajata. *Zofijin svet* je bila lani šesta na lestvici najbolj prodajanih leposlovnih knjig, uvrstila se je za avtorje oz. bolje avtorice uspešnic, kot so Marry Higgins, Charles Grant, Jane Austen, Agatha Christie in Suzana Tamaro - prav neobičajen uspeh za delo s filozofsko tematiko.

5. Pri Slovenski matici je izšlo znamenito Heideggrovo delo *Bit in čas* s spremno besedo dr. Tineta Hribarja; stane 4935 tolarjev oz. po članski ceni 3290 tolarjev, po kateri jo je mogoče naročiti po tel. 061-12-63-90. Simpozij ob tej priložnosti je bil 27. in 28. novembra v Ljubljani, na njem so sodelovali priznani domači in tuji strokovnjaki.

6. V *Razpolu 10* (*Problemi* 97/5-6) je objavljen prvi del Kantove *Kritike razsodne moči*, hkrati pa za marec 1998 napovedujejo izid celotne knjige. Prevajalec je Rado Riha, izdajatelj Filozofski inštitut ZRC SAZU. V zbirki Analecta je izpod peresa Slavoja Žižka izšla *Kuga fantazem*, skrajšana in prirejena različica *The Plague of Fanthasies*; slednjo avtor priporoča tistim, ki jih bolj zanima filozofsko ozadje njegovih postavk.

7. V prihodnje založbe napovedujejo marsikaj zanimivega, med drugim Časopis za kritiko znanosti Baudrillardov *Popoln zločin* (vprašanje realnosti v času množičnih medijev), *Kaj je filozofija?* Deleuza in Guattarija (odlomek iz knjige imamo v eni od preteklih številk); pri zbirki Temeljna dela je pred izidom Kuhnova *Struktura znanstvenih revolucij*, v pripravi pa Deleuzova *Logika smisla*, Avguštinova *Svobodna volja*, Finleyjeva *Antična in moderna demokracija*, izbor iz spisov ameriškega pragmatika C. S. Pierca; pri Studii Humanitatis sta pred izidom Freudova *Interpretacija sanj* in de Saussurova *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, v pripravi pa še Popprova *Logika znanstvenega odkritja*.

8. Na zadnji seji (21. 11.) je kurikularna komisija za filozofijo vnesla v predlog učnega načrta pripombe, popravke, izboljšave, ki so jih na študijskih skupinah predlagali učitelji, pa tudi tiste, ki so nastale pri medpredmetnem usklajevanju.

Filozofija na maturi 3-4/1997 (15. - 16. številka, 4. letnik)
Revijo izdaja Državni izpitni center Ljubljana
Izdajateljski svet: dr. Bojan Borstner, dr. Peter Caldwell, dr. Maria Fürst, dr. Sergij Gabršček (predsednik sveta), dr. Janko Kos, dr. Jürgen Trinks, dr. Andrej Ule, dr. Pavle Zgaga
Člani uredništva: Mišo Dačić, Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc, Antonija Verovnik, Dragica Kranjc
Glavna urednica: Metka Uršič
Odgovorna urednika: Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc
Jezikovni pregled: Helena Škrlep
Likovno oblikovanje: Eduard Čehovin
DTP: Božo Matičič
Naslov uredništva: Državni izpitni center, Podmilščakova 25, 61000 Ljubljana, telefon 061/132 21 03, telefaks 132-43-78
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 700 SIT, za učitelje, študente in dijake pa 600 SIT.

ISSN 1318 - 5584