

---

# Vsebina

---

<b>UVODNIK</b>	2
<b>FILOZOFIJA JE ...</b>	4
Intervju s slovitim francoskim filozofom Gillesom Deleuzom	
<b>SVOBODA</b>	7
Marjan Šimenc: Področja svobode	12
Aristotel: Hotena in nehotena dejanja	14
John Locke: Zakon in svoboda	15
David Hume: Metafizični spor o vprašanju svobode in nujnosti	17
Baruch de Spinoza: Svobodna nujnost	19
Jean Jacques Rousseau: Prirodna in državljanska svoboda	24
Immanuel Kant: Svoboda mišljenja	25
Jean Paul Sartre: Eksistencializem je zvrst humanizma	36
Erich Fromm: Posameznik in breme svobode	41
W. T. Stace: Determinizem in moralna odgovornost	45
John Hospers: Svobodna volja in psichoanaliza	
<b>FILOZOFIJA IN LITERATURA</b>	51
Robert Sheckley: Zastavi neumno vprašanje	56
Sandi Cvek: Prekletstvo antropomorfizmov	59
Marjan Šimenc: Napiši svoj konec	
<b>FILOZOFIJA ZA OTRIKE</b>	62
Unesco in filozofija	63
Gareth B. Matthews: Zmedenost	
<b>POUČEVANJE FILOZOFIJE</b>	67
Peter Calldwell: Kako izboljšati filozofski eseji?	74
Antonija Verovnik: Preverjanje in utrjevanje pri filozofiji	78
Antonija Verovnik: Izbrana literatura k obveznim vsebinam učnega načrta	82
Boris Šinigoj: O drugačnem posredovanju filozofije	90
Edin Saračević: Debata in filozofski eseji	
<b>MATURA</b>	96
Marjan Šimenc: Na kratko o maturi 1998 (junijski rok)	
<b>RECENZIJA</b>	104
Antonija Verovnik: Etika za Amadorja (Savater)	
<b>POROČILA</b>	106
Jani Kovačič, Vilko Domajnko: O taboru Neskončnost	108
Antonija Verovnik: Srečanje študijske skupine	
<b>OBVESTILA</b>	110

# Uvodnik

Zadnja dvojna številka petega letnika – upamo, da nam bo sreča mila in bomo na prizorišču še kakšno jubilejno leto – prinaša v rubriki Filozofija je posthumni intervju dr. Tomaža Erzarja (pisca knjige o Deleuzu in prevajalca *Logike smisla*) s francoskim filozofom Gillesom Deleuzom.

Osrednja tema revije je svoboda, spremljajo jo prevedi zelo raznolikih filozofov, od Spinoze in Rousseauja do Fromma in Sartra, tako da bo vsakdo našel kaj, kar bo lahko uporabil pri pouku. Ta tema učence močno zagradi, zato bi jo bilo škoda ne vključiti v program gimnazijске filozofije. Saj svoboda ni samo člen dileme med svobodo in determinizmom, temveč je tudi središče zanimanja politične filozofije, etike in antropologije.

V temi filozofija in literatura je izhodišče znanstvenofantastična zgodba Roberta Sheckleyja Zastavi neumno vprašanje. Komentatorja se ukvarjata z vlogo spraševanja v komunikaciji in z neznanstvenim pomenom te teme za pouk filozofije. In spet se izkaže, kako škoda bi bilo spregledati bogastvo filozofskej tem, ki jih ponuja literatura.

S to številko začenjamо vrsto prispevkov, v katerih bomo predstavili po vsem svetu razširjen program filozofije za otroke. Ker je Slovenija žal med redkimi ali pa celo edina evropska država, ki še ni vključena vanj, se je uredništvo FNM, ki sledi tudi sklepom Unescoove Deklaracije o filozofiji, po svoji močeh odločilo povečati vednost o tem programu in popularizirati izredno učinkovito metodo za razvijanje mišljenja tudi pri nas.

Pred leti je dr. Peter Caldwell na seminarju dokazoval, da lahko poučevanje filozofije zastavimo kot uvod v pisanje filozofskega eseja; ta namreč vsebuje vse elemente, ki jih želimo doseči s poukom.

Objavljamo prirejeni prevod njegovega predavanja. Besedilo je zdaj drugače uporabno kot takrat, ko smo se s poučevanjem pisanja esejev srečali prvič, saj lahko danes že primerjamo naše izkušnje z

njegovimi. Zaradi premajhnega števila ur pri pouku zanemarjamo ponavljanje in utrjevanje, ki je pri drugih predmetih običajno, saj se nam zdi, da bomo tako predelali več. Na zmotnost tega pogleda, s katerim dijake v resnici prikrajšamo za razumevanje in samopresojbo, v svojem prispevku pokaže prof. Antonija Verovnik. Na podlagi pobude iz študijske skupine v Mariboru je nastala tudi prva različica anotirane bibliografije k obveznim temam novega učnega načrta. Vse kolege vabimo, da ji dodajo svoje predloge. Prof. Boris Šmigoj v članku "O drugačnem posredovanju filozofije" predstavi svoj pogled na poučevanje filozofije v gimnaziji. Načenja bistvena vprašanja s tega področja in uredništvo upa, da bo deloval kot povabilo k razpravi. Primerno bi bilo, da se tudi javno začnejo soočati različni pogledi na pouk filozofije, ki jih učitelji včasih slutimo iz medsebojnih pogоворov, a jih pogosto ne znamo jasno izraziti. Vsi ste torej vabljeni, da nadaljujete začeti dialog. Kako pri pouku izkoristiti metodično znanje, pridobljeno z izobraževanjem za diskusijsko vodjo, opisuje prof. Saračević, ki je diskusijsko metodo na zadnjem srečanju študijske skupine tudi demonstriral.

V Poročilu o maturi so na kratko strnjene izkušnje ocenjevalcev iz junijskega roka mature 1998. Razkrivajo, kako dragocena je povratna informacija, ki jo prinese branje izdelkov maturitetnih kandidatov, zato bomo v naslednjih številkah poskušali dopolniti to kratko poročilo z izborom najznačilnejših esejev.

Prof. Verovnikova recenzira uspešnico španskega filozofa Fernanda Savaterja *Etika za Amadorja*. Očitno je filozofskim uspešnicam usojeno, da so neuspešnice za poklicne filozofe. Morda tudi zato odmeven *Sofijin svet* ni našel odziva v naši reviji. Ali lahko zaradi strokovnih zadržkov spregledujemo dela, ki širijo zanimanje za filozofijo? Ali nemara ne bi odkrili v njih kaj, kar bi vzbudilo

zanimanje tudi pri naših dijakih, saj po raziskavah sodeč tožijo, da jim je pri filozofiji povečini dolgčas? Vabimo torej k recenziji spregledane uspešnice *Sofjin svet*.

Revijo zaokrožamo z vsakoletnim jesenskim poročilom o taboru, ki ga že nekaj let vodita profesarja Kovačič in Domajnko ter dokazujeta, da je tudi v šolstvu možna interdisciplinarnost, ter s poročilom o študijski skupini in kratkimi obvestili.

### ***Uredništvo***

### **Pri tej številki so sodelovali:**

*Sandi Cvek*, profesor filozofije na gimnazijah Ajdovščina, Nova Gorica in Tolmin

*Vilko Domajnko*, profesor matematike na Gimnaziji Bežigrad

*dr. Tomaž Erzar*, raziskovalec na ZRC SAZU

*Alenka Hladnik*, profesorica filozofije na Gimnaziji Rudolf Maister Kamnik

*Jani Kovačič*, profesor filozofije na Gimnaziji Bežigrad

*Edin Saracević*, profesor filozofije na Gimnaziji Vič  
*mag. Marjan Šimenc*, raziskovalec na Pedagoškem inštitutu in profesor filozofije na Gimnaziji Bežigrad

*Boris Šinigoj*, profesor filozofije na Gimnaziji Poljane

*Antonija Verovnik*, profesorica na Gimnaziji Ravne na Koroškem

---

# Filozofija je ...

---

## ***Le dernier mot (Poslednja beseda)***

### ***Intervju s slovitim francoskim filozofom Gillesom Deleuzom<sup>1</sup>***

Minevajo tri leta od Vaše smrti, pa vendar se zdi, da osnovna resnica Vaše misli kljub poglobljenemu zanimanju za Vaše delo še ni prodrla med ljudi. Naj začnem kar z njo. Kaj pomeni misliti, Gilles Deleuze?

“Misliti pomeni razlikovati, toda to je le izhodišče, kajti tudi dobesedno razlikovanje je nekakšno razlikovanje, čeprav nas sogovorniki, ki zmorejo razlikovati samo dobesedno, spravlajo v bes in smo pred njihovo ‘topoumnostjo’ nemočni. Kako da ne vidijo onstran napisanega in samoumevnega?

Morda pa celo nočejo videti česa več? Kako naj jih prepričamo, da so obtičali pri terminoloških, nepomembnih razlikovanjih, da pa je pravo jedro drugod? Mislti namreč pomeni tehtno razlikovati, odkrivati neslutene, nenavadne razlike. V mojih delih boste našli ene in druge, minimalistična, minuciozna razlikovanja med termini pri Spinozi, Humu, Nietzscheju, in globalistične, epohalne razlike, ki ločijo svet reprezentacije od sveta simulacije, svet platonizma od sveta stoškega nesmisla, svet identitet od sveta čistih razlik. Toda moja prva skrb je bila, kako izdelati miselno pot od enih k drugim in nazaj, pri čemer seveda ne sme biti krožna niti tavtološko sterilna. Tehtnih razlik nisem izpostavljal zgolj zato, da bi kljuboval razlikam, ki jih poudarja očitno branje, ali da bi se posmehoval akademsko priznanim interpretacijam. Res pa je, da v svojih interpretacijah teh del ne navajam in v njih med bibliografijo ne boste našli mojih del.”

Se Vam teh ljudi ni posrečilo prepričati, ker ne zmorejo razumeti, ker nočejo razumeti? Ali pa je Vaše razlikovanje, se pravi Vaša interpretacija iskala in našla nekaj, česar po mnenju uglednih preučevalcev v teh filozofskih besedilih ni?

“Najbrž bo res eno in drugo. Poglejte, prepriči zardi razlik vselej merijo na neko poglobitev danih, samoumevnih ozioroma očitnih razlik. Te poglobitve dobesednih razlik gredo lahko proti prenesenemu pomenu, etimologiji besed, asociacijam, izkustvenim povezavam, logičnemu dokazovanju ali celo empiričnemu opazovanju. Moje filozofske izhodišče je, da so vse take poglobitve zapisane pomeniskim globinam, pri katerih odločajo samo še osebna merila in kaprice. Po mojem je treba očitno razlikovanje ne utrditi ali poglobiti, ampak razgraditi, tako da poiščemo skupni temelj obeh polov neke take razlike. (Tu sva si s Heglom zelo podobna, toda ves čas sem slutil, da Hegel tega temelja ni zares izluščil, ampak ga je poloma podtaknil, da bi lahko čim prej prišel do neskončne identitete vseh polov. No, morda pa sva si s Heglom tudi po tej plati zelo blizu, le da sam na mesto neskončne identitete postavljam čisto razliko in na mesto preseganja dualizma teze in antiteze porajanje razlik iz čiste razlike.)”

Deleuze in Hegel, Deleuze in interpreti, mar ne gre tudi tu za neki duel, za nekakšen dualizem? V čem je Vaša razgradnja očitnih razlik pomembnejša in tehtnejša od heglovskih sintez ali pomenskih poglobitev?

“Rekel sem, da do temelja nekega očitnega dualizma ali razlikovanja pridemo tako, da ga izluščimo iz obeh polov kot njuno skupno slepo pego. Pri Platonu sem to slepo pego odkril v tem, da je

<sup>1</sup> Copyright FNM 3–4, 1998.

razlikovanje med idejami in podobami utemeljeno s potlačitvijo oziroma izrinjenjem simulakov.

Simulakri so spački, spačene podobe, ki hlinijo podobnost z idejami in drugimi podobami, v resnici pa se tej vezi med idealnim in posnemajočim posmehujejo in jo spreverčajo. Prav zato jih doleti izgon: v *Sofistu* na primer se preiskovanje ideje sofista nevarno približa ideji Dobrega oziroma Sokrata, zato ni nič čudnega, da ima preganjanje sofistike tako veliko težo v platonizmu in da bo vprašanje, ali ima vsaka reč svojo idejo, tudi blato ali dlaka, razumljeno kot obrekovanje ideje Dobrega. Pri Humu sem običajno razlikovanje med atomi in relacijami ali, kot se običajno – vidite, spet gre za dokso – sliši, med atomizmom in asociacionizmom sprevrnil tako, da sem izpostavil doslej nesluteno in neopaženo delo formiranja uma; pri Humu se ne formirajo le sposobnosti uma, ampak kar um sam kot sposobnost formiranja; dobro formirani um je zanj um, ki zna preseči dualizem vtipov in idej, se pravi vtipov, ki so brez relacij, in idej, ki imajo relacij oziroma asociacij še preveč. Toda Platon in Hume sta le dva konkretna primera, če smem tako reči. V resnici v moji filozofiji primerov ni, vsaka interpretacija je zame že moja filozofija, ki interpretira samo sebe in išče svojo prihodnost v preteklosti. Vsekakor pa sem z Bergsonom lahko svojo misel najbolje razvil.”

Kaj primaš bergsonizem v prepir med razlikovanji? “Z eno besedo, ontološki pogum. Vsem razlikovanjem navkljub in prav zaradi razlikovanj je treba, trdi Bergson, iskati enost razlik. Očitne razlike našega prostora in časa se v bergsonistični viziji sveta razpirajo v smeri kvalitativnih razlik; brž ko prostor-čas pregnemo na pol, ga dodobra “kubistično” razpremo, preidemo v čas-prostor, v topološki prostor trajanja, v katerem je vsaka razlika preskok v nov svet. Razgrnjena površina običajnega sveta se razpre v globino spomina in zavesti. Toda Bergson ni fenomenolog, izza pojava ni iskal bistva zato, da bi ostal pri njem, ampak se od bistva vrne k pojavu, saj lahko samo tako dokaže, da je res našel bistveno. Bergson ni drugi pol fenomenologije, pa tudi njegove kvalitativne oziroma čiste razlike niso protipol očitnih razlik,

ampak hkrati protipol in počelo. Heglovec in dualist nisem zato, ker sem bergsonist. Iščem temelj, ki je tudi počelo, Eno, čeprav mu pravim Čista razlika, heterogeno, Dogodek, mnogotero. Ontologija je gibanje mišljenja od pojavnih razlik k Čisti razliki, toda da bi dokazala svojo čistost, mora biti ena od razlik počelo vseh drugih. To je pravo sprevrženje površine in globine, ki je navsezadnje sprevrženje vseh dualizmov.”

Toda kako naj bo ena od razlik privilegirana, katera naj bo to? Je to ena od očitnih razlik, ena od pomenskih razlik? Je to sploh še razlika, če pa naj bo hkrati Eno? Mar ni to absurdno? Je potem absurd temelj oziroma zakon sveta, kot pravite v *Logiki smisla*?

“Ko ena od razlik postane tista prava, edina, enkratna razlika, se pravi razlika, ki se ukinja kot razlika nekega dualizma, to še ne pomeni, da je zdaj postala nerazlikujuča, da ni več razlika. Je še razlika, samo da ne razlikuje več, če smem tako reči, dveh reči v svetu, ampak ta svet starega razlikovanja loči od sprevrnjenega sveta, kjer staro razlikovanje ne drži več. Razlika se izvije iz starega sveta in v njem pusti neko odprto vprašanje, neki nov prostor spraševanja, zaradi katerega ta svet ni več isti, kot je bil, ampak postane stari svet, ki je zdaj samo še simulacija samega sebe, lastna karikatura. Karikatura lastne strogosti in ujetosti v očitna razlikovanja oziroma v svoj ključni dualizem. Poglejte usodo strukturalizma. Kolikor je strukturalistična kritika sprevračala razlike zaradi razlik, razlikovala zaradi razlikovanja samega, je bila le upornik brez razloga in njen upor je veljal enako kot kateri koli drug upor. Na tej ravni je bilo njeno zavzemanje za razlike enako kakršnemu koli t. i. zavzemanju distance. Preigravanje razlik, nori ples neslutnih in najbolj nenavadnih razlikovanj se je iztekel v prazno kritiko, saj ta ples ni bil utemeljen z ničimer drugim kot z zoperstavljanjem očitnim razlikam. To pa je premalo, saj vodi v dualizem. V svoji viziji strukturalizma s konca šesdesetih let sem vztrajno poudarjal nujnost naslednjega koraka, ki te razlike povzame v eno samo, generativno razliko. Strukturalizem bo postal pravo mišljenje razlik šele, sem pisal, ko bo ne samo razlike spravil v tek,

ampak jih usmeril k razlike, ki bo zmogla postaviti te razlike na glavo. To pa lahko stori samo razlika, ki lahko svet postavi tudi na noge.”

Vzvoda, ki bo premaknil svet, torej ne iščete onstran sveta, tako vsaj razumem Vašo idejo imenice. Toda premakniti svet ali pa ga poroditi, to je nekaj povsem drugega. Mar ni geneza prihranjena za Stvarnika, se pravi za Transcendenco?

“Ne, in v tem je vsa skrivenost moje misli. Vzvod je treba izluščiti iz sveta samega, mu izkrčiti prostor tam, kjer je vse že natrpano z rečmi, osebami, pomeni in idejami. Prav tam, kjer se vse zdi polno in smiseln, nesmisel vrta luknjo ven, v nov svet, a ta bo samo stari svet z luknjo. Gre za pretanjeno zamenjavo gledišča: stari svet bo za večino ostal to, kar je, za Igralca, ki se igra z Dogodkom in Naključjem, pa bo postal klavrna simulacija samega sebe. Igralec, Mimik, Nomad, to so moje konceptualne osebe, moji sogovorniki in vzorniki. Za pogled simulacije ni več izvirnikov niti modelov, vse je samo simulacija. Toda ta pogled si je treba izbojevati, včasih za ceno norosti, osamljenosti, odvisnosti ali propada. Rana je tak dogodek, če seveda ni samo telesna, ampak temeljna ranjenost, pri kateri sam postanem rana in pri kateri je Rana moj temelj in tisto, kar me osvobaja eksistence. V tem smislu me Rana poraja, čeprav me ubije. In v tem smislu čista razlika poraja svet, ker gre tako daleč, da ga ubije, da osmeši njegove ključne razlike, zato da bi v njem sprostila možnost novega sveta.”

In preprič med razlikovanji?

“Ja, bo vselej samo preprič, o njem bo odločala živost misli. Deleuze živi v svoji misli, kolikor ta vabi k življenju. Imananca, eno življenje, sem zapisal, toda to življenje je porajanje novega življenja oziroma novega sveta s kritiko starega. Če se usmerja k točki, pri kateri se napaja vsaka živa misel, potem med interpretacijo, ki navidez samo sledi neki misli, in kreacijo, ki se odpravlja na ledino, ni razlike. Prav tako ne med dialogom in monologom in kar je še takih običajnih razlik. Te so dobre samo zato, da jim uidemo in se jim smejemo.”

**Pogovarjal se je Tomaz Erzar.**

# Svoboda

Marjan Šimenc

## Področja svobode

“Svoboda ali smrt”, ta anarchistični moto morda najbolj korenito poudarja pomen, ki ga ljudje prisujemo svobodi – svoboda je ena najvišjih človeških vrednot, brez nje ni dobrega, človeka vrednega življenja.<sup>1</sup> Zato ni presenetljivo, da se vprašanje svobode pojavlja na številnih področjih filozofskega premisleka: v etiki, v ontologiji, v politični filozofiji, celo v filozofiji zgodovine.<sup>2</sup> Temu ustreza tudi njen pomen za pouk filozofije v gimnaziji, na drugi strani pa pojem, ki nastopa v različnih povezavah, postaja večpomenski, to pa povzroča dijakom precejšnje težave. Nekateri celo pravijo, da je pojmom svobode žrtev svojega uspeha: uporabljen povsod počasi izgublja vsak določen pomen.

Prvo, kar ljudem pride ob svobodi na misel, je biti brez prisile in z možnostjo, da delujemo po svoji volji. Zapornika nima nihče za svobodnega, prav tako ne živali, zaprte v kletko. Svoboda se zdi to, da lahko naredim, kar hočem. A če malo pomislimo, je jasno, da cele vrste stvari ne moremo narediti. Nekaterih zato ne, ker so v nasprotju z zakoni fizike, drugih, ker nam jih prepovedujejo družbeni zakoni. Slednje seveda lahko kršimo, vendar nas bo bržkone doletela kazen. Absolutna svoboda torej za

ljudi ne obstaja, morda je absolutno svoboden samo Bog. V naslednjem koraku pa uvidimo, da narediti, kar hočemo, ne pomeni nujno, da delujemo svobodno, tako da je morda vprašljiva tudi omejena, relativna svoboda. Morda samo mislimo, da svobodno izbiramo med različnimi alternativnimi dejanji, v resnicu pa se le ne zavedamo sil, ki določajo našo voljo z neubranljivo nujnostjo. Morda je vse dogajanje na svetu podvrženo žezenim zakonom nujnosti, ki jim ne uide niti na videz “naša” volja.

V ontologiji svoboda zadava prav vprašanje svobodne volje in determinizma. Determinizem je v splošnem teza, da so vsi dogodki določeni s predhodnimi. Vse, kar se zgodi, je v celoti določeno s tistim, kar se je zgodilo pred tem. Ker velja univerzalna vzročnost, je mogoče napovedati prihodnje dogodke, če poznamo izhodiščno stanje in vzročne mehanizme, ki nanje vplivajo. Univerzum je potem takem velik stroj, katerega dogajanje poteka po mehanizmu nujnosti. Vse, kar se v njem zgodi, se nujno zgodi.

Toda če je tako, je človekova svobodna volja iluzija, prav tako predstava, da delujemo, saj smo samo marionete v rokah sil, ki nas določajo. Kot pravi Spinoza v *Etiki*: “... ljudje so uverjeni o svoji svobodi samo zategadelj, ker se zavedajo svojih delovanj, ne poznajo pa določajočih vzrokov.” (3. knjiga, opomba k 2. pravilu.) Zato tudi ni odgovornosti. V

<sup>1</sup> Seveda pa slavospei svobodi zahtevajo previdna učesa. Kot opozarja Fritljof Bergmann: “Svobodo in suženjstvo imamo za nasprotje. Zamišljamo si polarnost in mislimo, da svoboda predstavlja en ekstrem, suženjstvo pa drugega. Zagovor svobode postane tako kategoričen in preprost. Kdo namreč želi biti suženj? Toda ali je razlika med gospodarjem in sužnjem preprosto v svobodi, ki jo eden ima, drugi pa ne? Ali gospodar ne živi v divorcu, suženj pa v koči? Ali eden ne gara, drugi pa uživa brezdelje? Ali gospodar ne vihti bič, ki drugemu reže v hrhet? Odločitev za gospodarjevo življenje v resnicu prav malo pove o svobodi.” Fritljof Bergman: *On Being Free*, navedeno po Robert Solomon: *The Big Questions*, HBJ, New York 1990, str. 186.

<sup>2</sup> Spomnimo se samo Heglove opredelitev svetovne zgodovine kot napredka o zavesti o svobodi, pa na pomembno vlogo svobode kot ideala v zgodovinskih procesih – denimo na geslo francoske revolucije in na številna družbena gibanja, ki so se v prvi vrsti prizadevala prav za svobodo.

etiki je vprašanje svobodne volje bistveno: samo svobodno bitje je lahko moralno (kamen in ameba nista ne moralna ne nemoralna, temveč preprosto amoralna), samo svobodno bitje lahko deluje in je za svoja dejanja odgovorno. Seveda postane s Freudom sporen ta preveč preprosti pojem prisile, ki prihaja od zunaj. Nadzaj, ki zastopa družbeno prisilo, je po Freudovi analizi del subjekta, ki ni več enotni, temveč razcepljeni subjekt, ki se sam ne zaveda vsega, kar vpliva na njegovo delovanje – je subjekt nezavednega. Prisila, vir nesvobode, ne prihaja več od zunaj, ni nekaj zunanjega in tujega, temveč se preseli v notranjost. Če pa je tako, ni več jasno, ali prisila sploh še je, saj kolikor se identificiramo z glasom vesti, sami hočemo, kar nam ta ukazuje. (Zdaj se je pomembno spomniti na Platonovo analizo duše in na povezavo, ki jo med umom in svobodo vzpostavi Kant.) Vsekakor pa pojem nezavednega odpira možnost velike zasplojenosti, o kateri govori Spinoza: subjekt si domišlja, kako svoboden je, toda pravi vzroki njegovih navidezno svobodnih odločitev so na drugi sceni, v nezavednem.<sup>3</sup>

Če dejanje ni svobodno, subjekt zanj ni odgovoren. Sodišča ne sprejmejo pričevanj, ki so jih od jetnikov izsilili. Včasih prisiljeno dejanje sploh ni dejanje, temveč se subjektu pripeti. Če nam zvijejo roko, da bi od nas dobili predmet, ki ga v njej držimo, ga sama spusti. Vendar pa pogosto niti nam ni jasno, ali smo nekaj naredili, da bi se izognili nadaljnji bolečini, ali je telo samo popustilo, čeprav smo bili mi še pripravljeni vztrajati. Ni jasno, ali je šlo za dejanje pod prisilo, izsiljeno dejanje, ali pa za nekaj, kar je telo naredilo samo od sebe.

V politični filozofiji ne gre za svobodo v razmerju do zakonov narave, ki jim, vsaj kolikor smo telesna bitja, ni mogoče uiti (zakon težnosti za nas velja, če hočemo ali ne). Predmet politične filozofije so družbeni zakoni. Te je mogoče kršiti, kajti niso brezpogojna nujnost, temveč smernice našemu

ravnjanju. Kolikor jih razumemo kot pomoč pri odločanju, niso omejitev, temveč širitev naše svobode. Ni pa nujno, da jih razumemo tako. Če se jih nočemo držati, jih lahko kršimo, vendar slednje navadno ne ostane nekaznovano. Na to možnost je že leta 1549 opozoril Etienne de la Boethie v *Razpravi o prostovoljnem suženjstvu*: vselej se lahko upremo, nobena oblast nas ne more prisiliti, da jo ubogamo, če tega res nočemo. Zato je v nekem smislu vsako suženjstvo prostovoljno.<sup>4</sup>

V vsakdanjem življenju razumemo svobodo kot biti prost nečesa in prav to nam da "laže dihati". Če vam neznanec pove, da je končno svoboden, ne veste natančno, česa je "prost" – od česa je svoboden. So ga spustili iz zapora, je poplačal dolgove, je žena privolila v ločitev? Brez nadaljnjih informacij vemo le, da gre za prostost od nečesa, kar ima sam za breme oziroma omejitev. Svoboden je, ker se je rešil nečesa, za kar si je želel, da bi ne obstajalo več. Vendar so omejitve različne. Jabolka ne morem utrgati, ker mi lastnik ne dovoli. To je ena možnost. Druga je, da ga ne morem utrgati, ker ga sploh ni. Oba "ne morem" sta izhodišče za govorjenje o različnih tipih svobode, najpomembnejše pa je verjetno razlikovanje med pozitivno in negativno svobodo, kakor ga je razvil Isaiah Berlin:

"Navadno pravimo, da sem svoboden toliko, kolikor me noben človek ali ustanova ljudi ne ovira v moji dejavnosti. Politična svoboda v tem smislu je, preprosto rečeno, področje, na katerem lahko človek deluje, ne da bi ga drugi ovirali. Če mi drugi preprečujejo početi tisto, kar bi sicer počel, sem v tej meri nesvoboden; če pa to področje drugi ljudje skrčijo prek določenega minimuma, me je mogoče šteti za prisiljenega ali celo zaslužjenega. Prisila vendarle ne zajema vseh oblik nezmožnosti. Če pravim, da ne morem skočiti več kot deset čevljev visoko, da ne morem brati, ker sem slep, ali da ne morem razumeti zapletenejših strani Hegla, bi bilo ekscentrično zatrjevati, da sem toliko zaslužjen

<sup>3</sup> Na to, kako ljudje pozabljajo, v kakšni meri jih določa družbeno okolje, opozarja zajedljiva pripomba Erica Hofferja: "When people are free to do as they please, they usually imitate each other."

<sup>4</sup> Kot nekje pripominja Mark Twain: "Po božji dobroti imamo te tri nadvse dragocene darove: svobodo govora, svobodo vesti in modrost, da prostovoljno ne uporabljamo nobene od njiju."

oziroma prisiljen. Prisila je namerno vmešavanje drugih človeških bitij na področje, na katerem bi jaz sicer lahko deloval.”<sup>5</sup>

To je negativna svoboda, svoboda ne od ontološkega determinizma, temveč od posegov drugih ljudi. S to imamo opraviti v skupnem življenju in družbi in angleškem jeziku je tudi označena s posebno besedo. Za politično svobodo se namreč uporablja izraz *liberty*, medtem ko je svoboda kot tako *freedom*. In prav o tej negativni svobodi govorji John S. Mill v znameniti razpravi *O svobodi (On Liberty)*:

“Cilj te razprave je podati eno samo, zelo preprosto načelo, ki ima pravico brezpogojno uravnavati prisilo in nadzor družbe nad posameznikom, pa naj bo sredstvo, ki ga pri tem uporablja družba, fizična sila z zakonskim kaznovanjem ali moralno nasilje javnega mnjenja. To načelo pravi, da je edini cilj, ki daje človeštvu pravico do individualnega ali kolektivnega poseganja v svobodno delovanje katerega koli člena, samozraščita. In da je mogoče upravičeno uporabiti moč na katerem koli članu civilizirane skupnosti proti njegovi volji edinole zato, da preprečimo oškodovanje drugih ljudi. Njegov lastni blagor, telesni ali moralni, ni zadostno opravičilo.”<sup>6</sup>

S svobodo se razume, da se drugi ne vtikajo vame. Z drugimi se predvsem misli na državno oblast. Zgodovina svobode postane tako zgodovina odpora, zgodovina omejevanja državne oblasti. Večje ko je to področje nevmešavanja (države, pa tudi soljudi, zlasti tih moralne večine), večja je moja svoboda. A tak pojem svobode je razmeroma nov.

“Želja po tem, da se ne bi nihče vtikal vate, da bi bil prepriščen sebi, je bila vedno znak visoke civilizirnosti, pri posameznikih in pri skupnosti. Sam občutek zasebnosti, prostor osebnih odnosov kot nečesa samoumevnvo svetega, izhaja iz pojmovanja svobode, ki navzlic vsem verskim koreninam v svoji

razviti oblik ni mnogo starejše od renesanse ali reformacije.” (Berlin 1992, 76)

K temu konceptu svobode od vmešavanja, ki posameznikom omogoča njihove “eksperimente v življenju” (Mill) brez posega države, dokler z njimi ne škodujejo drugim, pa je treba dodati koncept pozitivne svobode, ki trdi, da negativna svoboda ne zadošča, saj “skala in kamen ne postaneta svobodna, če ju pustimo pri miru”. Pri pozitivni svobodi je samo vprašanje, kaj je bistvo svobode, zastavljeno drugače. Če se pri negativni svobodi sprašujem: Kaj smem početi?, se pri pozitivni: Kdo mi vlada, kdo mi zapoveduje, kaj smem početi in česa ne?

“Pozitivni” pomen besede ‘svoboda’ izhaja iz posameznikove želje, da bi bil sam svoj gospodar. Želim si, da bi bilo moje življenje in moje odločitve odvisne od mene, ne pa od kakršnih koli zunanjih sil. Želim biti instrument svojih lastnih dejanj, ne pa instrument dejanj volje drugih. Želim biti subjekt, ne objekt. (...) Hočem biti dejaven – tisti, ki odloča, ne pa namesto kogar odločajo, tisti, ki se sam usmerja, ne pa nekdo, na kogar deluje zumanja narava ali drugi ljudje. (...) Svoboda, ki je v tem, da sem svoj lastni gospodar, in svoboda, ki je v tem, da mi drugi ljudje ne preprečujejo izbirati tako, kot izbiram, se na površini morda zdita kot dva logično ne dosti oddaljena pojma – videti sta kot zgolj trdlini in nikalni način, kako izreci eno in isto stvar. Vendar pa sta se ‘pozitivni’ in ‘negativni’ pojem svobode zgodovinsko razvijala v različnih smereh, ne vselej z logično spodobnimi koraki, dokler nista končno zašla v neposreden medsebojni konflikt.” (Berlin 1992, 77–78)

Zakaj spor med obema pojmovanjema svobode, če pa se zdita tako sorodna? Zato, ker je mogoče včasih tisto, kar bi si ljudje morali želeti, tisto, kar bi zanje moralo biti cilj, pa ni, v imenu pozitivne svobode vsiljevati ljudem. Ker bolje kot oni sami vemo, kaj oni potrebujejo. V imenu pozitivne

<sup>5</sup> Isaiah Berlin: “Dva koncepta svobode”, v: Rizman, R.: *Zbornik sodobni liberalizem*, Krt, Ljubljana 1992, str. 69–70.

<sup>6</sup> John Stuart Mill: *O svobodi*, Krt, Ljubljana 1994, str. 44.

svobode lahko tako utemeljimo kratenje negativne svobode. In vedno bolj despotsko in zatiralno oblast, ki skrbi za pozitivno svobodo ljudi. Seveda pa gre lahko razmislek tudi v drugo smer: kaj mi pomaga prostost od zunanje prisile, če pa živim bedno življenje in si iz te bede ne morem pomagati. Kaj mi pomaga svobodna izbira, če pa je tisto, med čimer izbiram, strašno omejeno, in če nimam sredstev, da bi uresničil izbire, ki bi jih naredil. Če imata dva popolno svobodo izbire, pa ima prvi na razpolago več alternativ, med katerimi lahko izbira, je prvi bolj svoboden. Če je izbira zelo omejena, sploh ni izbira. V najboljšem ji lahko rečemo izsililjena izbira in je podobna tisti, ki jo imamo, ko nam ropar zagrozi: "Denar ali življenje!" Vendar je slabo boljše kot še slabše. Na to opozarja Claude Levi – Strauss v "Razmišljanjih o svobodi", ko govorji o relativni naravi svobode:

"Ljudem, ki nimajo ničesar, se utegne prehod v režim s prisilnim delom, z racionalizirano prehrano in z dirigiranim mišljenjem celo zdeti nekakšna osvoboditev; to bi bilo namreč ranje zgodovinsko sredstvo, da bi dosegli plačano delo, da bi jedli, kadar so lačni, in da bi odprli svoje intelektualno obzorje za probleme, ki so pri njih enaki kakor pri drugih ljudeh."<sup>7</sup>

Svoboda v skupnosti vselej zahteva sprejetje nekaterih omejitev. Oblast po prepričanju kontraktualistov nastane prav s pogodbo, s katero se odpovemo nekaterim svojim pravicam. Nekaj svobode je treba žrtvovati, a spet ne preveč. S konceptom človekovih pravic se poskuša zajeti prav tisto, kar je treba ohraniti ne glede na to, za kakšno družbo gre. In ne glede na to, ali bi se bil sam temu celo pripravljen odpovedati. Človekove pravice so neodtujljive, zato jih niti z lastnim privoljenjem ne morem prenesti na drugega.

Z eksistencializmom svoboda postane bistveno

določilo subjekta. Ko se vprašam, kdo sem, je bistven element odgovora, ali sem svoboden. Še več, z eksistencializmom, posebno v Sartrovem različici, subjekt sam postane svoboda, svoboda je njegovo bistvo.<sup>8</sup>

"V vsakem človeku obstaja globoka potreba po svobodi. Toda svoboda ni samo cilj, proti kateremu stremim in ki se mi neprestano iznika v prihodnosti, ampak tudi izkušnja, ki obstaja. To, mislim, je osrednje. Na prvi pogled se to zdi nasprotuje. Kako se lahko človek, ki se vzpenja v najbolj nemogočih razmerah, ki bedi na bivakih, šklepeti v mrazu, beži pred plazovi in se dneve, celo tedne dolgo muči z 'osvajanjem nekoristnega sveta', počuti svobodnega? Saj ga vse to pritiska in določa ter mu ne pusti, da bi odnehal. Sredi stene ni mogoče reči: jaz se ne grem več, in izstopiti na prvi postaji kakor iz avtobusa. Treba je iti do konca, četudi nazaj navzdol. Kakšna svoboda je to?"

Tako razmišlja Iztok Osojnik v krajšem zapisu z naslovom "Končno svoboden" v reviji *Slovenski alpinizem*. In da odgovor: ko vstopim v steno, ostane dolina za mano. Pa ne le tisti svet, vse misli, ki sem jih prinesel iz doline, padejo z mene kot oklep. Na vse pozabim. Zlijem se s steno. Tu imam občutek, v tej enosti, prost refleksije, da sem doma. Čista esenca življenja, zamaknjen in prazen kristal. Brez besed. "Daleč onkraj svobode in ujetosti, v popolnem zdaj." V zborniku *Oko duba* Harding razvija svoje himalajske izkušnje v podobno smer. Članek ima pomenljiv naslov "Kako je, če nimaš glave":

"Polotil se me je nenavaden mir, čudna živahnna mlahavost ali otrplost. Razum in domišljija ter ves notranji klepet so zamrli. Še besede so me pustile na cedilu. Preteklost in prihodnost sta odpadli. Pozabil sem, kdo in kaj sem, svoje ime, človeškost, živalskost, vse, kar sem imenoval svoje. Bilo je, kot

<sup>7</sup> Claude Levi-Strauss: *Oddaljeni pogled*, SH, Ljubljana 1985, str. 340.

<sup>8</sup> Seveda tu na veliko poenostavljamo in izbiramo samo nekatere avtorje. Pri Heideggeru tako svoboda seveda ni lastnost subjekta, temveč je subjekt zgoj v nekem razmerju do nje: "Človek ne 'poseduje' svobode kot lastnost, temveč volja kvečjemu obratno: svoboda, ek-sistentna, razkrivajoča tu-bit poseduje človeka, in to tako izvirno, da edino ona zagotavlja človeštvu razmerje do bivajočega kot takega v celoti, ki še u temeljuje in odlikuje vsako zgodovino. (...) Svoboda, razumljena kot dopuščanje bivajočemu biti, splohujec in dopolnjuje bistvo resnice v smislu razkritosti bivajočega." Martin Heidegger: "O bistvu resnice", *Izbrane razprave*, CZ, Ljubljana 1967, str. 163.

da bi se tisti hip rodil, popolnoma nov, brez misli, deviško čist vseh spominov. Obstajal je le Sedaj, ta sedanji trenutek in kar se je jasno pojavilo v njem.”<sup>9</sup>

Svoboda subjekta je stanje brez misli, izpraznjenoosti duha, zenovska praznina. Ni samo svoboda od misli, ko to stanje dosežemo, se izkaže, da je ta osvobojenost od misli v resnici pozitivna, je pripravljenost, odprtost za vse drugo. Bistveno je, da postane svoboda specifična svoboda. Ni absolutna neomejenost, temveč sprememba perspektive, ki omogoča drug pogled na znanoto. Svoboden sem, ko sam sebe ne omejujem več. Svoboda ni dana, je eksistencialna izkušnja. Tako se ta izkušnja približuje stočnemu modrecu, ki se ne zmeni za zunanje okoliščine nemirne dobe, temveč se umakne v notranjost duha in zatrdi: “Modrec je svoboden, četudi je v okovih.”

Prednost tega pogleda je, da svoboda ni neposredno povezana s prostostjo od omejitve niti ne z neko neposredno srečo. Po Frithjofu Bergmannu je namreč prav to problem številnih pojmovanj svobode:

“Naša kultura ima shizofren pogled na svobodo. Za prvo šolo mišljenja ima status aksioma, da je svoboda čudovita; svoboda loči ljudi od živali in jih dviga nad naravo. Svoboda mu da enkrat in z ničimer primerljiv položaj, ki ga izgubi, če izgubi svobodo ... Ta tradicija je bolj ‘uradna’. Na svobodo gleda kot na izpolnjujočo, kot na naraven in očiten predmet hrepenenja vseh ljudi ... Vsi si prizadevajo za svobodo. Celo nacisti so razglašali, da se borijo zanjo.

Če bi morali izbrati moto za drugo tradicijo, bi

lahko izbrali frazo ‘beg pred svobodo’ ... Na izbiro imamo: sreča ali dostenjanstvo ... Eno ali drugo, ne pa obojega ... Iz tega zornega kota se zdi, da liberalizem vztraja pri nečem nemogočem, ko zahteva oboje in povezuje srečo s svobodo ..., tako da nam med obema ni treba izbirati. Presenetljivo je, da liberalizem to obravnava kot popolnoma očitno, kot da o tem nikoli nihče ni podvomil.”<sup>10</sup>

V naslednjem izboru smo nanizali vrsto pogledov na svobodo, ki so nam lahko v oporo pri premisleku o celovitosti pojma svobode. Skupaj nazorno razkrivajo, da filozofskih pojmov ne gre preprosto definirati, temveč jih je treba najprej problematizirati.<sup>11</sup> In to je tudi eden najpomembnejših korakov pri ugodu v filozofsko mišljenje.

<sup>9</sup> D. E. Harding: “Kako je, če nimaš glave”, Hofstadter, D, Dennet, D: *Oko duha*, MK, Ljubljana 1990, str. 32.

<sup>10</sup> Frithjof Bergman: *On Being Free*, navedeno po Robert Solomon: *The Big Questions*, HBJ, New York 1990, str. 187.

<sup>11</sup> Ker pa je pri tem koristno poznati njihovo zgodovino, dodajam še tole. Grški *eleutheros* pomeni svoboden, torej ne sužen. Reče se lahko *tudi eleutheros apo*, svoboden od bolečine in podobnega. Skupnost je svobodna, ko je avtonomna. A beseda poleg pravnega statusa dobije še nравnega: *eleutheros* je tisti, ki ima etične kvalitete, ki bi jih po mišljenju Grkov svobodni človek moral imeti. V rabi je tudi *eleutherios*, ki se uporablja le v etičnem pomenu. Latinska *liber* in *liberalis* se obnašata podobno: *liber* je svobodnik, torej ne sužen, pa tudi nevezan, vedenje pa je *liberalis*, če je takoj, kot se za svobodnega moža spodobi. (Opiram se na študijo C. S. Lewis: *Studies in Words*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.) Marko Snoj pa etimologijo svobode izvaja iz praslovenske svobode, ki naj bi prvotno pomenila ‘pripadanje samemu sebi’, sama pa naj bi se razvila iz indoevropske besede \*suo–pot–, ki naj bi pomenila ‘takšen, ki je svoj gospod’.

## **Aristotel**

# **Hotena in nehotena dejanja**

*O vrlini torej labko govorimo pri strasteh in pri dejanjih.*

Če pa zaslubi hvalo in grajo le to, kar je hoteno, medtem ko je nehoteno deležno odpuščanja ali včasih celo usmiljenja, je nujno, da znanstvenik, ki razpravlja o vrlini, razmeji pojma "hotenost" in "nehotenost": koristno pa je to tudi za avtorja zakonov, ki določajo časti in kazni.

Nehoteno je to, kar se stori prisilno ali iz nevednosti. Prisilno je to, kar ima svoje počelo izven nas, in sicer tako, da delujejoča oziroma trpeča oseba nanj ne more vplivati, kot npr. če koga odnese vihar ali če ga odpeljejo ljudje, ki ga imajo v oblasti.

Če pa je nekaj storjeno iz strahu pred večjim zlom ali za dosega nekega plemenitega namena, če npr. ukaže nekomu storiti kaj grdega tiran, ki ima v oblasti njegove starše in otroke, in bi bili le-ti, če to stori, rešeni, v nasprotnem primeru pa usmrčeni, tedaj nastane vprašanje, ali je to storjeno nehote ali hote. Nekaj podobnega se dogaja tudi, kadar v viharju mečejo tovor čez ladijski krov. Jasno je, da svojega imetja nihče ne bi odmetaval hote; da pa bi rešil življenje sebi in svojim sopotnikom, stori to vsak, kdor je pri zdravi pameti.

Takšna dejanja so mešana, vendar so bolj podobna hotenim. Kajti takrat, ko to delamo, se svobodno odločamo, le smoter je odvisen od zunanjih okoliščin. O "hotenosti" in "nehotenosti" govorimo glede na časovne okoliščine dejanja. Človek dela hote: že samo počelo gibanja telesnih udov je odvisno od človeka samega. Če pa je od njega odvisno počelo, je prav tako odvisna tudi odločitev, da nekaj stori ali ne stori. Takšna dejanja so torej hotena, vendar hkrati tudi nehotena, saj si nihče ne-bi sam od sebe izbral kaj takega.

Včasih so ljudje za takšna dejanja deležni celo hvale, če trpijo sramoto in bolečino, da bi dosegli nekaj velikega in plemenitega. V nasprotnem

primeru pa zaslubijo grajo: kajti trpeti sramoto brez kakega plemenitega ali vsaj zmernegam namena, ni vredno človeka. Za nekatera dejanja pa ni hvale, pač pa odpuščanje, če kdo stori nekaj, česar sicer ne bi smel, a presega človeške moči in tega nihče ne bi mogel prenesti.

Nekatera dejanja pa so takšna, da jih tudi pod najhujšo silo ne smemo storiti, ampak je bolje v najstrašnejših mukah umreti. Smešno je npr., kako Evripid utemeljuje, da je bil Alkmajon prisiljen ubiti svojo mater.

Včasih je težko presoditi, za kaj se je treba odločiti in do katere merc je treba nekaj pretrpeti zaradi nečesa drugega; še težje pa je vztrajati v svoji odločitvi. Kajti večinoma je tisto, kar nas čaka, boleče, to, k čemur smo prisiljeni, pa sramotno. Zato smo v takšnih primerih deležni hvale ali graje glede na to, ali se pritisku uklonimo ali ne.

In kakšna dejanja lahko označimo kot prisilna? Ali lahko rečemo, da na splošno tista, katerih vzrok je izven nas in mi nanj ne moremo vplivati? Dejanja, ki so sama po sebi nehotena, toda za katera se v določenem trenutku iz določenih razlogov odločimo in katerih počelo je v nas, so sama po sebi sicer nehotena, toda glede na ta trenutek in te nagibe so hotena. Takšna dejanja so seveda bolj podobna hotenim. Kajti dejanja sestoje iz konkretnih posameznosti, te pa so hotene. Kaj je treba zaradi česa izbrati, ni lahko določiti na splošno. V konkretnih posameznostih je namreč nešteto različnih odtenkov.

Če pa kdo trdi, da izvajata ugodje in lepotu nad nami nasilje (kot da sta to dva nasilna vzroka izven nas), potem je zanj sploh vse prisilno; saj iz teh dveh nagibov vsi vse delamo. Ljudje, ki delajo prisilno in nehote, ob svojem delu trpijo, drugi, ki delajo za dosega nekega ugodja ali nekega plemenitega smotra, ob tem uživajo. Naravnost smešno je, če kdo dolži zunanje okoliščine, ne pa samega sebe, da se je pustil ujeti zunanjim vabam, ali če kdo navaja vzrok plemenitih dejanj samega sebe, za vzrok sramotnih dejanj pa zapeljivo moč naslade.

Kot prisilno lahko potem takem označimo to, kar ima svoje počelo izven nas in na kar prisiljena

oseba ne more vplivati.

Vse, kar je storjeno iz nevednosti, ni hoteno; vendar lahko štejemo kot nehoteno samo to, čemur sledita bolečina in obžalovanje. Kdor namreč nekaj stori iz nevednosti, pa ob svojem dejanju ne čuti nobene bolečine, tega sicer ni storil hote, ker se pač ni zavedal, kaj počenja, vendar tega tudi ni storil nehote, ker ni čutil nobene bolečine. Torej: kdor dela iz nevednosti, dela nehote, če svoje dejanje obžaluje; če pa ne čuti obžalovanja, označimo njegovo dejanje – v nasprotju s prejšnjim – kot “ne hoteno” (ker se od prvega razlikuje, naj ima tudi posebno oznako).

“Delati iz nevednosti” ali “delati v nevednosti” sta dva različna pojma. Kdor dela v pijanosti ali v jezi, ne dela iz nevednosti, ampak iz navedenih vzrokov (tj. iz pijanosti oz. jeze), vendar se tega ne zaveda, ampak dela nevede.

Kajpak noben slab človek ne ve, kaj mora storiti in kaj opustiti, in ravno zaradi te pomanjkljivosti postanejo ljudje nepošteni in sploh izprijeni. Izraza “nehoteno” ne moremo rabiti, če kdo ne ve, kaj je zanj koristno. Kajti nevednost v odločjanju ni vzrok nehotenosti, ampak vzrok slabosti, in sicer ne nevednost o splošnem (zaradi te so ljudje grajani), ampak nevednost o konkretnih posameznostih, tj. o okoliščinah in nagibih dejanja. Samo od tega dvojegega je odvisno usmiljenje in odpuščanje, kajti le kdor teh okoliščin ne pozna, dela nehote.

Zato morda ne bo odveč opredeliti te okoliščine, kakšne so in koliko jih je, se pravi, ugotoviti, kdo dela, kaj dela, komu ali čemu je njegova dejavnost namenjena, s čim dela (npr. s kakšnim orodjem), iz kakšnih nagibov (npr. da bi si rešil življenje) in na kakšen način (npr. počasi ali naglo).

Nemogoče je, da bi kdo ne poznal prav nobene od teh okoliščin, razen če je omejen. Jasno je, da vsakdo pozna vsaj osebo, ki dela – kako bi ne poznal samega sebe? Pač pa je mogoče, da kdo ne ve, kaj dela; tako npr. lahko komu v pogovoru uide nepremišljena beseda, ki ne bi smela biti izgovorjena – pomislimo na Ajshila in misterije! Lahko da kdo hoče nekaj samo pokazati, pa se mu orože sproži (npr. katapult). Lahko si kdo domišlja, da vidi

sovražnika – pa je to v resnici lastni sin (npr. Merope), ali da ima ostro kopje zaščitni glavič, ali da je težak kamen lahki plovec. Lahko kdo komu napija pičačo, da bi ga ozdravil – pa povzroči njegovo smrt. Lahko da hoče kdo komu pokazati borbene prijeme, kot rokoborci, pa ga že pri tem hudo poškoduje.

Nevednost se lahko nanaša na vse te okoliščine, v katerih je dejanje storjeno; zato lahko rečemo, da dela nehote vsak, kdor teh okoliščin ne pozna, zlasti če ne pozna dveh najpomembnejših, to pa sta smoter in nagib, zaradi katerih je dejanje storjeno. Vendar lahko rečemo, da je dejanje, storjeno iz takšne nevednosti, nehoteno le, če ga spremljata bolečina in obžalovanje.

Če je “nehoteno” to, kar je storjeno prisilno in iz nevednosti, tedaj lahko sklepamo, da je “hoteno” to, kar ima svoje počelo v sami delujuči osebi, pri čemer mora le-ta poznati tudi vse posamezne okoliščine, ki dejanje spremljajo. Verjetno tudi ni pravilna oznaka, da je “nehoteno” to, kar se stori iz jeze ali iz poželenja. Dokaz. Prvič, v tem primeru ne bi moglo nobeno drugo živo bitje – niti otroci – storiti nič hotenega. Drugič: ali v poželenju in v jezi sploh ne delamo ničesar hote – ali pa delamo hote samo plemenita dejanja, grda dejanja pa nehote? Ali ni takšna domneva smešna, ko pa je delujuča oseba v obeh primerih ista? Poleg tega bi bilo nesmiselno trdit, da so dejanja, h katerim mora biti usmerjeno naše teženje, nehotena. Saj je nujno, da se nad enim stvarmi jezimo in da si drugih (npr. znanja in zdravja) želimo. Dalje: zdi se, da so nehotena dejanja boleča, dejanja, ki si jih želimo, pa prijetna. In navsezadnje: kakšna naj bi bila razlika, če neko napako zagrešimo premišljeno ali pa v jezo? Obojega se je treba izogibati. Vendar se zdi, da nepremišljene strasti niso nič manj človeške (kot premišljene); prav tako so človeška tudi dejanja, ki izvirajo iz jeze in poželenj. Bilo bi zares nesmiselno vse to označevati kot “nehoteno”.

Aristotel, *Nikomahova etika*, SM, Ljubljana 1991, str. 95–100. Prevedel Kajetan Gantar.

**John Locke**

## **Zakon in svoboda**

4. Da bi pravilno razumeli politično oblast in jo izpeljali iz njenega izvora, moramo premisliti, v kakšnem stanju so vsi ljudje naravno; to je stanje popolne svobode pri odločanju o svojih dejanjih in razpolaganju s svojo lastnino in lastno osebo, kot se jim zdi primerno, v mejah zakona Narave, ne da bi vprašali za dovoljenje ali bili odvisni od volje kakega drugega človeka.

Stanje enakosti, v katerem je vsa moč in jurisdikcija recipročna, nobeden nima več od drugega, in nič ni bolj očitno, kot da bi morala biti bitja iste vrste in stopnje, rojena za enake prednosti Narave in za rabo enakih sposobnosti, enaka med seboj, brez podrejenosti ali pokornosti, razen če gospod in gospodar njih vseh z očitno deklaracijo svoje volje ni postavil enega nad drugega ter mu z očitnim in jasnim imenovanjem podelil nedvomne pravice do gospodstva in suverenosti.

6. Toda čeprav je to stanje svobode, ni stanje samo-volje; čeprav ima človek v naravnem stanju nenadzorovano svobodo, da razpolaga z lastno osebo in lastnino, nima pravice uničiti samega sebe niti nobenega bitja v svoji lasti, razen če kaka plenitejša raba kot zgolj ohranitev lastnine kliče po tem. Naravno stanje ima zakon Narave, ki mu vlada – ta vsakogar zavezuje – in razum, ki je ta zakon, uči vse človeštvo, če se to nanj le obrne po nasvet, da ker so vsi enaki in neodvisni, nihče ne sme škoditi drugemu v njegovem življenju, zdravju, svobodi ali lastnini ...

57. ... Kajti nihče ni podložen zakonu, s katerim ni seznanjen; in ta zakon, ki ga lahko razglaša oziroma naredi znanega samo razum, za tistega, ki še ni prišel do rabe razuma, ne moremo reči, da velja.  
(...) Kajti zakon, po svojem pravem pojmu, ni toliko omejitev kot usmerjanje svobodnega in inteligentnega dejavnika v njegov lastni interes in ne predpisuje nič drugega, kot je v splošno dobro tistih, ki so pod zakonom. Če bi bili lahko srečnejši brez zakona, bi kot neuporabna zadeva sam izginil; in ne zaslubi imena omejitve tisto, kar nas ograjuje

le od močvirja in prepada. Tako da ne glede na to, kako se zakon lahko zmoti, njegov cilj ni odprava ali omejitev, temveč ohranjanje in širjenje svobode. Kajti v državah ustvarjenih bitij, sposobnih za zakon, v katerih ni zakona, ni svobode. Svoboda namreč pomeni biti svoboden od omejitev in nasilja drugih, to pa ni mogoče tam, kjer ni zakona. Svoboda ni, kot nam pravijo: 'svoboda vsakega človeka, da naredi, kar ga je volja' – kajti kdo je lahko svoboden, če lahko kaprica vsakega drugega človeka zagospodari nad njim? Pač pa je svoboda, da po svoji volji razpolaga in odloča o sebi, svojih dejanjih, posestvu in vsej svoji lastnini v okviru tistega, kar je dovoljeno z zakoni, ki jim je podložen, in da pri tem ni odvisen od arbitrarne volje drugega, temveč svobodno sledi svoji lastni.

**Prevedel Marjan Šimenc**

John Locke: *Two Treatises of Government*, Everyman's Library, London 1990, str. 118–120, 143.

**David Hume**

## **Metafizični spor o vprašanju svobode in nujnosti**

Pogosto sem razmišljal, zakaj neki se vse človeštvo tako brani nauka o nujnosti tudi z besedami, ko pa ga v celotni praksi in razmišljanju brez obotavljanja priznava, in zakaj so se ljudje v vseh časih bolj na-gibali k nasprotnemu mnenju. Stvar po mojem lahko razložimo takole: če preiskujemo telesna delovanja in nastajanje učinkov iz njihovih vzrokov, bomo odkrili, da nas vodijo vse naše sposobnosti pri spoznavanju tega odnosa samo do revnega zapažanja, po katerem so posamezni predmeti *stalno združeni*, in da vodi duha *prehajanje, ki ga je utrdila navada*, k temu, da na podlagi nastanka enega veruje v nastanek drugega. Čeprav je ta sklep, ki zadeva človeško nevednost, plod najstrožjega raziskovanja tega predmeta, ljudje še vedno čutijo mogočno nagnjenje k verovanju, da so prodrli dlje v sile narave in da zaznavajo nekaj podobnega, kot je nujna zveza med vzrokom in učinkom. Ko pa svoje razmišljanje usmerijo na delovanje lastnega duha in ne *čutijo* zveze med motivom in dejanjem, se nagibajo k domnevi, da so med učinki razlike, ki so plod materialne sile in tiste moči, ki izhaja iz misli in uma. Ko pa se prepričamo, da ne vemo o vzročnosti katerekoli vrste nič drugega razen tega, da gre tu za *stalno povezanost* predmetov in za duhovno sklepanje z enega na drugega, ki ga izpeljemo iz tega, in ko odkrijemo, da sta ti dve okoliščini pri dejanjih volje splošno priznani, bomo nemara laže prišli do odkritja, da je vsem vzrokom skupna ista nujnost. In čeprav to razmišljanje nasprotuje sistemom mnogih filozofov, ker pripisuje nujnost določitvam volje, bomo z razmišljanjem odkrili, da se filozofi samo z besedo ne pa tudi z dejanskim mišljenjem ne strinjajo s tem. Nujnosti v skladu s smislom, ki ga dajemo besedi tu, ni še nikoli nihče zavrnil, in je ne bo po mojem zavrnil nikoli noben filozof. Edino, kar bodo morebiti filozofi ugotovili, je, da lahko

duh zazna v delovanjih materije kakšno nadaljnjo zvezo med vzrokom in učinkom, in to takšno, ki je hotena dejanja umnih bitij ne pozna. Ali je to res ali ne, lahko pokaže samo raziskovanje, dolžnost teh filozofov pa je, da svojo trditev upravičijo tako, da to nujnost definirajo ali opišejo in nam jo pokažejo v delovanjih materialnih vzrokov.

Zares se zdi, da načenjajo ljudje vprašanja svobode in nujnosti na napačnem koncu, ker začno z raziskovanjem duševnih sposobnosti, vplivov razuma in delovanj volje. Naj najprej razpravljajo o preprostjem vprašanju, namreč o delovanju telesa in srove nerazumne materije, in preizkušajo, ali si lahko pridobije kakšno drugačno predstavo vzročnosti in nujnosti razen one, ki nastane na podlagi stalne zveze predmetov in kasnejšega duhovnega izpeljevanja enega in drugega. Če te okoliščine dejansko tvorijo celoto nujnosti, ki jo zaznavamo v materiji, in če tudi splošno priznavamo, da delujejo te okoliščine v duhovnih delovanjih, potem je razprave konec, ali pa moramo vsaj priznati, da je njen nadaljevanje samo besednega značaja. Toda dokler bomo prenagljeno domnevali, da imamo neko nadaljnjo predstavo nujnosti in vzročnosti ob delovanju zunanjih teles, hkrati pa ne bomo mogli odkriti nič takšnega pri hotenih dejanjih duha, potem vse dotej, dokler bomo zagovarjali tako zmotno predpostavko, ni nobene možnosti, da bi vprašanje rešili. Edina metoda, kako razkriti prevaro, je ta, da se dvignemo više in preizkusimo tisto ozko področje znanosti, ki se nanaša na materialne vzroke in se prepričamo, da je vse, kar vemo o njih, stalna zveza in prej omenjeno sklepanje. Morebiti se nam bo zdele težko ugotoviti ozke meje človeškega razuma, vendar pa kasneje, ko bomo začeli ta nauk nanašati na dejanja volje, ne bo nobenih težav več. Zakaj očitno je, da so ta dejanja praviloma povezana z motivi, okoliščinami in značaji, in ker vedno sklepamo z enega na drugo, moramo to nujnost priznati tudi z besedami, če smo jo priznali v vseh razmišljajih o našem življenju in pri vsakem koraku našega vedenja in obnašanja?

Toda nadaljujmo s tem spravnim načrtom glede vprašanja svobode in nujnosti, ki je najbolj sporen

problem najbolj sporne znanosti – metafizike. Ni treba dosti besed, da bi dokazali, kako se je že od nekdaj vse človeštvo strinjalo z naukom o svobodi in z naukom o nujnosti, in da je bil ves spor s tega vidika doslej zgolj besedne narave. Zakaj kaj pomeni svoboda, če jo nanašamo na dejanja volje? Prav gotovo ne trditev, po kateri bi bila dejanja tako malo povezana z motivi, nagnjenji in okoliščinami, da eno ne bi sledilo z neko stopnjo enakšnosti iz drugega, in dejanje ne bi omogočilo nobenega izpeljevanja, s katerim bi sklepali na obstoj drugega. Kajti to so jasna in priznana dejstva. Svoboda nam torej pomeni zgolj *moč delovanja in ne-delovanja v skladu z odločitvami volje*, tj. če se odločimo za počivanje, potem počivamo; če se odločimo za gibanje, lahko storimo tudi to. Na splošno priznamo, da ta hipotetična svoboda pripada vsakomur, če le ni uklenjen jetnik. Tu torej ni nobenega problema.

Kakorkoli lahko definiramo svobodo, moramo skrbno paziti na dve zahtevi; *prvič*, da bo definicija v skladu z jasnimi dejstvi in *drugič*, da bo skladna sama s seboj. Če opazujemo te okoliščine in se potrudimo, da bo naša definicija razumljiva, sem prepričan, da bo vse človeštvo o tej stvari enega mišljenja.

Splošno je priznano, da ima vse, kar je, za svoj obstoj svoj vzrok, in da je slučaj, če strogo raziščemo, bolj nikalnica in ne pomeni v naravi kake dejanske moči. Toda slišati je trditev, da so nekateri vzroki nujni, drugi pa ne. Tu je torej prednost definicije. Če bo kdo *definiral* vzrok, ne da bi pritegnil kot del definicije *nujno* zvezo z učinkom in razločno pokazal izvor predstave, ki ga izraža definicija, bom takoj opustil celoten spor. Če pa sprejmemmo našo razlagu te snovi, potem je takšna definicija povsem neizvedljiva. Če predmeti ne bi imeli pravilne medsebojne zveze, ne bi nikoli imeli najmanjšega pojma o vzroku in učinku; in ta redna zveza vodi k tistemu razumskemu izpeljevanju, ki je edina nam dojemljiva zveza. Kdorkoli poskuša definirati vzrok, ne da bi upošteval te okoliščine, bo moral ali uporabiti nerazumljive termine ali pa sinonim termina, ki ga skuša definirati. Če bi prej navedeno definicijo sprejeli, bi bila svoboda,

mišljena kot nasprotje nujnosti in ne nasilja, enaka naključju, ki pa mu na splošno odrekam obstoj.

David Hume: *Raziskovanje človeškega razuma*, SM, Ljubljana 1974, str.135–138. Prevedel Franc Jerman.

## **Baruch de Spinoza**

### **Svobodna nujnost**

*Iz pisma Ebrenfrieda Waltherja de Tschirnhausa  
B. de Spinozu (pismo LVII)*

Descartes pravi, da je svobodno tisto, česar ne prisiljuje noben vzrok. Vi pa pravite, da je svobodno tisto, česar ne sili k dejanju noben vzrok.

Strinjam se z vami, da nas pri vsakem dejanju k delovanju prisili neki vzrok in v tem smislu nimamo svobodne volje. Strinjam pa se tudi z Descartesom, da v nekaterih primerih (ki jih bom razložil nekoliko kasneje) nikakor nismo prisiljeni in torej imamo svobodno voljo. Razložil vam bom z zgledom.

Ločiti moramo med tremi vprašanji: 1. Ali imamo kakršnokoli absolutno moč nad zunanjimi stvarmi? Jaz jo zanikam. Ni, na primer, absolutno v moji moči napisati tole pismo, saj bi ga napisal že prej, če me ne bi od tega odvrnila moja odsotnost ali pa prisotnost mojih priateljev. 2. Ali imamo absolutno moč nad svojim telesom, ki se obrača tja, kamor ga je usmerila volja? Pravim vam, da je to res samo do neke mere, namreč če je naše telo zdravo. Če sem zdrav, se res lahko posvetim pisanku ali pa se mu ne posvetim. 3. Kaj pa, kadar lahko uporabim svoj razum – ali ga uporabljam zelo svobodno, se pravi absolutno? Na to zadnje vprašanje odgovarjam pritrtilno. *Kdo bi lahko rekel, razen proti pričanju lastne zavesti, da pri sebi ne morem preprečiti naslednje misli: bočem pisati ali nočem pisati?* Kar zadeva samo dejanje, je jasno, da imam moč bodisi pisati bodisi ne, saj dejanje dovoljujejo zunanj vzroki (tu se navezujem na drugo vprašanje). Strinjam se z vami, da me v tem trenutku nekateri vzroki silijo k pisanku: vi ste mi namreč pisali in me prosili, naj vam ob prvi priliki odgovorim. Ta prilika se mi pravkar ponuja in ne bi je rad izgubil. Strinjam pa se tudi z Descartesom, in to je dejstvo, o katerem priča zavest, da take

vrste vzroki niso obvezujoči in da se kljub naštetim vzrokom (to je, kot kaže, nemogoče zanikati) lahko vzdržim pisanka. Le kdo bi lahko dosegel stanje kreposti, če bi nas silile zunanje stvari? Po tej hipotezi ni slabega dejanja, ki ga ne bi mogli opravičiti. Toda, ali se ne dogaja, in to velikokrat, da nas zunanje okoliščine silijo h kaki določenosti, mi pa se s trdnim in stanovitim srcem upiram?

Da bi zgornje pravilo bolje pojasnil, bom rekel takole: oba, Descartes in vi, imata prav, če upoštevamo vaše gledanje. Če pa upoštevamo absolutno resnico, je pravilno samo Descartesovo mnenje. Kot ste namreč prepričani vi, je bistvo svobode, da z ničemer ni določena. Ker pa bistvo katere koli stvari obstaja v tistem, brez česar si je ne moremo niti zamisliti, si je mogoče jasno zamisliti svobodo, čeprav smo v svojih dejanjih do določene mere omejeni z zunanjimi vzroki in – povedano z drugimi besedami – čeprav vedno obstajajo zunanji vzroki, ki nas silijo, da dejanja izvedemo tako ali drugače, ne da bi imeli moč doseči ta učinek in ne da bi morali priznati prisilenost v naše dejanje.

*Iz pisma B. de Spinoza G. H. Schullerju (pismo LVIII, odgovor na prejšnje pismo)*

Svobodno imenujem tisto stvar, katere obstoj in delovanje izhaja iz same nujnosti njene narave, prisiljeno pa tisto, za katero druga stvar določa, da obstaja in deluje na določen način. Bog na primer obstaja svobodno in tudi nujno, ker obstaja samo zaradi nujnosti svoje narave. Prav tako Bog svobodno pozna samega sebe in vse stvari, ker iz nujnosti njegove narave izhaja, da pozna vse stvari. Kot lahko vidite, menim, da svoboda ne obstaja v svobodnem ukazu, temveč v svobodni nujnosti.

Preidiva na stvari, katerih obstoj in način, po katerem delujejo, določajo zunanji vzroki<sup>1</sup>. Da bo jasnejše in razumljivejše, si zamislimo zelo preprosto stvar: kamen sprejme od zunanjega vzroka, ki ga porine, določeno količino gibanja. Tudi ko sunek, ki izhaja iz tega vzroka, pojena, se kamen

<sup>1</sup> O povezavi končnih modusov glejte *Etika*, 1. knjiga, 28. pravilo.

še vedno nujno giblje. Njegovo vztrajanje v gibanju je prisila, ne zato, ker je nujna, temveč ker jo moramo definirati s sunkom, ki izhaja iz zunanjega vzroka. Kar drži za kamen, moramo prenesti na vsako posamezno stvar, ne glede na to, kako kompleksna se nam zdi in kako številne so lahko njene zmožnosti. Obstoj in delovanje vsake posamezne stvari sta namreč nujno določena z zunanjim vzrokom.

Zamislite si zdaj, če vam je do tega, da kamen, medtem ko se še vedno premika, misli in ve, da se trudi, kolikor zmore, da bi se gibal. Ta kamen se zaveda samo svojega truda in mu sploh ni vseeno, zato bo vsekakor mislil, da je svoboden in da v gibanju vztraja samo zato, ker tako sam hoče. Taka je tudi človeška svoboda. Vsi se hvalijo, da jo imajo, obstaja pa samo v tem, da se ljudje zavedajo svojih želja, ne pa vzrokov, ki jih določajo.<sup>2</sup> Otrok si zamišlja, da je svoboden, ko mu diši mleko, razdražen mladenič, ko se hoče maščevati, in bojaljivec, ko hoče pobegniti. Pijanček misli, da bo po svoji svobodni volji izblebel tisto, kar bi potem, ko se bo strenzil, raje zamolčal. Tako tudi blaznež, blebetač in kar jih je še iz takega testa, misljijo, da delujejo po svobodnem naročilu duše, in ne, da so prisiljeni. Ta predsodek je povsem naraven, ljudem prirojen in se ga ne znebjio zlahka. Vendar nam izkušnje več kot zadovoljivo kažejo, da je stvar, ki so je ljudje najmanj zmožni, obvladovanje lastnih želja. Čeprav vedo, da takrat, ko so razpeti med dve nasprotuječi si čustvi, vidijo najboljše in naredijo najslabše, še vedno misljijo, da so svobodni, zato ker obstajajo stvari, ki jim vzbujajo samo majhno željo, obvladajo pa jo lahko s pogostim spominjanjem na kako drugo stvar.

Če se ne motim, to dovolj razloži moje gledanje na svobodno nujnost in na prisilo, pa tudi na domnevno človekovo svobodo. Tako bom zlahka odgovoril ugovoru vašega prijatelja. Z Descartesom pravi, da je svoboden tisti, ki ga ne prisiljuje noben

zunanji vzrok. Če pod izrazom "biti prisiljen" razume "delovati proti lastni volji", se strinjam, da v nekatera dejanja nikakor nismo prisiljeni, in v tem smislu imamo svobodno voljo. Če pa pod izrazom "biti prisiljen k delovanju" razume, da delujemo zaradi nujnosti (kot sem to sam razložil), čeprav ne delujemo proti lastni volji, potem zanikam, da smo svobodni pri katerem koli dejanju.

Vaš prijatelj trdi, da lahko *svoj razum uporabljam zelo svobodno, se pravi absolutno*, in pri svoji trditvi zelo – morda celo preveč – samozavestno vztraja. Pravi: *kdo bi labko rekel, razen proti pričanju lastne zavesti, da pri sebi ne morem preprečiti naslednje misli: bočem pisati in nočem pisati.* Rad bi vedel, o kateri zavesti želi govoriti poleg tiste, ki sem jo v svojem primeru malo prej pripisal kamnu. Kar mene zadeva, zanikam, da lahko sam pri sebi z absolutno močjo preprečim misel *bočem pisati in nočem pisati*, če se nočem znajti v protislovju s svojo zavestjo, se pravi z razumom in izkušnjami, in če nočem vzdrževati predsodkov in nevednosti. Vendar se opiram na zavest vašega prijatelja, ki je brez dvoma občutil, da je imel v svojih sanjah moč misliti, da hoče pisati ali noče pisati: ko sanja, da noče pisati, nima moči sanjati, da hoče pisati, in ko sanja, da hoče pisati, nima moči sanjati, da noče pisati. Po mojem mnenju je tudi občutil, da duša ni vedno enako pripravljena misliti na neko stvar, temveč je, ker telo laže prikliče podobo neke stvari, tudi duša bolj pripravljena premišljevati to ali ono stvar.<sup>3</sup>

Ko med drugim pravi, da so ga vzroki, zaradi katerih zdaj piše, k temu navedli, niso pa ga prisili, noče povedati nič drugega (če na stvar pogledamo nepristransko), kot da so imeli vzroki (ki ga v drugem trenutku ne bi mogli spodbudit k pisanju, saj bi bili v nasprotu z drugim močnim čustvom) dovolj moči, da se je spravil k pisanju. To pomeni, da so ga vzroki, ki ga v drugem trenutku ne bi prisili, v nekem trenutku pripravili ne k temu, da

<sup>2</sup> Klasični ugovori Spinoze svobodni volji so razviti zlasti v *Etička*, 1. knjiga, 32. pravilo in 3. knjiga, opomba k 2. pravilu.

<sup>3</sup> Spinozov jezik tu lahko zavede. O podobah namreč govoriti, kot da bi bile materialne stvari. Da bi bolje razumeli ta razdelek in mu ne bi pripisovali idej, ki niso njegove, primerjajte z *Etička*, 2. knjiga, pravilo 16 in 17.

bi pisal proti svoji volji, temveč k temu, da je nujno imel željo po pisanju. Pravi še, da *ne bi mogel nibče doseči kreposti, če bi bili prisiljeni v kaj z zunanjimi vzroki*. Ne vem, kje je pobral, da bi lahko imeli odločnost in stanovitnost ne zaradi nujnosti naše usode, temveč po svobodni odločitvi.

Na koncu trdi, da bi *hipoteza nujnosti lahko opravičila vsako slabo dejanje*. Sam se sprašujem – le zakaj? Zlobnih ljudi se ni treba manj batiti, pa tudi manj pogubni niso, kadar so nujno zlobni.

### **Prevedla Meta Lab**

Spinoza: *Oevres IV*, Garnier – Flammarion, Paris 1966, str. 301–306.

**Jean Jacques Rousseau**

## **Prirodna in državljaška svoboda**

Človek se rodi svoboden, a vsepovsod je vkovan v verige. Za takšnega se ima gospodar drugih, ki sam ne mara biti večji suženj kot oni. Kako je prišlo do te sprememb? Ne vem. Kaj jo lahko napravi zakonito? Mislim, da na to vprašanje lahko odgovorim.

Če bi upošteval samo silo in iz nje izhajajoče posledice, bi dejal: "Dokler se je ljudstvo prisiljeno uklanjati in se uklanja dela prav; a brž ko jarem lahko strese z vratu in ga tudi strese, stori še bolje: če si namreč lasti svobodo z isto pravico, s katero so mu jo vzeli, si jo lahko mirne duše vzame nazaj, ali pa bi mu je sploh ne smeli vzeti." Družbeni ureditve je sveta pravica in na njej temelje vse ostale. Toda ta pravica nikakor ne izhaja iz prirode; osnovana je torej na dogovorih. Ugotoviti je treba, kakšni so ti dogovori. Preden pa se tega lotimo, naj dokažem, kar sem pravkar dejal.

### **O prvih družbah**

Od vseh družb je družina najstarejša in edina prirodna: pa še v tej družbi ostanejo otroci povezani z očetom le dotlej, dokler jim je potreben, da si ohranijo življenje. Brž ko ga ne potrebujejo več, naravna vez razpadne. Otroci, ki očetu niso več dolžni pokorščine, in oče, ki ni več dolžan skrbeti za otroke, se vsi enako vrnejo v prirodno neodvisnost. Če ostanejo skupaj še naprej, tega ne zahteva več priroda, pač pa je to prostovoljna odločitev; družino ohranja le še dogovor.

Ta splošna svoboda je posledica človeške narave. Njen prvi zakon je, ohraniti si življenje, in njena prva skrb, pobrigati se za samega sebe; brž ko pride človek k pameti in sam odloča, na kakšen način si bo ohranil življenje, postane edini gospodar samega sebe.

Družina je potem takem, če hočete, prvi vzorec političnih družb: vladar je oče in državljanji so njegovi

otroci; ker pa so se vsi rodili enaki in svobodni, so se odrekli svoji svobodi le zato, da bi jim to bilo v korist. Vsa razlika je v tem, da v družini poplača očetu vso skrb, ki jo je nudil otrokom, njegova ljubezen do njih; v državi pa to ljubezen, ki je vladar nima do svojega ljudstva, poplača užitek kaznovanja.

Grotius zanika, da bi bila vsaka človeška oblast ustanovljena v korist vladanim; v dokaz navaja suženjstvo. Njegov najobičajnejši način razmišljanja je, da pravico vsakokrat izvaja iz dejstev. Možna je bila tudi kakšna doslednejša metoda, nikakor pa ne ugodnejša za tirane.

Po Grotiusovem mnenju je treba torej dvomiti, ali pripada človeški rod stotini ljudi ali ta stotina ljudi človeškemu rodu: sam se, sodeč po vsej njegovi knjigi, nagiba k prvemu mnenju: tako misli tudi Hobbes. Tako sta torej človeški rod razdelila kakor živino na črede, vsaki čredi pa podelila pastirja, ki jo čuva zato, da jo bo požrl.

Kakor je pastir po svoji naravi nad čredo, tako so tudi vodniki ljudstev, njih vladarji, po svoji naravi nad ljudstvom. Filon nam sporoča, da je tako mislil že cesar Kaligula in iz tega kar imenitno zaključil, da so kralji bogovi, oziroma, da je ljudstvo živina.

Kaligulovo umovanje se ujema s Hobbesovim in Grotiusovim. Že pred vsemi tremi pa je dejal tudi Aristotel, da ljudje nikakor niso po prirodi enaki, marveč se eni rodijo za sužnje in drugi za gospodarje.

Aristotel je imel prav; le da je zamenjal vzrok in posledico. Vsak človek, rojen v suženjstvu, se roditi sužnja, o tem ni najmanjšega dvoma. Suženj zgubi v okovih vse, celo željo, da bi se jih rešil; sužnost ljubi, kakor so Odisejevi tovariši ljubili svojo preobrazbo v živali. Če imamo torej sužnje po prirodi, je to zato, ker smo nekdaj imeli sužnje proti prirodi. Sila je ustvarila prve sužnje, njihova strahopetnost jih je ohranila.

Nisem omenil kralja Adama niti cesarja Noeta, očeta treh velikih vladarjev, ki so si razdelili svet, kakor so bili storili že Saturnovi otroci, kí jih nekateri vidijo v onih treh. Upam, da bom žel splošno hvaležnost za svojo zmernost; ker namreč

neposredno izhajam iz enega teh vladarjev, morda celo iz najstarejše veje, bi se navsezadnje lahko izkazalo, ako bi zadivo preiskoval, da sem zakoniti kralj človeškega rodu. Naj že bo kakorkoli, ni mogoče zanikati, da je bil Adam suveren sveta ali Robinzon suveren svojega otoka, dokler je bil njegov edini prebivalec, najimenitnejše pa je v tem cesarstvu bilo, da je vladar trdno sedel na svojem prestolu in se mu ni bilo treba batiti ne uporov, ne vojsk in ne zarot.

## O pravici močnejšega

Najmočnejši ni nikoli dovolj močan, da bi lahko ostal vedno gospodar, če sile ne spremeni v pravico in pokorščine v dolžnost. Od tod pravica močnejšega; te pravice na videz nihče ne jemlje resno, v resnici pa se povzdiguje v načelo. Toda, ali nam bodo kdaj razložili ta izraz? Moč je fizična sila; ne morem pa ugotoviti, kakšen moralni nauk bi mogli povzeti iz njenih učinkov. Popustiti sili je dejanje, ki ga narekuje nujnost, ne volja; v najboljšem primeru gre pri tem za previdnost. Le zakaj naj bi to bila dolžnost?

Dopustimo za trenutek to tako imenovano pravico. Trdim, da bo iz tega nastala le nerazrešljiva kolobocija; kajti brž ko začne sila narekovati zakone, se z vzrokom spremeni tudi posledica: vsaka sila, ki je močnejša od prejšnje, zamenja njenou pravico.

Kakor hitro se lahko nekaznovano odrekaš pokorščini, lahko to delaš zakonito; in ker ima močnejši vedno prav, je treba samo urediti tako, da si močnejši. A kakšna pravica je to, ki ne velja več, kadar neha učinkovati sila? Če moraš ubogati zarači sile, ni treba ubogati iz dolžnosti; in kadar nisi več prisiljen ubogati, ti tudi ni več treba. Iz tega torej vidimo, da beseda pravica ničesar ne doda sili; v tej zvezi tudi prav nič ne pomeni.

Ubogajte oblast. Če to pomeni: uklonite se sili, je navodilo dobro, toda odveč; mirno trdim, da ga nikoli nihče ne bo prelomil. Vsaka oblast pride od Boga, priznam; toda tudi vsaka bolezen: ali to pomeni, da je prepovedano klicati zdravnika? Če me v gozdu presenetí ropar, mu nisem potem takem samo prisiljen izročiti denarnico; menda sem mu jo

tudi po vesti dolžan dati, čeprav bi mu jo lahko odnesel? Saj končno je pištola, ki mi jo moli, oblast.

Zedinimo se torej, da sila ne ustvari pravice in da se je vsakdo dolžan pokoriti le zakoniti oblasti. S tem pa se moje prvo vprašanje znova pojavi.

(...)

## **O nujnosti, da se vedno povrnemo k nekemu prvotnemu dogovoru**

Če bi tudi pristal na vse, kar sem doslej izpodbijal, bi zagovorniki despotstva ne bili prav nič na boljšem. Vedno bo velika razlika med ukazovanjem množici in vodenjem družbe. Če bi si tudi kdo zasužnjeval raztresene posameznike, drugega za drugim in ne glede na njihovo število, bi jaz v tem ne videl drugega kakor gospodarja in sužnje, nikakor pa ne ljudstva in vladarja; to bi bila, če hočete, skupina nikakor pa ne skupnost; tu ni ne javne lastnine ne političnega telesa. Tudi če si ta človek pokori pol sveta, bo še vedno le zasebnik; njegova korist, različna od koristi vseh drugih, bo vedno le zasebna korist. Ko bo umrl, se bo kraljestvo brez njega zdrobilo, ker ne bo z ničemer več povezano, kakor razпадe in se sesuje v kup pepela hrast, ki so ga zajeli plameni.

Ljudstvo, pravi Grotius, se lahko samo podari kralju. Po Grotiusovem mnenju je ljudstvo torej ljudstvo že prej, preden se mu podari. Dar sam je že državljsko dejanje; zanj je namreč potreben javen sklep. Preden pa začnemo preiskovati dejanje, s katerim si ljudstvo izbere kralja, bi bilo dobro preiskati dejanje, s katerim ljudstvo postane ljudstvo; kajti to dejanje, ki je nujno starejše od onega, je resnični temelj družbe.

Zares, če bi ne bilo poprejšnjega dogovora, od kod naj bi torej izvirala – razen v primeru, da so volitve soglasne – dolžnost manjšine, podrediti se odločitvi večine? In od kod naj bi jih imelo sto, ki bi hoteli gospodarja, pravico, govoriti v imenu tistih deset, ki ga ne marajo? Zakon večine glasov je že sam po sebi stvar dogovora in je zanj vsaj enkrat nujna soglasnost.

## **O družbenem dogovoru**

Menim, da so ljudje že v takem položaju, ko so ovire, ki preprečujejo ohranitev prirodnega stanja, močnejše in trdoživejše od sil, s katerimi si posameznik lahko pomaga, da bi še naprej obstajal v tem stanju. Torej se to prvobitno stanje ne more več obdržati; človeški rod bi propadel, če bi ne spremenil načina življenja.

Ker pa ljudje ne morejo ustvarjati novih sil, lahko pa združujejo in smotrno uporabljajo tiste, ki jih že imajo, jim za lastno ohranitev ne preostane druga možnost, kakor da z združitvijo ustvarijo skupek sil, ki lahko premaga odpor. Te sile mora sprožiti en sam vzgib in delovati morajo skladno.

Tak skupek sil lahko ustvari le sodelovanje mnogih; ker pa sta sila in svoboda prvi orodji človeka za njegov obstanek, kako ju uporabiti, da si ne bo škodil in da ne bo zanemaril skrbi, ki jo je dolžan samemu sebi? Če to težavo vskladim s svojim predmetom, bi jo izrazil takole:

“Treba je najti tako obliko združitve, da bo z vsemi skupnimi silami branila in varovala osebo in premoženje vsakega člena in v kateri se bo lahko vsakdo, združen z vsemi, vendorle podrejal le samemu sebi in ostal prav takoj svoboden kakor prej.” V tem je temeljni problem, za katerega nam daje rešitev družbena pogodba.

Določbe te pogodbne tako natanko odreja že narava tega dejanja, da bi jim najmanjša sprememba vzela vso vrednost in učinek; zato so te določbe, čeprav jih izrecno morda še nihče ni povedal, prav povsod enake, povsod tiho priznane in izvajane in sicer dotlej, dokler družbena pogodba ni kršena in si vsakdo spet privzame svoje pravtne pravice, si ponovno pridobi prirodno svobodo in se odreče dogovorni, zaradi katere se je bil odpovedal prejšnji.

Če te določbe pravilno razumemo, se nam skrčijo v eno: in sicer, da vsak član družbe izroči sebe in vse svoje pravice vsej skupnosti; če se namreč vsakdo izroči v celoti, so vsi v enakem položaju; če pa je položaj vseh enak, se nikomur ne splača, da bi ga slabšal drugim.

Ker je to razen tega izročitev brez pridržkov, je tako skupnost kar najbolj popolna in noben član ne more zahtevati ničesar: kajti če bi posameznikom ostale še kake pravice, ne bilo bi pa skupnega nadrejenega, ki bi razsojal v sporih med njimi in drugimi, bi kaj kmalu vsakdo – ker bi ostal v nekaterih stvareh sam svoj sodnik – hotel določati o vseh; prirodno stanje bi obstajalo še naprej in združitev bi nujno postala ali tiranska ali nesmiselna.

Končno pa se tisti, ki se izroči vsem, ne izroči nikomur; in ker v družbi ni člana, nad katerim bi si vsak ne pridobil istih pravic, katerim se je sam odrekel, si torej vsak pridobi prav toliko, kolikor je izgubil, obenem pa več moči, da si ohrani tisto, kar ima.

Če torej iz družbene pogodbe odstranimo, kar ni bistveno zanje, bomo ugotovili, da se je skrčila na naslednje: *“Vsak od nas pristopi s svojo osebo in vsemi svojimi silami pod vrhovno vodstvo obče volje; in na vsakega člana gledamo kot na nedeljiv del celote.”*

Ta združitev v trenutku spremeni samostojne osebnosti vseh posameznikov v moralno in kolektivno telo, ki je sestavljeni iz toliko udov, kolikor glasov ima celotna skupnost, skupnosti pa ta združitev podeli njen enotnost, njen skupni *jaz*, njen življenje in voljo. Ta javna oseba, ki se tako oblikuje iz zveze posameznikov, je svoje čase nosila ime *mesto*, danes se imenuje *republika* ali *politično telo*, ki ga njegovi udje imenujejo *država*, če je pasivno, *suveren*, če je aktivno, ali pa oblast v primeri z njemu enakimi. Njeni pripadniki se skupaj imenujejo *ljudstvo*, vsak zase pa *državljan*, kadar gledamo nanj kot na sodelujočega pri vrhovni oblasti, in *podanik*, če ga gledamo kot podrejenega državnim zakonom. Vendar te izraze pogosto zamenjujemo in uporabljamo enega namesto drugega; dovolj pa bo, če jih bomo razlikovali, kadar jih bomo uporabljali v ožjem pomenu.

## 0 suverenu

Iz navedenega vidimo, da pogodba o združitvi obsegata vzajemne obveznosti skupnosti in

posameznikov in da je vsak posameznik, ki se pogodi tako rekoč s samim seboj, na ta način dvakrat vezan: kot ud suverenega telesa ima obveznosti do posameznikov, kot ud države pa do suverena. Vendar tu ne moremo uveljaviti načela državljanskega prava, da nihče ni vezan na pogodbo, ki jo sklene s samim seboj; velika razlika je namreč, če se pogodiš sam s seboj ali s celoto, katere del si.

Pripomniti je treba še to, da skupni sklep, ki nalaga vsem podanikom obveznosti do suverena – zaradi dveh različnih odnosov, v katerih je vsak od njih – nasprotno ne more naložiti obveznosti suverenu do samega sebe in da je potem takem proti naravi političnega telesa, če si suveren naloži zakon, ki ga ne bi smel prekršiti. Ker ga lahko gledamo le v enem in istem odnosu, je torej v položaju zasebnika, ki se pogodi sam s seboj; iz tega vidimo, da ni in da tudi ne more biti nikakršnega temeljnega zakona, ki bi bil obvezen za vse ljudstvo; taka ni niti družbena pogodba. Kar pa ne pomeni, da bi to telo ne moglo prevzeti veljavnih obveznosti do nekoga drugega v stvareh, ki niso proti duhu te pogodbe; kajti z ozirom na zamejstvo je enostavno bitje, posameznik.

Toda politično telo ali suveren, ki mu daje življenje le svetost pogodbe, ne more nikoli, niti do koga drugega, prevzeti nobenih obveznosti, ki bi bile proti duhu te prve pogodbe, na primer odtujiti kak del samega sebe ali se podrediti drugemu suverenu. Izneveriti se pogodbi, ki mu je dala življenje, bi pomenilo, uničiti se; tisto pa, kar ne obstaja, ne more ničesar napraviti.

Brž ko se množica na tak način združi v eno telo, ni mogoče raniti nobenega njegovih udov, ne da bi bilo prizadeto vse telo, in tem manj raniti telo, ne da bi to čutili vsi udi. Tako torej dolžnost in korist prisilita v enaki meri obe pogodbni stranki, da si vzajemno pomagata; in isti ljudje se morajo potruditi, da združijo v tem dvojnem odnosu vse prednosti, ki so od njega odvisne.

Ker je suveren le skupnost posameznikov, ki ga sestavljajo, nima in tudi ne more imeti interesov, ki bi bili nasproti njihovim. Iz tega sledi, da podanikom ni treba nobenih jamstev s strani suverene oblasti,

ker ni mogoče, da bi telo hotelo škoditi vsem svojim udom; v nadaljevanju pa bomo videli, da ne more škoditi tudi nobenemu posebej. Suveren je že samo s tem, da obstaja, vedno to, kar mora biti.

Ne velja pa isto za odnos podanikov do suverena, kateremu bi kljub skupnim koristim nič ne zagotavljalo, da bodo izpolnjevali svoje obveznosti, če ne najde sredstev, da si njih zvestobo zagotovi.

Dejansko ima lahko vsak posameznik kot človek svojo lastno voljo, nasprotno ali različno od obče volje, ki jo ima kot državljan; njegova zasebna korist mu lahko govori popolnoma drugače kakor skupna korist; njegov samostojni in po naravi neodvisni obstoj mu lahko pokaže stvar, ki jo je dolžan storiti za skupnost, kot odvečno breme, s katerim bolj škodi sebi, če si ga naloži, kakor drugim, če si ga ne; in če gledamo v moralni osebi, ki jo predstavlja država, razumsko stvaritev, saj ni človek, bi torej hotel uživati pravice državljan, ne da bi izpolnjeval dolžnosti podanika; to pa je krivica, ki bi povzročila razpad političnega telesa, če bi se razraščala.

Da bi torej družbena pogodba ne bila prazna formalnost, vsebuje nepisano obveznost, ki edina lahko da moč ostalim, namreč, da bo vsakogar, ki bi se upiral podrejeni obči volji, k temu prisililo vse telo: to pa ne pomeni nič drugega, da se vsak državljan izroči domovini, je pogoj za njegovo varnost pred vsakršno osebno odvisnostjo, pogoj, ki je pogonska sila političnega stroja in ki edini daje zakonitost obveznostim državljan, saj bi bile brez njega nesmiselne, tiranske in prepuščene najhujšim zlorabam.

## O državljanskem stanju

Ta prehod iz naravnega stanja v državljansko stanje povzroči v človeku zelo pomembno spremembo, saj v njegovem ravnjanju zamenja nagon s pravičnostjo in podeli njegovim dejanjem moralnost, ki je prej niso imela. Šele tedaj, ko fizične nagone nadomesti glas dolžnosti, njegov pohlep pa pravičnost, šele tedaj človek, ki je dotlej videl le samega sebe, spozna, da mora ravnati po drugačnih načelih in vprašati pamet za nasvet,

preden posluša nagnjenja. V tem stanju se sicer odreče marsikateri prednosti, ki jo ima od narave, vendar je poplačan z mnogo večjimi prednostmi, uri in veča si svoje sposobnosti, spoznanja se mu širijo, čustva plemenitijo, vsa duša se mu povzdigne v toliki meri, da bi moral, če bi ga zlorabe tega novega stanja pogosto ne ponižale pod tistega, iz katerega je prišel, neprestano blagoslavljeni srečni trenutek, ki ga je iztrgal iz prejšnjega stanja ter iz neumne in omejene živali napravil razumno bitje in človeka.

Skrčimo vse to primerjanje na nekaj besed, ki jih ne bo težko pretehati: tisto, kar človek z družbeno pogodbo izgubi, sta njegova prirodna svoboda in neomejena pravica do vsega, kar ga mika in kar lahko doseže, to pa, kar pridobi, sta državljanska svoboda in lastnina nad vsem, kar ima. Da nam bo ta izravnava jasna, moramo natanko ločiti prirodno svobodo, ki jo omejujejo le posameznikove sposobnosti, od državljanske svobode, ki jo omejuje obča volja; in pa posest, ki je posledica sile ali pravice prvega prilaščevalca, od lastnine, ki lahko temelji le na določenem pravnem naslovu.

Lahko bi poleg že navedenega dodali k pridobitvam državljanskega stanja še moralno svobodo, ki edina lahko napravi človeka za gospodarja nad samim seboj; kajti slediti nagibom poželjivosti je suženjstvo, pokoriti se zakonom, ki si jih sam postavil, pa je svoboda. Toda o tem sem povedal že preveč in s filozofskim pomenom besede svoboda se tukaj ne ukvarjam.

J. J. Rousseau: *Družbena pogodba ali načela državnega prava*, CZ, Ljubljana 1960, str. 60–65, 71–81. Prevedel Maks Veselko ml.

## **Immanuel Kant**

### **Svoboda mišljenja**

Možje duhovnih zmožnosti in širokih prepričanj!

Spoštujem vaše talente in ljubim vaš človeški občutek. Toda ali ste tudi dobro preudarili, kaj delate in kam vodijo vaši napadi na um? Brez dvoma hočete, da se *svoboda mišljenja* ohrani neokrnjena; kajti brez nje bi bilo z vašimi lastnimi svobodnimi poleti genija kmalu konec. Videti hočemo, kaj utegne po naravnih potih nastati iz mišljenjske svobode, če prevlada tako postopanje, kakšnega se vi lotevate.

*Prvič* je v svobodi mišljenja zoperstavljenata *državna prisila*. Sicer pravimo: vrhovna oblast bi nam lahko vzela svobodo *govora in pisanja*, nikakor pa ne svobode *mišljenja*. Samo koliko in s kakšno pravilnostjo bi res *mislili*, ko bi ne mislili prav in skupnosti z drugimi, s katerimi si medsebojno sporočamo misli. Torej res lahko rečemo, da ljudem tista zunanja oblast, ki jim vzame svobodo, da svoje misli javno *sporočajo*, odvzame tudi svobodo *mišljenja*: edino dragocenost, ki nam ob vseh državljanjskih dolžnostih še preostane in s katero si še lahko pomagamo zoper vse zlo tega stanja.

*Družič* pojmuje svobodo mišljenja tudi tako, da ji je zoperstavljenata *prisila vesti*; kjer se državljanji v zadevah religije, brez vsake zunanje oblasti, postavijo za varuhe nad drugimi in znajo, namesto z argumentom, s predpisanimi verskimi besedili, ki jih spremlja tesnoben strah *pred nevarnostjo lastnega preiskovanja*, prek zgornjega vtisa na dušo, izgnati vsako umsko preizkušnjo.

*Tretjič* pa pomeni svoboda mišljenja tudi to, da se um ne podreja nobenim drugim zakonom, kot tem: *ki si jib sam postavi*; njeni nasproti pa je maksima zakonov proste uporabe uma (da bi s tem, kakor si domišlja genij, videli dlje, kot če nas omejujejo zakoni). Posledica tega je seveda ta: ako se um noče podvrači zakonom, ki si jih sam daje, se mora ukloniti pod jarmom zakonov, ki mu jih daje nekdo drug; kajti brez kakšnegakoli zakona ne more prav nič, celo največji nesmisel ne, dolgo uganjati svoje igre. Torej je neizogibna posledica

*razglašene* brezzakonitosti v mišljenju (t.j. osvoboditev od omejitve po umu) ta: da se svoboda mišljenja s tem naposled izgubi in lahkomiseln zaigra, v pravem smislu besede, ker za to niti približno ni kriva nesreča, ampak prava objestnost.

Stvar poteka približno takole: Najprej si *genij* v svojem drznem zanosu zelo ugaja, ker je odvrgel nit, s katero ga je um sicer vodil. Z ukazi brez ugovora in z velikimi pričakovanjimi kmalu očara tudi druge, in zdaj se zdi samemu sebi, kot da je sedel na tron, ki ga je počasni, okorni um tako slabo krasil; pri čemer pa on vendarle vseskozi govori jezik taistega. Privzeto maksimo neveljavnosti najvišjega zakonodajalnega uma imenujemo mi, preprosti ljudje *sanjaštvo*; oni ljubljenci dobrotljive narave pa *razsvetljenje*. Ker samo um lahko zapoveduje za slehernega veljavno, zdaj pa sledi vsak svojemu navduhu, mora priti med njimi samimi kaj kmalu do jezikovne zmede: zato morajo naposled izhajati iz notranjih navdihov s pomočjo pričevanj zunanjih potrjeni fakti, iz tradicij, ki so bile prvotno same izbrane, s časom pa *vsiljene* listine, z eno besedo popolno podvrženje uma pod fakte, t. j. *praznovanje*, ker se ga pač vsaj da v neki *zakoniti formi* in z njim ustaliti.

Ker pa človeški um vendarle še vedno stremi po svobodi: se mora, ko spone enkrat razbije, njegova prva uporaba dolgo odvajene svobode izrodit v napačno rabo in napačno odmerjeno zaupanje v neodvisnost njegove zmožnosti od vsake omejitve, v pregovaranje samodršta spekulativnega uma, ki ničesar ne sprejme, razen kar se lahko upraviči z *objektivnimi razlogi* in dogmatičnim prepričanjem, vse ostalo pa drzno zatajiti. Maksima neodvisnosti uma od njegove *lastne potrebe* (odpoved umski veri) pomeni torej *nevero*: ne historično; kajti te si nikakor ne moremo mislit kot hotene, potemtakem tudi ne kot odgovorne (ker mora vsakdo verjeti faktu, če je le zadostno izpričan, prav tako kot matematični demonstraciji, pa če hoče ali ne); ampak *umsko nevero*, neko neprijetno stanje človeške duše, ki odvzame najprej moralnim zakonom vso moč vzgibalcev srca, s časom pa prav tako tudi njim samim vso avtoritetno, in povzroča miselnost, ki jo imenujemo

*svobodomiselnost*, t. j. načelo, da se ne prizna nikakršne obveznosti več. Da ne bi prišlo tudi v državnih zadevah do kar največjega nereda, se tu vmeša v igro oblast; in ker se ji zdi najhitrejše in najmočnejše sredstvo tudi najboljše, svobodo mišljenja enostavno odpravi in jo podvrže deželnim odredbam, enako kot vsako drugo obrt. In tako svoboda mišljenja, ako hoče postopati tako docela neovdvisno od zakonov uma, uniči samo sebe.

Prijatelji človeškega rodu in tega, kar mu je najsvetejše! Sprejmite, kar se vam zdi po skrbni in odkriti presoji najbolj verodostojno, pa naj bodo to fakti ali umski razlogi; samo ne odrekajte umu tega, kar ga dela za najvišje dobro na Zemlji, namreč privilegija, da je zadnji preiskusni kamen resnice. V nasprotnem primeru boste to svobodo, ki ste jo nevredni, tudi zagotovo izgubili, poleg tega pa boste to nesrečo nakopali na glavo še tistim nedolžnim ostalim, ki bi sicer dobro mislili in bi se svoje svobode zakonito in s tem tudi smotrno posluževali v dobrobit sveta!

I. Kant: "Kaj pomeni orientirati se v mišljenju?", v *Anthropos* 1 (1990), str. 429–430. Prevedla Andrina Tonkli – Komel.

### **Jean Paul Sartre**

## **Eksistencializem je zvrst humanizma**

### **Eksistenca predhaja esenco**

Kaj pomeni ta trditev? Če si ogledujemo kak izdelan predmet, na primer knjigo ali nož za papir, je to izdelek obrtnika, katerega je navdihnil neki pojem. Oprl se je na pojem "nož za papir" in na obstoječo tehniko izdelave, ki je sestavni del pojma in je v bistvu nekakšen tehnični recept. Tako je nož za papir predmet, ki je izdelan na poseben način, a po drugi strani je ta predmet določen za posebno rabo; ni si mogoče zamisliti človeka, ki bi izdelal nož za papir, ne da bi vedel, čemu bo predmet služil. Rekli bomo torej, da pri nožu esenca – to je skupek vseh tehničnih napotkov in lastnosti, potrebnih za njegovo izdelavo – predhaja njegovo eksistenco. In tako je pričujočnost tega noža ali te knjige pred mano določena. Tu gre torej za tehnični pogled na svet, za pogled, pri katerem lahko rečemo, da izdelava predhaja eksistenco.

### **Človek in bog pri filozofih 17. stoletja**

Kadar se govori o bogu stvarniku, se ta bog večinoma enači z nekakšnim višjim rokodelcem. Najsiti gre za kateri koli teleološki nauk, bodisi podoben Descartesovemu ali Leibnizovemu, zmeraj nekako domnevamo, da volja bolj ali manj sledi razumu ali ga vsaj spreminja in da Bog, ko ustvarja, točno ve, kaj ustvarja. Tako je torej pojem človeka v božjem razumu primerljiv s pojmom noža za papir v obrtnikovem razumu. In Bog naredi človeka po tehničnih postopkih in po neki zamisli natanko tak, kakor rokodelc naredi nož po neki definiciji in nekem postopku. Tako individualni človek urešnjuje neki pojem, ki je v božjem umu.

### **Človeška narava pri filozofih 18. stoletja**

Filozofski ateizem 18. stoletja je ukinil pojem boga, ni pa ukinil tudi ideje, da esenca predhaja eksistenco. To idejo srečujemo tako rekoč povsod, pri

Diderotu, Voltairu in celo pri Kantu. Človek je imetnik človeške narave. Ta človeška narava, ki je pojem človeka, je skupna vsem ljudem, kar pomeni, da je vsak človek posamičen primerek univerzalnega pojma Človek. Pri Kantu iz te univerzalnosti izhaja, da sta tako naturni pragozdni človek kakor tudi meščan zaobjeta v isti definiciji in da imata iste osnovne lastnosti. Tudi tu torej človekova esenca predhaja tisto njegovo zgodovinsko eksistenco, ki jo srečujemo v naravi.

## Ateistični eksistencializem

Ateistični eksistencializem, ki je moj nazor, je glede tega bolj koherenten. Če ni boga – trdi ta nauk – potem je vsaj eno bitje, pri katerem eksistenza predhaja esenco, bitje, ki biva, preden ga je mogoče definirati s pojmom, a to bitje je človek ali, kakor pravi Heidegger, človeška resničnost. Kaj pomeni, da eksistenza predhaja esenco? To pomeni, da človek v svetu najprej biva, se srečava, se pojavlja v svetu in se šele nato definira. Če se človek, kakor ga pojmuje eksistencialist, ne da definirati, potem se ne da zato, ker sprva sploh nič ni. Bo šele naknadno in to takšen, kakršnega se bo naredil. Človeške narave ni, saj ni Boga, ki bi jo zasnoval. Človek samo je, in to ne samo takšen, kakor se zasnuje, temveč tudi takšen, kakršnega se hoče narediti, kakršen se po svoji eksistenci zasnuje in kakršen hoče biti po tem zagonu proti eksistenci.

## Človek je tisto, kar naredi iz sebe

Človek ni nič drugega kakor tisto, kar se sam naredi. To je prvo načelo eksistencializma. A obenem je to tudi tisto, čemur pravimo subjektivnost in kar nam prav s tem imenom očitajo. Toda s tem hočemo reči samo to, da gre človeku večje dostenjanstvo kakor kamnu ali mizi. Reči namreč hočemo, da človek najprej biva in da je najprej tisto, kar se meče proti neki prihodnosti in se zavestno projektira v prihodnost.

Človek je najprej neki projekt (un projekt), ki se subjektivno živi, namesto da bi bil le pena ali gniloba ali cvetača. Pred tem projektom ne eksistira nič. Ničesar ni v nadčutnih nebesih in človek bo

najprej, kar bo zasnoval, da naj bo, in ne, kar bi žezel biti. Tisto, čemur običajno pravimo volja, je zavestna odločitev, ki za večino nas šele sledi tistem, kar smo iz sebe naredili. Lahko imam voljo stopiti v stranko, v zakon, napisati knjigo, a vse to je le manifestacija neke prvočne in bolj spontane izbire od tistega, čemur pravimo volja.

Toda če je eksistenza pred esenco, potem je človek pač odgovoren za tisto, kar je. Prvi korak eksistencializma je torej narediti človeka za lastnika tistega, kar je, in mu naložiti vso odgovornost za njegovo eksistenco. In ko pravimo, da je človek odgovoren zase, nočemo s tem reči, da je odgovoren samo za svojo individualnost, marveč tudi to, da je odgovoren za vse ljudi. Beseda subjektivizem ima dva pomena, ki ju nasprotniki izigravajo proti nam. Po eni plati subjektivizem pomeni izbiro individualnega subjekta po njem samem, po drugi plati pa človekovo nemožnost, da bi presegel človekovo subjektivnost. Globlji pomen eksistencializma je v tem drugem pomenu.

## Izbira

Ko pravimo, da človek izbira, mislimo s tem, da se vsakdo izmed nas izbira, toda reči hočemo tudi to, da s svoji izbiro izbira tudi vse druge ljudi.

Sleherno naše dejanje, ki iz nas ustvarja človeka, kakršen ustreza naši volji, sočasno ustvarja podobo človeka, kakršen bi človek po našem moral biti.

Izbrati si, da boš to ali ono, sočasno pomeni potrditi vrednost tistega, kar smo izbrali, zakaj nikoli ne moremo izbrati slabega. Kar izberemo, je zmeraj dobro, in nič ne more biti dobro za nas, kar ni dobro za vse. Če eksistenza predhaja esenco in hočemo bivati sočasno, ko oblikujemo svojo podobo, tedaj je ta podoba veljavna za vse in za vso naš dobo. Naša odgovornost je potem takem mnogo večja, kot bi si mogli misliti, saj veže človeštvo v celoti. Če sem delavec in izberem, da se bom raje vključil v katoliški sindikat, kot da bi bil komunist, in če hočem s to odločitvijo naznačiti, da je pravaprav odpoved rešitev, ki ustreza človeku in da človekovo kraljestvo ni na zemlji, potem s to odločitvijo nisem angažiral samo svojega primera: odpovedati se hočem pred vsemi in potem takem

zadeva moj korak celotno človeštvo. Če se hočem, v bolj individualnem primeru, oženiti in imeti otroke, pa najsi bo poroka odvisna zgolj od mojega položaja ali moje želje ali moje strasti, ne angažiram s tem le sebe, temveč vse človeštvo na pot monogamije. Tako sem odgovoren zase in za vse in ustvarjam podobo človeka, kakršnega sem izbral. Z izbiro samega sebe sem izbral človeka.

Vse to nam omogoča razumeti, kaj tiči v nekoliko bombastičnih besedah, kakršne so "tesnoba", "zapusčenost" in "obup". Kakor boste videli, je stvar nadvse preprosta.

## Tesnoba

Najprej: kaj mislimo z besedo "tesnoba"? Eksistencialist pravi posebno rad, da je človek tesnoba. To pomeni tole: Človek, ki se angažira in se pri tem zaveda, da ni samo tisto, kar si je izbral biti, temveč še zakonodavec, ki izbiro samega sebe izbira celotno človeštvo, skoraj ne more mimo čustva svoje velike in totalne odgovornosti. Mnogi ljudje sicer ne čutijo tesnobe, toda mi o njih trdimo, da prikrivajo svojo tesnobo in da beže pred njo. Prav gotovo, mnogo ljudi misli, da s svojim ravnanjem angažirajo le sebe, in če jim rečemo: "Kaj pa, ko bi vsi ravnali tako?" skomignejo z rameni in odgovore: "Saj ne ravnajo vsi tako". Toda v resnici se mora človek vselej vprašati: "Kaj bi se zgodilo, če bi vsi delali tako?" in tej vznemirljivi misli ne uidemo drugače kot z neko neiskrenostjo (par une sorte de mauvaise foi). Kdor laže in se izgovarja, češ ves svet ne dela tako, si ni na čistem s svojo vestjo, kajti dejstvo laganja implicira neko univerzalno vrednoto, ki se pripisuje laži. Tudi če se tesnoba prikriva, vendar udarja na plan. To je tista tesnoba, ki jo je Kierkegaard imenoval Abrahamova tesnoba.

## Kierkegaard in tesnoba

Zgodbo menda poznate: angel je Abrahamu ukazal žrtvovati sina. Vse je v redu, če je zares prišel angel in rekel: "Ti, Abraham bož žrtvoval sina." Toda vsakdo se lahko najpoprej vpraša, ali je to res angel in ali sem jaz res Abraham? Kje je dokaz? Neka narica je imela halucinacije. Po telefonu je dobivala

nekakšne ukaze. Zdravnik jo je vprašal: "Pa kdo vas kliče?" Odgovorila je: "Pravi, da me kliče Bog." In res, kaj ji je dokazovalo, da jo kliče Bog? Če pride angel k meni, kje imam dokaze, da je angel? In če slišim glasove, kje imam dokaze, da prihajajo z nebja in ne iz pekla ali iz podzavesti ali iz patološkega stanja? Kje je dokaz da govorijo meni? Kje je dokaz, da sem poklican nalagati človeštvu svoje pojmovanje človeka in svojo izbiro? Nikoli ne bom našel nobenega dokaza, nobenega znamenja, da bi se mogel o tem prepričati. Če mi govorita kak glas, sem vedno le jaz tisti, ki odločam, da je ta glas glas angelja. Če menim, da je to ali ono dejanje dobro, sem vedno le jaz tisti, ki izbere in poreče, da je to dejanje prej dobro kot slabo. Ničesar ni, kar bi me označevalo za Abrahama in vendar sem vsak trenutek primoran izvajati vzorna dejanja. Vse je tako, kot bi imelo vse človeštvo oči uprte v dejanja slehernega človeka in bi se ravnalo po njih. In vsak človek si mora reči: "Ali sem res tisti, ki ima pravico ravnati tako, da bi se človeštvo ravnalo po mojih dejanjih?" In če si tega ne reče, potem si prikriva tesnobo.

## Tesnoba ne vodi v nedejavnost

Ne gre tu za tesnobo, ki bo vodila v kvietizem, v nedejavnost. Gre za preprosto tesnobo, znano vsem, ki so bili za kaj odgovorni. Če na primer vojaški poveljnik prevzame odgovornost za napad in pošte določeno število ljudi v smrt, je izbral to storiti in je izbral pravzaprav sam. Gotovo, so povelja, ki prihajajo od zgoraj, toda ta so preokvirna in potrebujete tolmačenja, ta pa prihajajo od njega in od tega tolmačenja je odvisno življenje deset, štirinajst, dvajset ljudi. Njegova odločitev ne more biti brez vse tesnobe. Vsi voditelji poznajo to tesnobo. To jim seveda ne brani, da ne bi ukrepali, nasprotno, je celo pogoj njihovega delovanja saj predstavlja, da imajo mnoštvo možnosti pred sabo in če katero od njih izberejo, se zavedajo, da je vredna samo zato, ker je bila izbrana.

## Tesnoba in odgovornost

In ta vrsta tesnobe, tesnoba, katero opisuje eksistencializem, se razen tega, kot bomo videli,

pojasnjuje z neposredno odgovornostjo nasproti drugim ljudem, ki jih angažira. Ni zastor, ki bi nas ločil od delovanja, temveč del tega delovanja samega.

In kadar govorimo o zapuščenosti (izraz, ki je priljubljen Heideggerju), hočemo samo reči, da bog ne eksistira in da je treba biti do kraja dosleden. Eksistencializem je zelo nasproten določenemu tipu laične morale, ki bi hotela odpraviti boga s kar najmanjšimi stroški.

## Laična morala

Ko so okrog leta 1880 francoski profesorji skušali sestaviti laično moralo, so si rekli nekako tako: "Bog je draga in nekoristna hipoteza, odpravili jo bomo, a vendar je za obstoj morale, družbe in civiliziranega sveta nujno, da se jemljejo določene vrednote resno in da velja njihova eksistenza za apriorno. Biti mora apriorno obvezno, da si pošten, da ne lažeš, da ne pretepaš žene, da delaš otroke itd. itd. ... Opravili bomo torej neko majhno delo, ki naj pokaže, da te vrednote kljub vsemu obstajajo zapisane v nadčutnih nebesih, čeprav sicer boga ni. Drugače rečeno: tendenca vsega istega, kar se v Franciji šteje za radikalizem, je nemara v temelj: nič se ne bo spremenilo, če bog odpade. Norme poštenosti, napredka in humanizma bodo ostale iste, bog pa bo po našem prizadevanju postal zastarela hipoteza, ki bo mirno in sama od sebe odmrla. Nasprotno pa eksistencializem misli, da je zelo nerodno, da boga ni, kajti z njim izgine sleherna možnost najti vrednote v nadčutnih nebesih. Nič več ni možno apriorno dobro, saj ni zavesti, neskončne in popolne, ki bi ga mislila. Nikjer ni zapisano, da dobro eksistira, da je treba biti pošten, da se ne sme lagati, saj se pač nahajamo na neki ravni, kjer so samo ljudje. Dostoevski je zapisal: "Če Boga ne bi bilo, potem bi bilo vse dovoljeno." In prav od tod izhaja eksistencializem. Res je vse dovoljeno, če ni Boga. In zavoljo tega je človek zapuščen, ker pač ne najde ne v sebi ne zunaj sebe možnosti, da bi se oklenil. Predvsem ni zanj nobenih opravičil. Če eksistencija res predhaja esenco, tedaj sklicevanje na neko dano in trdno človeško naravo ne more več biti nobena razлага.

Drugače povedano, determinizma ni, človek je svoboden, človek je svoboda.

## Človek je svoboda

Če po drugi strani boga ni, nimamo pred seboj ne vrednot ne ukazov, ki bi pozakonili naše obnašanje. Tako nimamo ne za sabo ne pred sabo na svetlem področju vrednot nobenih opravičil ne upravičil. Sami smo, brez opravičevanja. Izrazil bom to takole: človek je obsojen na svobodo. Obsojen, ker se ni ustvaril sam, sicer pa vendar svoboden, ker je potem, ko je bil vržen v svet, odgovoren za vse, kar počne. Eksistencialist ne veruje v moč strasti. Nikoli ne bo pristal na misel, da je lepa strast rušč hudournik, ki človeka usodno navaja k določenim dejanjem, in zato opravičilo. Misli, da je človek odgovoren za svojo strast. Eksistencialist tudi ne verjame, da bi si človek lahko našel pomoč v kakem danem mu znamenju, ki bi ga vodilo na zemlji, ker misli, da si človek razlagata znamenje, kakor mu je drago. Eksistencialist torej meni, da je človek brez sleherne pomoči in opore vsak hip obsojen izumljati človeka. Ponge je v nekem zelo lepem članku dejal: "Človek je človekova bodočnost." To je čisto točno. Napačno bi bilo le, če naj bi to pomenilo, da je ta bodočnost zapisana v nebesih, da jo bog vidi, ker bi to niti ne bila več bodočnost. Če razumem stvar tako, da je treba, pa najsiti je človek, ki se pojavlja, kakršenkoli, narediti neko bodočnost, deviško bodočnost, ki ga čaka, potem je beseda prava. Seveda pa smo potem zapuščeni.

## Človek je zapuščen

Za boljše razumevanje zapuščenosti naj navedem primer učenca, ki me je poiskal v naslednjih okoliščinah: njegov oče je bil sprt z materjo in se je nagibal h kolaboraciji, starejši brat je padel v nemški ofenzivi leta 1940 in nekoliko preprosti, a širokosrčni mladenič ga je hotel maščevati. Mater, ki je živila sama z njim, je moževa nagnjenost k izdajstvu in smrt starejšega sina hudo prizadela; nobene tolazbe ni imela razen njega. Fant je bil torej pred izbiro: ali odpotovati v Anglijo in se pridružiti svobodnim francoskim silam, se pravi

zapustiti mater, ali pa ostati pri njej in ji pomagati živeti. Dobro se je zavedal, da živi mati samo še po njem, in v kakšen obup bi jo pahnil njegovo odhod, morda njegova smrt. Zavedal se je tudi, da bi imelo, konkretno govorjeno, vsako dejanje, storjeno v prid materi, navsezadnje svojo upravičenost, kolikor bi ji pač pomagalo živeti, medtem ko bi bilo vsako dejanje v zvezi z odhodom in borbo dvoumno, glede na to, da bi se kaj lahko izgubilo v pesku in bilo brez vsake koristi: mogel bi, na primer po odhodu v Anglijo obtičati v španskem taborišču, če bi šel preko Španije; ali pa bi prispeval v Anglijo ali Alžir, pa bi ga tam napotili v pisarno, da bi sestavljal spiske. Bil je torej soočen z dvema tipoma povsem različnih dejanj: z enim, čisto konkretnim, neposrednim, ki pa se je nanašalo samo na določen individuum, in z dejanjem, ki se je nanašalo na neizmerno širšo celoto, na neko narodno skupnost, ki pa je bilo prav zato dvoumno in bi ga naključje morda spotoma prekinilo. In istočasno je omahoval med dvema tipoma morale.

## Dve vrsti morale

Po eni strani se mu je ponujala morala simpatije, individualne vdanosti, po drugi pa širša morala, toda bolj dvomljive učinkovitosti. Treba je bilo izbrati med njima. Kdo bi mogel pomagati pri izbirki? Krščanski Nauk? Ne. Krščanska doktrina pravi: boste usmiljeni, ljubite bližnjega, žrtvujte se zanj, izberite najtrš pot itd. itd. ... Toda katera pot je najtrš? Koga je treba ljubiti kot svojega brata, borca ali mater? Katera korist je večja: ta, negotova, boriti se v skupnosti, ali ona, pomagati natanko določenemu človeku živeti? Kdor more a priori odločati o tem? Nihče. Nobena zapisana morala tega ne pove. Kantovska morala pravi: "Obravnaj drugega vselej kot namen, nikdar kot sredstvo." Zelo lepo. Če ostanem pri materi, jo s tem obravnavam kot namen, ne kot sredstvo, toda prav s tem utegnem obravnavati kot sredstvo vse tiste, ki se bore okrog mene; in obratno: če se pridružim tistim, ki se borijo, jih bom obravnaval kot namen, toda s tem tvegam, da bom mater obravnaval kot sredstvo.

## Vrednota in čustvo

Če so vrednote negotove in če so vselej preširoke v določenem konkretnem primeru, ki ga obravnavamo, potem nam ne preostane nič drugega kot zanesti se na instinkt. Fant je to tudi skušal storiti. In ko je prišel k meni, je rekel: "Navsezadnje steje samo čustvo. Izbrati bi moral tisto, kar me res potiska v določeno smer. Če čutim, da ljubim svojo mater zadost, da ji žrtvujem vse drugo – svojo željo po maščevanju, svojo željo po delovanju, svojo željo po doživetjih, potem bom ostal pri njej. Če pa čutim, da moja ljubezen do matere ni zadostna, bom šel." Toda, kako določiti vrednost kakega čustva? Kaj je ovrednotilo njegovo čustvo do matere? Nič drugega kot dejstvo, da je ostal zaradi nje doma. Rečem lahko: tega in tega prijatelja imam dosti rad, da mu žrtvujem tako in tako vsoto denarja. Toda rečem to lahko samo, če mu ga res dam. Rečem lahko: mater imam zadostni rad, da ostanem pri njej, če sem ostal pri njej. Vrednosti tega nagnjenja ne morem določiti drugače kot ravno z denarjem, ki ga potrjuje in definira. Ker pa zahtevam od čustva, naj potrdi moje dejanje, s tem zaidem v slepi krog (circulus vitiosus).

Po drugi strani pa je Gide zelo dobro dejal, da sta čustvo, ki ga igram, in čustvo, ki ga doživljjam, skoraj nerazločljivi stvari. Odločiti, da ljubim mater, s tem da ostanem pri njej, ali igrati komedijo, tako da zaradi nje ostanem pri materi, je skoraj ista stvar.

## Čustvo, grajeno iz naših dejanj

Z drugimi besedami: čustvo se gradi iz dejanj, ki jih opravljamo. Torej ga ne morem vprašati za svet, da bi se ravnal po njem. To pa pomeni, da ne morete iskati v sebi avtentičnega stanja, ki bi vas naganjalo k delovanju, niti od neke morale dobiti pojmov, ki bi vam dali delovati. "Profesorja pa je fant le poiskal, da bi dobil nasvet," boste dejali. Toda če iščete nasvet, na primer pri duhovniku, potem ste tega duhovnika izbrali in ste navsezadnje že bolj ali manj vedeli, kaj vam bo svetoval. Drugače povedano: tudi izbira svetovalca sodi k angažiranju samega sebe. Dokaz za to je, da boste, če ste kristjani, rekli: "Poščite duhovnika." Toda med

duhovniki je najti kolaboracioniste, oprezné čakalce, a tudi privržence odpora. Katerega duhovnika izbrati? Če si mladenič izbere kolaboracionističnega ali odporniškega duhovnika, se je s tem že odločil o vrsti nasveta, ki ga bo dobil. Ko se je javil pri meni, je torej vedel za odgovor, ki mu ga bom dal, in dal sem mu lahko en sam odgovor: "Svobodni ste, izbirajte, se pravi, izumite kaj!"

## **Splošne morale ni**

Nobena splošna morala vam ne pove, kaj naj storite. Na svetu ni znamenj. Katoliki bodo ugovarjali: "Znamenja so." No, recimo, da so, toda vsekakor le jaz sam izbiram smisel, ki ga imajo. V ujetništvu sem spoznal zelo zanimivega človeka – jezuita. V jezuitski red je vstopil takole: doživel je vrsto precej bolčih porazov. Oče mu je zgodaj umrl, otrok je ostal v revščini in se šolal kot štipendist v verski ustanovi, kjer so mu dali stalno čutiti, da so ga sprejeli iz usmiljenja; kasneje so ga prezrli pri nekaterih častnih nagradah, ki so otrokom tako všeč. Pri osemnajstih letih mu je spodletela neka sentimentalna zadeva. Končno ga je pri dvaindvajsetih letih prizadela še neka nevšečnost, ki je bila sicer precejšnja otročarija, a je bila zanj vendar kaplja, zaradi katere je posoda prekipela: zataknilo se mu je nekaj z vojaščino. Fant je imel občutek, da mu gre vse po zлу. Bilo je znamenje, toda znamenje česa? Lahko bi se predal zagrenjenosti in obupu. Namesto tega pa je – dovolj spretno zanj – razsodil, da ni ustvarjen za posvetne uspehe, pač pa mu je dosegljiva slava verovanja, svetosti, religije. Videl je v tem božjo besedo in stopil v red. Kdo ne vidi tu, da je bila odločitev o smislu znamenja čisto njegova stvar? Vrsta neuspehov bi se dala razlagati tudi drugače, na primer, da bi bilo bolje, če bi postal mizar ali revolucionar. Torej nosi vso odgovornost za svoje dešifriranje. Zapusčenost vključuje vase to, da svoje bitje izbiramo sami, zapusčenost gre družno s tesnobo.

## **Obup in možnosti**

Glede govorjenja o obupu pa je stvar povsem preprosta. Izraz pomeni, da lahko računamo samo na tisto, kar je odvisno od naše volje, ali na celotnost

vseh verjetnosti, ki omogočajo naše delovanje. Če kaj hočemo, nahajamo vedno verjetnostne elemente. Računam, recimo, s prihodom prijatelja. Moj prijatelj lahko pride ali z vlakom ali s tramvajem; to predpostavlja, da bo vlak prispel točno, oziroma da tramvaj ne bo iztiril. Ostajam na področju verjetnosti; seveda pa gre vračunavati možnosti izključno samo toliko, kolikor naše dejanje vsebuje celoto teh možnosti. Brž ko možnosti, na katere mislim, niso striktno vezane z mojim dejanjem, jih moram pustiti vnemar, ker ne more noben bog, nobena namera prilagoditi sveta in njegovih možnosti moji volji. Ko je rekel Descartes: "Premagati prej samega sebe kot svet," je hotel navsezadnje povedati isto: delovati brez upanja.

## **Obup in delovanje**

Marksisti, s katerimi sem govoril, so mi odgovarjali: "Pri svojem delovanju, ki ga bo seveda smrt omejila, lahko računate na pomoč drugih. To pomeni računati na tisto, kar bodo drugi napravili drugod, na Kitajskem, v Rusiji, da bi vam pomagali, in hkrati na tisto, kar bodo napravili kasneje, po vaši smrti, da bi akcijo povezali in jo povedli do njene dovršitve, ki bo revolucija. Na to celo *morate* računati, sicer niste moralni." Najprej odgovarjam, da bom vedno računal na tovariše v borbi, kolikor so z menoj angažirani v konkretni borbi, v enoti stranke ali skupine, ki jo lahko bolj ali manj kontroliram, se pravi, v kateri sem udeležen kot soborec in katere gibanje poznam vsak trenutek. Računati tačas na enotnost in voljo te stranke je točno tisto kot računati na to, da bo vlak prispel točno, oziroma da tramvaj ne bo iztiril. Ne morem pa računati na ljudi, ki jih ne poznam, zanašajoč se na človeško dobroto ali na človekov interes za blaginjo družbe, saj je človek svoboden in ni nobene človeške narave, na katero bi se mogel zanesti. Ne vem, kaj bo nekoč iz ruske revolucije; lahko jo občudujem in stavljam za vzgled, kolikor mi današnji dan dokazuje, da igra proletariat v Rusiji takšno vlogo kot v nobeni drugi deželi na svetu. Ne morem pa trditi, da vodi to nujno k zmagi proletariata. Omejiti se moram na to, kar vidim; ne

morem biti gotov, da bodo soborci po moji smrti prevzeli moje delo in ga povedli do viška neke popolnosti, pač zato ne, ker so ti ljudje svobodni in bodo jutri svobodno odločili, kaj človek bo. Jutri po moji smrti utegnejo ljudje skleniti, da bodo ustanovili fašizem, in drugi utegnejo biti dovolj bojaljivi in brezglavi, da bodo to dopustili. Tisti čas bo človeška resnica fašizem in tem slabše za nas! Zares bodo stvari natanko take, kakršne bodo po človekovem sklepu morale biti.

Ali to pomeni, da se moramo prepustiti kvietizmu? Ne. Najprej se moram angažirati in potem delovati po stari formulji: upanje ni nujen pogoj za to, da bi se česa lotil. To pomeni, da naj ne pripadam nobeni stranki, temveč da naj nimam iluzij in da naj storim vse, kar morem. Vprašam se na primer, ali bo kolektivizacija kot taka kdaj prišla? Ne vem. Vem le, da bom storil vse, kar je v moji moči, da bi prišla. Na nič drugega ne morem računati.

### Eksistencializem nasprotuje kvietizmu

Kvietizem je zadržanje ljudi, ki pravijo: drugi lahko storijo, česar jaz ne morem. Doktrina, ki vam jo nudim, pa je ravno nasprotje kvietizmu, saj uči, da je resničnost samo v akciji. Sicer pa gre še dlje, saj dodaja: človek ni drugega kot svoj projekt in biva samo toliko, kolikor se uresničuje, torej ni nič drugega kakor celota lastnih dejanj, nič drugega kakor lastno življenje. Po vsem tem je lahko razumeti, zakaj se naš nauk nekaterim ljudem zdi strašen, zakaj edini način, da prenašajo svojo bedo, jim je največkrat tale misel: "Okoliščine so bile proti meni, sicer bi bil vse kaj boljšega kakor to, kar sem bil. Veliike ljubezni ali velikega prijateljstva nisem imel, vendar samo zato ne, ker nisem srečal ženske (ker nisem srečala moškega), ki bi bila tega vredna. Posebno dobrih knjig nisem pisal, a saj nisem utegnil. Otrok nisem imela, da bi se jim posvetila, ker nisem srečala moškega, s katerim bi mogla živeti. Neizkoriščena je torej ostala množica mojih uporabnih dispozicij, nagnjen in možnosti, ki mi dajejo neko vrednost, ki iz preproste vrste mojih dejanj ni razvidna."

Toda za eksistencializem ni druge ljubezni od tiste, ki se zgradi, ni druge možnosti za ljubezen od tiste,

ki se razodeva v kaki ljubezni; ni druge genialnosti mimo tiste, ki se razodeva v umetnosti. Proustov genij je celota vseh Proustovih del. Racinov genij je vrsta njegovih tragedij, zunaj njih ni nič. Zakaj bi Racinu pripisovali možnost napisati še novo tragedijo, če pa je ni napisal? Človek se angažira v življenju, kuje svoj lik in ni nič mimo tega lika. Seveda se komu, ki v življenju ni uspel, ta misel utegne zdeti trda. Toda po drugi strani ta misel ljudem omogoča razumeti, da šteje le stvarnost in da sanje, upi in pričakovanja dopuščajo definirati človeka kvečjemu kot razočarane sanje, izjavljjeni up in nekoristno pričakovanje, torej negativno, ne pa pozitivno. Če rečem: "Ti nisi nič drugega kot tvoje življenje," tedaj to ne implicira, da bodo umetniku sodili samo po njegovih umetninah; tisoč drugih stvari prav tako sodeluje pri njegovem definiranju. Hočem reči samo to, da človek ni drugega kot vrsta del, vsota, ustroj in celota odnosov, ki tvorijo njegova dela.

### Pesimizem ali trdota optimizma?

Spričo vsega tega navsezadnje ni naš pesimizem tisto, kar nam očitajo, marveč trdota našega optimizma. Če ljudje očitajo našim romanom, v katerih opisujemo medle, slabotne, bojaljive in včasih kar slabe ljudi, potem tega ne delajo zato, ker so ta bitja mevže, slabici, bojaljivci ali hudobneži. Če bi namreč kakor Zola zatrjevali, da so ti ljudje takšni zaradi dednosti ali pod vplivom okolja oziroma družbe ali zaradi organskih in psihičnih determiniranosti, tedaj bi bili bralci pomirjeni, saj bi rekli: "Takšni pač smo, nihče ne more nič zoper to." Toda eksistencialist trdi, kadar opisuje strahopetca, da je ta strahopeteč odgovoren za svojo strahopetnost. Ni takšen zato, ker ima strahopetno srce ali pljuča ali možgane, ni takšen na podlagi kakšne fiziološke organizacije, takšen je, ker se je s svojimi dejanji takšnega naredil. Strahopetnega temperamenta ni, pač pa obstaja nervozni temperament in prav tako tudi – kakor pravijo dobri ljudje – brezkrvni in polhokrvni temperament. Toda brezkrvni človek ni strahopeten zaradi svoje slabokrvnosti, zakaj strahopetnost je dejanje odpovedi in umika, temperament pa ni dejanje.

Strahopetnega kot takega določa dejanje, ki ga je storil. Kar ljudje nejasno čutijo in kar je zanje strahota, je to, da je naš strahopetnež kriv svoje strahopetnosti. Ijudem bi bilo všeč, da se človek že rodi kot strahopetec ali junak.

Eden izmed očitkov, ki ga največkrat izrekajo zoper moj roman *Pota svobode*, se glasi takole: zaboga, vse te mevže, le kako boste iz njih naredili junake? Ugovoru bi se človek najrajiš smejal, saj predpostavlja, da se ljudje že rodijo kot junaki. In v bistvu prav to ljudje tudi radi mislijo: če ste se rodili strahopetni, ste lahko popolnoma mirni, saj ne morete nič zato, strahopetni boste vse življenje, pa storite karkoli. A če ste se rodili kot junak, ste lahko popolnoma mirni, junak boste vse življenje, pili boste kot junak, jedli boste kot junak. Eksistencialist pa pravi, da se strahopetnež naredi strahopetneža, da se junak naredi junaka. Zmeraj obstaja možnost tako za strahopetca, da neha biti strahopetec, kakor za junaka, da neha biti junak. Kar šteje, je totalna angažiranost, a posamičen primer, posamično dejanje vas ne angažira nikoli totalno.

Tako sem, menim, odgovoril na nekatere očitke, naperjene zoper eksistencializem. Zdaj vidite, da ga ni mogoče imeti za filozofijo kvietizma, saj definira človeka z akcijo, pa tudi ne za pesimističen opis človeka.

## Eksistencializem je optimistični nauk

Ni bolj optimističnega nauka od eksistencializma, saj človekovo usodo išče v človeku samem. Optimističen je celo kot poskus vzeti človeku pogum za delovanje, saj pravi, da je upanje samo v človekovem *delovanju* in da je dejanje edino, kar daje človeku živetí. Torej imamo na tej ravni opraviti z moralno aktivnosti in angažiranošči. Vseeno pa nam, držeč se teh nekaj danosti, očitajo, da zapiramamo človeka med stene individualne subjektivnosti. A tudi tu nas zelo slabo razumejo. Naše izhodišče je sicer res subjektivnost posameznika, a vendar iz strogo filozofskeih razlogov. Subjektivnost ni naše izhodišče zato, ker smo meščani, temveč zato, ker hočemo nauk, sloneč na resnici, ne pa na zbirkie teorij, ki so polne upanja, a so obenem brez

stvarne podlage. Ni druge resnice, ki lahko človeku služi, kot tale: *Misljam, torej sem*. To je namreč absolutna resnica zavesti, ki se dosega samo sebe.

## Cogito

Vsaka teorija, ki jemlje človeka zunaj tega momenta, v katerem se dosega samega sebe, je najprej teorija, ki ukinja resnico, kajti zunaj tega kartezijskega cogita so vsi predmeti le verjetni, a teorija verjetnosti, ki se ne oklepa resnice, se zruši v nič. Da bi mogli definirati verjetnost, moramo prej poznati resnico, a da bi bila možna katera koli približna resnica, nam je potrebna *absolutna* resnica. Absolutna resnica pa je preprosta, lahko dosegljiva in vsakomur dostopna: sestoji iz tega, da sebe dojemamo brez vmesnega člena.

In drugič, je ta teorija edina, ki daje človeku dostenjanstvo in iz njega ne dela objekta. Lastnost slehernega materializma je, da obravnava ljudi, vključno samega sebe, kot predmete, se pravi, kot skupek vnaprej določenih reakcij, ki se v ničemer ne razlikujejo od skupka lastnosti in pojavorov, ki konstituirajo mizo ali stol ali kamen. Mi pa hočemo človeški svet konstituirati kot skupek vrednot, ki se razlikujejo od materialnega sveta. Toda subjektivnost, ki jo tu dojemamo kot resnico, ni strogo individualna subjektivnost, saj smo dokazali, da v *cogitu* ne odkrivamo samo sebe, temveč tudi druge.

## Descartesova subjektivnost in eksistencialna subjektivnost

V nasprotju z Descartesovo filozofijo in v nasprotju s Kantovo filozofijo se z "mislim" dosegamo sami sebe vpričo drugega, in drugi je prav tako gotov za nas, kakor mi sami. Tako odkriva človek, ki se neposredno dojema v *cogitu*, tudi vse druge in jih odkriva kot pogoj svoje eksistence. Zaveda se, da ne more biti nič (v smislu kot pravimo, da je kdo duhovit ali hudoben ali ljubosumen), razen če mu to drugi priznavajo. Vsaka resnica o sebi se dobiva samo preko drugih.

Drugi je za mojo eksistenco nepogrešljiv, sicer pa prav tako tudi za moje samospoznavanje. V teh

okolišinah mi odkritje lastne intimnosti odkriva sočasno tudi drugega kot svobodnost, ki mi je postavljena nasproti in ki misli in hoče zame ali proti meni. S tem takoj odkrivamo svet, ki ga bomo imenovali intersubjektivnost, svet, v katerem človek odloča o tem, kaj je sam in kaj so drugi.

## Conditio humana

Če je nadalje nemogoče najti v vsakem človeku univerzalno esenco, ki bi bila človeška natura, pa vendar eksistira človeška univerzalnost *pogojenosti*. Ni golo naključje, da današnji misleci raje govore o človekovi pogojenosti kot o njegovi naravi. S pogojenostjo mislijo – bolj ali manj jasno – skup apriornih meja, ki očrtavajo njegov položaj v svetu.

## Zgodovinska situacija in človekova pogojenost

Zgodovinske situacije se menjajo. Človek se lahko rodi kot suženj v kaki poganski družbi ali kot fevdalni gospod ali kot proletarec. Kar se zanj ne menja, je le nujnost, biti v svetu, v njem delati, biti v njem sredi drugih in biti v njem umrljiv. Meje niso ne subjektivne ne objektivne – ali bolje, imajo tako svojo subjektivno kot objektivno stran. Objektivno, ker jih nahajamo povsed in so povsed spoznatne, subjektivno pa, ker jih *doživljamo*, in niso nič, če jih človek ne živi, se pravi, če se v svoji eksistenci ne določa svobodno v odnosu do njih. In čeprav so projekti lahko različni, mi vsekakor nobeden ne more ostati čisto tuj, saj vsi predstavljajo poskus prekoračiti te meje ali jih razširiti ali zanikati ali se jim prilagoditi. Potemtakem ima vsak projekt, najsi je še tako individualen, svojo univerzalno vrednost.

## Univerzalnost individualnega projekta

Vsek projekt, celo Kitajčev ali Indijčev ali črnčev, je lahko Evropejcu razumljiv. Da se razumeti, hočem reči, da se Evropejec leta 1945, iz situacije, ki jo dojema, lahko na prav tak način požene proti svojim mejam in lahko v sebi preoblikuje projekt Kitajca, Indijca ali Afričana. Obstaja torej univerzalnost slehernega projekta v tem smislu, da je sleherni projekt umljiv za vsakega človeka. To pa ne

pomeni, da bi ta projekt človeka definiral za večno, pač pa se da znova odkriti. Zmeraj je mogoče kako razumeti idiota, otroka, domorodca ali tujca, da le imamo dovolj podatkov. V tem smislu lahko rečemo, da obstaja neka človeška univerzalnost, vendar pa ni dana, marveč se neprestano izgrajuje. Univerzalnost gradim tako, da se izbiram. Gradim jo, če doumevam projekt slehernega človeka iz katerekoli dobe. Toda ta absolutnost izbire nikakor ne ukinja relativnosti vsaktere dobe.

## Angažiranost

Eksistencializmu je posebno veliko do tega, da pokaže povezanost med absolutnim značajem svobodne angažiranosti – vsak čas vsakomur umljive angažiranosti, po kateri se sleherni človek uresničuje, ko uresničuje neki človeški tip – in relativnostjo kulturne celote, ki utegne izvirati iz take izbire. Sočasno je treba označiti relativnost kartezijanstva in absolutni značaj kartezijanske angažiranosti. V tem smislu bi se dalo reči, da vsakdo izmed nas dela nekaj absolutnega, ko diha, spi, je ali kako drugače dehuje. Nobene razlike ni med biti svobodno, biti kot projekt, kot eksistanca, ki si izbira esenco, in biti absolut; in nobene razlike ni med biti začasno lokaliziran absolut, se pravi, absolut, ki se je lokaliziral v zgodovini, in biti univerzalno razumljiv.

Vse to pa očitka subjektivnosti ne odvrne popolnoma. V resnici ta očitek privzema še več drugih oblik. Pravijo nam: potemtakem lahko delate karkoli – a to izražajo na različne načine. Najprej nas štejejo za anarhiste in potem izjavljajo: vi drugih ne morete soditi, saj ni nobenega razloga, zakaj naj bi enemu projektu dajali prednost pred drugim. In končno nam lahko še rečejo: vse kar delate, je samovoljno, odvisno od vaše izbire; z eno roko dajete, kar hlinite, da prejemate z drugo. Ti trije ugovori niso kdove kaj resni. Najprej prvi ugovor: trditev, da lahko izberem karkoli, ni točna. Izbira je v nekem smislu možna, ni pa mogoče sploh ne izbirati. Izbiram lahko vedno, toda vedeti moram, da izbiram tudi tedaj, če ne izbiram. Vse to je, čeprav se zdi strogo formalno, zelo važno, da omeji fantazijo in muhavost. Če je res, da sem

spričo neke situacije – npr. situacije, po kateri sem spolno bitje, ki more imeti spolne odnose z drugopolnim bitjem in ki more imeti otroke – primoran izbrati neko stališče in da vsekakor nosim odgovornost za izbiro, ki z mojim angažiranjem angažira vse človeštvo, nima ta obveznost nobenega opravka z muhavostjo, pa četudi nobena apriorna vrednota ne določa moje izbire.

## Izbira in Gidov nemotivirani akt

In če mislite, da ste tu naleteli na Gidovo teorijo o "nemotiviranem dejanju", pač niste opazili velikanske razlike med tem in Gidovim naukom. Gide ne ve, kaj je situacija: on ravna iz gole muhavosti. Za nas pa se obratno človek nahaja v organizirani situaciji, v kateri je sam angažiran; s svojo izbiro angažira celotno človeštvo in ne more, da ne bi izbral. Ostal bo deviški ali pa se bo oženil in bo brez otrok ali pa se bo oženil in bo imel otroke; v nobenem primeru, naj stori, kar hoče, pa nima možnosti, da ne bi nosil totalne odgovornosti spriča tega problema. Nedvomno, izbira se ne nanaša na nikakršne vnaprej ustanovljene vrednote, bilo pa bi krivično ocenjevati jo za muhavost. Recimo raje, da je moralna izbira primerljiva z oblikovanjem umetnine.

## Moralna in estetika

A tu je treba takoj napraviti zapik in naravnost povedati, da ne gre za estetsko moralno, ker naši nasprotniki so tako zelo neiskreni, da nam očitajo celo to. Primer, ki sem ga izbral, je samo primerjava. Če je to zdaj jasno – ali se je kdaj kakemu slikarju očitalo, da se ne ravna po apriornih pravilih? Ali se mu je kdaj reklo, kakšna je slika, ki jo mora naslikati? Povsem umevno je, da ni določene slike, ki bi jo moral naslikati; da se umetnik angažira z oblikovanjem svoje slike in da je slika, ki mu jo je naslikati, natančno tista, ki jo bo naslikal; povsem umevno je, da ni nobenih apriornih estetskih vrednot, da pa so vrednote, ki so potem vidne v skladnosti slike, v odnosu med ustvarjalno voljo in dosežkom. Nihče ne more napovedati jutrišnje slikarije; nemogoče je soditi o slikariji prej, preden

ni dodelana. Kakšno zvezo ima vse to z moralno? To, da smo v istem ustvarjalnem položaju. Nikoli ne govorimo o slučajnosti umetnine. Če govorimo o Picassoovem platnu, nikoli ne rečemo, da je slučajno; popolnoma jasno nam je, da se je, kakršno je, oblikovalo s slikanjem, da je celota njegovega opusa utelešena v njegovem življenju.

## Eksistencialistična morala

Prav takšna je stvar na moralni ravni. Kar jima je skupno, umetnosti in morali, je to, da imamo v obeh primerih ustvarjanje in izum. Ne moremo a priori odločati o tem, kaj nam je storiti. Mislim, da sem to zadosti jasno pokazal, ko sem pripovedoval o učencu, ki me je obiskal in ki se je lahko obračal na katero koli moralno, kantovsko ali kako drugo, ne da bi našel v njih najmanjši napotek; moral si je izumiti svoj zakon sam. Nikoli ne bomo rekli, da je ta človek, bodisi ker je ostal pri materi na moralni podlagi čustvenosti, individualne akcije in konkretnega mišlenja, ali ker je izbral pot v Anglijo, dajoč prednost šrhti, izbiral po naključju. Človek se naredi, ni narejen vnaprej. Naredi se ko izbira svojo moralno.

Človek izbira svojo moralno. Pritisok okoličin je tolikšen, da ne more ne izbrati. Človeka ne definiramo drugače kot v odnosu do njegove angažirnosti. Torej je nesmiseln očitati nam nemotiviranost izbire.

Drugič pa nam pravijo: vi ne morete soditi drugim. To je v neki meri res, v drugi pa napačno. Res je v tem smislu, da človek, potem ko je z vso iskrenostjo in lucidnostjo izbral svojo angažiranost in svoj projekt, nikoli ne more temu projektu (najsi je kakršen koli) predpostaviti kakšnega drugega. Res je v tem smislu, da mi ne verujemo v napredek: napredek je izboljšava.

## Eksistencializem in pojem progrusa

Človek je spričo situacije, ki se menjava, vedno isti, izbira pa ostaja izbira v neki situaciji. Moralni problem se ni menjal od trenutka dalje, ko je bila dana možnost izbire med zagovorniki suženjstva in nesuženjstva, na primer za secesijske vojne, pa do

danes, ko lahko izbiramo med MRP in komunisti. In vendar lahko sodimo, kajti kakor sem že rekel, človek izbira in se izbira spričo drugih. Predvsem lahko sodimo – in morda v tem primeru ne gre za vrednostno, temveč za logično sodbo – da so nekatere tožbe osnovane na resnici, druge na zmoti. Recimo, da sodimo človeka, in rečemo, da je neiskren. Če smo človekovo situacijo definirali s svobodno izbiro, brez opravičil in brez pomoči, potem je neiskren vsakdo, brž ko se zateka k opravičevanju svojih strasti in si izmišlja neki determinizem. Oporekali boste: a zakaj ne bi izbiral neiskreno? Odgovarjam, da mi ga ni soditi moralno, toda njegovo neiskrenost definiram kot zmoto. Tu se ne izognemo resničnostni sodbi. Neiskrenost je cisto očitno laž, saj prikriva popolno svobodno izbiro. V istem smislu bi dejal, da gre prav tako za neiskrenost, če izberem trditev, da eksistirajo nekatere vrednote že pred menoj: če jih hočem in v isti sapi trdim, da so mi vsiljene, sem v navzkriju s samim seboj. A če mi pravite: "Kaj pa če hočem biti neiskren?" bom odgovoril: ni razloga, da bi ne bili takšni, povem vam pa, da takšni tudi ste in da je drža stroge skladnosti drža iskrenosti.

## Svoboda

Razen tega mi je na voljo moralna sodba. Če pravim, da svoboda ne more imeti prek vsakokratne konkretnje okoliščine drugega cilja kot hoteti samo sebe; če je človek enkrat spoznal, da v zapuščenosti postavlja vrednote, tedaj lahko hoče samo še eno stvar, namreč svobodo kot podlago vseh vrednot. To ne pomeni, da jo hoče v abstraktnem. To samo pomeni, da je iskanje svobode kot take poslednji pomen, ki ga imajo dejanja iskrenih ljudi. Človek, ki je član kakega komunističnega ali revolucionarnega sindikata, hoče konkretno cilje. Ti implicirajo abstraktno svobodno voljo. Toda to svobodo hočemo v konkretnem. Svobodo hočemo zaradi nje same, in to v vsakem posameznem primeru. In ko jo hočemo, se nam odkrije, da je popolnoma odvisna od svobode drugih in da je svoboda drugih popolnoma odvisna od naše svobode. Svoboda kot definicija človeka kajpak ni odvisna od bližnjega, toda v trenutku angažiranja sem

primoran istočasno s svojo svobodo hoteti tudi svobodo drugih, ne morem si vzeti svoje svobode za cilj, če nisem enako vzel za cilj svobode drugih.

## Avtentičnost

Če sem torej na ravni popolne avtentičnosti spoznal, da je človek bitje, čigar eksistenza predhaja njegovo esenco, da je svobodno bitje, ki v raznih okoliščinah ne more hoteti drugega kot svojo svobodo, potem sem istočasno spoznal, da ne morem drugače kot hoteti svobodo drugih. Tako v imenu volje po svobodi, ki jo implicira sama svoboda, lahko sodim o tistih, ki skušajo sebi prikriti popolno prigodnost svoje eksistence in njeno popolno svobodnost. Tiste, ki v duhu toge resnobnosti in determinističnega upravičevanja hočejo sebi prikriti popolnost svoje svobode, bom imenoval strahopetce. Druge, ki skušajo dokazovati nujnost svoje eksistence, medtem ko je ta le gola prigodnost človekovega vznika na zemlji, bom imenoval umazance. Toda strahopetce kot umazance je mogoče soditi samo na ravni avtentičnosti.

J. P. Sartre: *Izbrani filozofski spisi*, CZ, Ljubljana 1968, str. 186–212.  
Prevedel Mirko Hribar.

**Erich Fromm**

## **Posameznik in breme svobode**

Preden pridemo do naše glavne teme – vprašanja, kaj pomeni svoboda modernemu človeku ter zakaj in kako ji poskuša pobegniti – moramo najprej razpravljati o predstavi, ki se morda zdi nekoliko oddaljena od dejanskosti, vendar pa je nujna postavka za razumevanje analize svobode v moderni družbi. Mislim na predstavo, da svoboda označuje človeško eksistenco kot tako, in vrhu tega, da se pomen svobode spreminja v skladu s stopnjo človekovega zavedanja in doumevanja samega sebe kot neodvisnega in ločenega bitja.

Družbena zgodovina človeka se je začela z njegovim izstopom iz enosti z naravnim svetom v zavedanje samega sebe kot bitja, ločenega od obdajajoče ga narave in ljudi. Vendar pa je bilo dolga obdobja zgodovine to zavedanje zelo nejasno. Posameznik je ostajal v tesni povezavi z naravnim in družbenim svetom, iz katerega je izšel; medtem ko se je delno zavedal sebe kot ločenega bitja, se je čutil tudi kot del sveta okoli sebe. Za proces vznika posameznika iz njegovih prvotnih vezi, proces, ki mu lahko rečemo "individuacija", se zdi, da je dosegel svoj vrh v moderni zgodovini, v stoletjih med reformacijo in sedanostjo.

V življenski zgodovini vsakega posameznika najdemo isti proces. Otrok je rojen, ko ni več eno s svojo materjo in postane biološko bitje, ločeno od nje. Čeprav je ta biološka ločitev začetek individualne človeške eksistence, je otrok še znatnejše obdobje funkcionalno eno z materjo.

Posamezniku primanjkuje svobode do tiste stopnje, do katere, govorjeno v prisподobi, mu še ni uspel pretrgati popkovine, ki ga pritrjuje na zunanjji svet; toda te vezi mu dajejo varnost ter občutek pripadnosti in ukoreninjenosti. Vezi, ki obstajajo, še

preden se je oblikovanje končalo s popolnim nastankom posameznika, bom poimenoval "primarne vezi". Slednje so organske v tem smislu, da so del normalnega človeškega razvoja; pomenijo pomanjkanje individualnosti, vendar pa posameznika tudi varujejo in usmerjajo. So vezi, ki vežejo otroka z materjo, člena prvobitne skupnosti s klanom in z naravo ali pa srednjeveškega človeka s cerkvijo in njegovim družbenim razredom. Ko je dosežena stopnja popolne individuacije in je posameznik osvobojen primarnih vezi, se sreča z novo nalogo: usmeriti in ukoreniniti se v svet in najti varnost na drugačne načine od tistih, značilnih za njegovo predindividualno eksistenco. Tedaj ima svoboda drugačen pomen od tistega, ki ga je imela, preden je bila dosežena ta stopnja razvoja. Na tem mestu se moramo ustaviti in pojasniti te pojme s konkretno obravnavo njihove povezave s posameznikovim in družbenim razvojem.

Razmeroma nagla sprememba zarodne eksistence v človeško in prerezanje popkovine zaznamujejo dojenčkovo neodvisnost od materinega telesa. Ta neodvisnost je resnična samo v smislu ločitve dveh teles. Funkcionalno pa dojenček ostane del matere. Ta ga hrani, nosi in skrbi zanj v vsakem življenjskem pogledu. Počasi pa začenja motriti mater in preostale predmete kot bitja, ločena od njega. En dejavnik v tem procesu je nevrološki in splošni fizični razvoj otroka, njegova sposobnost doseganja predmetov – fizično in psihično – in njihovega obvladovanja. Z lastno dejavnostjo izkuša svet zunaj sebe. Proses individuacije pospešuje proces vzgoje. Ta ima za posledico številne frustracije in prepovedi, ki spremenijo vlogo matere v vlogo osebe z drugačimi, otrokovim željam nasprotnimi cilji ter pogosto tudi v vlogo sovražne in nevarne osebe<sup>1</sup>. To nasprotje, ki je del vzgojnega procesa, čeprav nikakor ne celota, je pomemben dejavnik v ostrenju razlike med "jaz" in "ti".

Nekaj mesecev mine od rojstva, preden otrok prepozna drugo osebo kot tako in se je zmožen odzvati

<sup>1</sup> Tu bi bilo treba pripominiti, da nagonska frustracija *per se* ne zbuja sovražnosti. Onemogočanje razširitve, otrokovega poskusa samouveljavite, sovražnost, ki seva od staršev – skratka ozračje potlačitve – ustvarjajo v otroku občutek nemoči in sovražnosti, ki izvira iz tega občutka.

z nasmeškom, in leta, da preneha zamenjevati sebe s svetom<sup>2</sup>. Dotlej kaže posebno obliko egocentrizma, značilno za otroke, egocentrizma, ki ne izključuje nežnosti in zanimanja za druge, saj "drugi" še niso dokončno doživeti kot zares ločeni od njega. Iz istega razloga ima v teh prvih letih njegovo opiranje na avtoriteteto drugačen pomen kot kasneje. Starši, ali kdor koli bi že lahko bil avtoriteata, niso povsem ločena bitja; so del otrokovega sveta in ta svet je še vedno del otroka; podreditve staršem ima zato drugačno značilnost od podreditve, ki obstaja, ko postaneta dva posameznika zares ločena.

V delu *A High Wind in Jamaica* R. Hughes izredno prefinjeno opisuje nenadno zavest desetletnega otroka o lastni individualnosti:

"Tedaj pa se je Emily zgodilo nekaj zelo pomembnega. Nenadoma je spoznala, kdo je. Komajda bi našli kakšen razlog, zakaj se ji to ni zgodilo pet let prej ali celo pet let kasneje; in nobenega a zakaj se je moralo to zgoditi ravno tistega popoldneva. V kotičku prav na premcu, za vitlom za sidro (na katerega je obesila vražji krempelj kot trkalo na vratih), se je igrala hišo; ko pa se je igre utrudila, je brez ciljnega odtavala proti krmi, nejasno premišljajoč o nekih čebelah in vilinski kraljici, ko ji je naenkrat šinilo v glavo, da je ona *ona*. Kot vkopana se je ustavila in začela pregledovati celotno svojo osebo, kolikor jo je obsegla z očmi. Prav veliko ni videла, razen zaradi pogleda skrajšanega sprednjega dela svoje obleke in svojih rok, ki jih je dvignila k preiskavi; vendar pa ji je to zadoščalo za oblikovanje grobe ideje o malem telesu, ki ga je naenkrat spoznala kot svojega.

Začela se je smejati, nekoliko porogljivo. 'Tako torej!' je pomislila. 'Kaj takega, da se izmed vseh ljudi greš takole ujeti! – Zdaj se ne boš mogla izvleči iz tega, dolgo časa ne: preden se boš rešila te nore potegavščine, boš morala prestati otroštvo, odraščanje in staranje!'

Odločena, da se izogne vsakršnemu motenju te

nadvse pomembne priložnosti, se je začela vzpenjati po konopcu proti svojemu najljubšemu sedežu na vrhu jambora. Vsakokrat ko je premaknila roko ali nogo v tej preprosti dejavnosti, jo je obšla sveža osuplost ob odkritju, kako voljno jo ubogajo.

Spomin jí je seveda govoril, da so tako delovalе tudi poprej: vendar se takrat nikoli ni zavedela, kako presenetljivo je to. Ko se je namestila na sedež, je začela raziskovati kožo svojih rok s kar največjo skrbnostjo: bila je namreč *njena*. Skozi vrhnji del obleke je sprostila ramo; in ko je skrivaj pogledala noter, da bi se prepričala, ali se telo tudi pod obleko v resnicu nepretrgano nadaljuje, se je z ramo dotaknila lica. Stik obraza in tople gole vdolbine njenega ramena jo je prijetno vznemiril, kot bi bil ljubkovanje kakšnega nežnega prijatelja. Ali je njen občutek prišel skozi njeno lice ali njeno ramo, kdo je bil tisti, ki je ljubkoval, in kdo tisti, ki je bil ljubkovani, pa nikakor ni mogla dognati.

Ko se je popolnoma prepričala o tem presenetljivem dejstvu, da je bila zdaj Emily Bas-Thornton (zakaj je vstavila "zdaj", ni vedela, saj si zagotovo ni domišljala kakšnega preselitvenega nesmisla, da je bila prej kdo drug), je začela resno presojati njegove posledice."

Bolj ko otrok odrasča in bolj ko se trgajo primarne vezi, bolj se razvija njegovo prizadevanje za svobodo in neodvisnost. Usodo tega prizadevanja je mogoče popolnoma razumeti le, če uvidimo dialektično lastnost procesa individuacije.

Ta proces ima dva vidika: eden od njiju je, da otrok postaja fizično, čustveno in duševno močnejši. Na vsakem teh področij naraščata intenzivnost in aktivnost, hkrati pa postajajo vedno bolj povezana. Razvija se organizirana struktura, ki jo vodita posameznikova volja in razum. Če to organizirano in povezano celoto osebnosti imenujemo jaz, lahko prav tako rečemo, da je *ena stran razvijajočega se procesa individuacije tudi naraščanje moči jaza*. Meje individuacije in jaza so postavljene deloma z individualnimi, poglobitno

<sup>2</sup> Jean Piaget, *The Moral Judgement of the Child*, Kegan Paul, London, 1932, str. 407. Cf. H. S. Sullivan, *op. cit.*, str. 10 ff.

pa z družbenimi okoliščinami. Čeprav se zdijo v tem pogledu razlike med posamezniki velike, je za vsako družbo značilna neka stopnja individuacije, ki je normalen posameznik ne sme preseči.

Drugi vidik procesa individuacije je *naraščajoča osamljenost*. Primarne vezi dajejo človeku varnost in osnovno enotnost z zunanjim svetom. Otrok se tega, da je sam in od vseh drugih ločeno bitje, zave do te mere, do katere izide iz tistega sveta. Ločitev od sveta, ki je v primerjavi z lastno individualno eksistenco nepremagljivo močan in silen ter pogosto ogrožajoč in nevaren, ustvarja občutek nemoči in strahu. Dokler je človek sestavni del sveta, ne zavedajoč se možnosti in odgovornosti individualnega delovanja, se mu sveta ni treba bati. Ko pa postane posameznik, ostane sam in se sooči s svetom v vsej njegovi nevarnosti in nepremagljivosti.

Stremi k odpovedi individualnosti, k premagovanju občutka osamljenosti in nemoči s popolnim potapljanjem v zunanjji svet. Vendar pa ta stremenja in nove vezi, ki izvirajo iz njih, niso enaka primarnim vezem, pretrganim med samim razvojem. Kot se otrok telesno ne more nikoli vrniti v maternico, duševno ne more zaobrniti procesa individuacije.

Za takšne poskuse je nujno značilna podreditev, v kateri nikoli ni odpravljeno temeljno nasprotje med avtoritetom in njej podrejenim otrokom. Ta se lahko na zavestni ravni počuti varno in zadovoljno, nezavedno pa dojame, da je cena, ki jo plačuje, odpoved moči in celovitosti samega sebe. Tako je rezultat podreditev ravno nasprotje tistem, kar naj bi bil: podreditev povečuje otrokovo negotovost ter hkrati ustvarja sovražnost in uporništvo, ki je toliko bolj zastrašjujoče, saj je uperjeno prav proti ljudem, od katerih je otrok ostal – ali postal – odvisen.

Vendar pa podreditev ni edini način izogibanja osamljenosti in strahu. Drugi in edini način, ki je ploden in se ne konča v nerešljivem konfliktu, je *spontan odnos do človeka in narave*, odnos, ki povezuje posameznika s svetom, brez uničenja njegove individualnosti. Takšna vrsta odnosa –

katerega izraza sta predvsem ljubezen in produktivno delo – ima korenine v integraciji in v moči celotne osebnosti, zato določa meje, ki obstajajo za rast jaza.

O problemu podrejenosti in spontane dejavnosti kot dveh možnih rezultatih večanja individuacije bomo podrobnejše razpravljali kasneje; tukaj želim le pokazati glavno načelo, dialektični proces, ki izhaja iz večanja individuacije in svobode posameznika. Otrok je čedalje bolj svoboden za razvijanje in izražanje lastnega individualnega jaza, prostega vezi, ki so ga omejevale. Vendar pa postaja tudi vse bolj osvobojen od sveta, ki mu je dajal varnost in gotovost. Proces individuacije je proces povečevanja moči in integracije njegove individualne osebnosti, hkrati pa proces, v katerem je izgubljena izvorna identiteta z drugimi in v katerem se otrok vse bolj ločuje od drugih. To ločevanje se lahko konča v osamljenosti, ki se kaže kot obup ter povzroča močan strah in negotovost; lahko pa ima za posledico neko novo bližino in solidarnost z drugimi, če je bil otrok zmožen razviti notranjo moč in ustvarjalnost, ki sta temelj te nove vrste sorodnosti s svetom.

Če bi se vsak korak proti ločevanju in individuaciji ujemal z ustrezno rastjo jaza, bi bil otrokov razvoj skladen. Vendar se to ne zgodi. Medtem ko proces individuacije poteka samodejno, ovirajo rast jaza številni individualni in družbeni vzroki. Posledica razhajanja med obema tokoma je nevzdržen občutek osamljenosti in nemoči, to pa vodi k duševnim mehanizmom, ki jih opisujemo kot *mehanizme bega*.

Zgodovino človeka lahko filogenetsko označimo kot proces večanja individuacije in svobode.

Človek izide iz predčloveškega stadija s primi koraki k osvobajanju izpod prisile nagonov. Če z nagonom razumemo svojevrsten model delovanja, določen s podedovanimi nevrološkimi strukturami, lahko v živalskem kraljestvu opazujemo neko izrazito pravilo.<sup>3</sup> Nižje je žival na lestvici razvoja,

<sup>3</sup> Tega pojma nagona ne smemo zamenjevati s tistim, ki govorí o nagonu kot fiziološko določeni nuji (kot sta lakota, žčja itd.), katere načini zadovoljivje sami po sebi niso ustaljeni in dedno določeni.

bolj njeni prilagoditev naravi in vse njene dejavnosti nadzorujejo instinktivni in refleksni mehanizmi delovanja. Znamenite družbene organizacije nekaterih žuželk docela ustvarjajo nagoni. Po drugi strani pa, višje je žival na razvojni lestvici, prožnejši je njen model delovanja ob rojstvu, struktturna prilagojenost pa manj dovršena. Razvoj doseže svoj vrh s človekom. Ta je ob rojstvu najbolj nebogljén od vseh živali. Njegova prilagoditev naravi temelji v bistvu na učenju in ne na nagonski določenosti. "Nagon ... je v višjih živalskih oblikah, posebno v človeku, pojemača, če ne izginjajoča kategorija."<sup>4</sup>

Človeška eksistenza se začne, ko pomanjkanje z nagoni nekega delovanja preseže neko točko; ko prilagojenost naravi izgubi svoj prisilni značaj; ko način delovanja ne določajo več poddedovani mehanizmi. Z drugimi besedami, *človeška eksistenza in svoboda sta že od začetka neločljivi*. Svoboda tu ni uporabljena v pozitivnem smislu kot "svoboda za", temveč v negativnem smislu kot "svoboda od", namreč osvobojenost od nagonske določenosti človekovih dejanj.

Svoboda v takem smislu, o katerem smo pravkar razpravljali, je dvoumen dar. Človek je rojen brez opreme za ustrezno delovanje, ki jo ima žival.<sup>5</sup> Dalj časa je odvisen od svojih staršev kot katera kolikoli druga žival, njegovi odzivi na okolico so počasnejši in manj učinkoviti kot samodejno uravnavano nagonsko delovanje. Prestane tudi vse nevarnosti in strahove, ki jih povzroči pomanjkanje nagonske opreme. Vendar pa je ravno ta človekova nebogljénost podlaga, iz katere požene človeški razvoj; *človekova biološka šibkost je pogoj človeške kulture*.

Človek je od začetka obstoja postavljen pred izbiro med različnimi smermi delovanja. V živali obstaja nepretrgana veriga reakcij, ki se začenja z dražljajem, kakršen je lakota, in končuje z bolj ali manj strogo določeno smerjo delovanja, ki odpravlja napetost, povzročeno z dražljajem. Pri človeku je ta veriga pretrgana. Dražljaj obstaja, vendar pa je

način zadovoljitev "odprt", tj. človek mora izbrati med različnimi smermi ravnanja. Namesto preddoločenega nagonskega delovanja, mora pretehati možne smeri delovanja v svojem umu; začne mislišti. Svojo vlogo čistega pasivnega prilagajanja naravi spremeni v dejavno vlogo: proizvaja. Izumlja orodje, in ko tako obvladuje naravo, se tudi vedno bolj ločuje od nje. Megleno se zave sebe – ali bolje svoje skupine – kot nečesa naravi neenakega. Posveti se mu, da mu je tragično usojeno biti del narave in jo vendarle presegati. Zave se smrti kot svoje končne usode, četudi jo poskuša zanikati v raznoliki domišljiji.

Posebno zgovorno predstavo temeljnega razmerja med človekom in svobodo daje biblični mit o človekovem izgonu iz raja.

Ta mit izenači začetek človeške zgodovine z dejanjem izbire, vendar pa da ves poudarek grešnosti tega prvega dejanja svobode in trpljenju, ki izvira iz njega. Moški in ženska živita v rajskem vrtu v popolnem soglasju drug z drugim in z naravo. Vlada mir in ni potrebe po delu; ni izbire, ni svobode niti mišljenja. Človeku je prepovedano jesti z drevesa spoznanja dobrega in zlega. Deluje proti božji zapovedi, ruši stanje soglasja z naravo, katere del je, ne da bi jo presegel. S stališča Cerkve, ki je zastopala avtoriteto, je to v bistvu greh. S človekovega stališča pa je to začetek človeške svobode. Delovanje proti božjim ukazom je osvoboditev izpod prisile, izhod iz nezavednega obstoja predčloveškega življenja na stopnjo človeka.

Delovanje proti ukazom avtoritete, grešenje, je v pozitivnem človeškem vidiku prvo dejanje svobode, tj. prvo človeško dejanje. Formalno gledano je greh v mitu delovati proti božjim ukazom; vsebinsko pa jesti z drevesa spoznanja. Dejanje neposlušnosti kot dejanje svobode je začetek razuma. Mit govori o drugih posledicah prvega dejanja svobode. Izvorno soglasje med človekom in naravo je porušeno. Bog napove vojno med moškim in žensko ter vojno med naravo in človekom. Človek se loči od narave, naredi prvi korak k

<sup>4</sup> L. Bernard, *Instinct*, Holt & Co., New York, 1924, str. 509

<sup>5</sup> Cf. Ralph Linton, *The Study of Man*, Appleton, London 1936, poglavje IV.

počlovečenju, ko postane "posameznik". Zagreši prvo dejanje svobode. Mit poudarja trpljenje, izhajajoče iz tega dejanja. Preseganje narave, odtujitev od nje in drugih ljudi, najde človeka nagega, osramočenega. Sam je in svoboden, pa vendar nemočen in prestrašen. Ta na novo pridobljena svoboda je kot prekletstvo; osvobojen je *od* sladkega suženjstva raja, vendar ni svoboden, *da* bi vladal sebi, da bi udejanil svojo individualnost.

"Svoboda od" ni enaka pozitivni svobodi, "svobodi za". Izhod človeka iz narave je dolgotrajen proces; človek ostaja pretežno vezan na svet, iz katerega je izšel; ostaja del narave – zemlje, na kateri živi, sonca in lune in zvezd, dreves in cvetlic, živali in skupine ljudi, s katerimi je krvno povezan.

Prvobitne religije pričajo o njegovem občutku enotnosti z naravo. Živa in neživa narava sta del njegovega človeškega sveta ali, kot bi lahko nekdo rekel, on je še vedno del naravnega sveta.

Te primarne vezi ovirajo poln človeški razmah; stojijo na poti razvoja našega razuma in kritičnih zmožnosti; človeku dopuščajo prepoznanje sebe in drugih le z njegovo, ali njihovo, udeleženostjo v plemenu, družbeni ali religiozni skupnosti, in ne kot da so človeška bitja; z drugimi besedami, ovirajo njegov razvoj svobodnega, samodoločujočega, ustvarjalnega posameznika. Vendar pa je to le en vidik, obstaja namreč še drugi. Enačenje z naravo, plemenom, religijo daje posamezniku varnost. Zavzema neko nevprašljivo mesto v strukturirani celoti, ki ji pripada in v katero je ukoreninjen. Lahko sicer trpi zaradi lakote ali zatiranja, vendar ne trpi zaradi najhujše možne bolečine – popolne osamljenosti in dvoma.

Vidimo, da ima večanje človeške svobode isti dialektični značaj, kakršnega smo opazili med posameznikovim razvojem. Na eni strani je to povečevanje moči in integracije, obvladovanja narave, povečevanje moči človeškega razuma in solidarnosti z drugimi ljudmi. Na drugi strani pa je večanje individuacije tudi večanje osame, negotovosti in tako dvoma o vlogi vsakega človeka v svetu, o smislu njegovega življenja in tako vse močnejši občutek nemoči in nepomembnosti človeka kot posameznika.

Če bi bil razvoj človeštva skladen, če bi se ravnal po nekem načrtu, bi bili obe strani razvoja – večanje moči in individuacija – natančno uravnoteženi. Tako pa je zgodovina človeštva zgodovina prepirov in bojev. Vsak korak k večji individuaciji je ogroziel ljudi z novimi nevarnostmi. Ko se primarne vezi pretrgajo, jih ni več mogoče zakrpati; ko je raj izgubljen, se človek ne more več vrniti vanj. Obstaja samo ena možna, plodna rešitev za odnos med individualiziranim človekom in svetom: človekova dejavna solidarnost z vsemi ljudmi in njegova spontana dejavnost, ljubezen in delo, ki ga ponovno združita s svetom – ne s primarnimi vezmi, temveč kot svobodnega in neodvisnega posameznika.

Če pa ekonomski, družbene in politične razmere, od katerih je odvisen celoten proces človeške individuacije, ne dajejo osnov za uresničitev individualnosti v pravkar omenjenem smislu, v tem ko so ljudje izgubili vezi, ki so jim zagotavljale varnost, to razhajanje naredi svobodo za neznosno breme. Tedaj se svoboda izenači z dvomom, z načinom življenja, ki mu manjkata pomen in smer. Pojavi se močno stremenje po begu iz takšne svobode v podrejenost ali v nekakšen odnos do človeka in sveta, ki napoveduje ublažitev negotovosti, četudi oropa posameznika svobode.

Evropa in Amerika imata od konca srednjega veka zgodovino popolnega vznika posameznika. Ta proces se je začel v Italiji in renesansi in zdi se, da je ravno zdaj dosegel vrhunc. Potrebnih je bilo več kot štiristo let za porušenje srednjeveškega sveta in osvoboditev ljudi iz najbolj očitnih spon. Medtem ko je posameznik v mnogih pogledih zrasel, se razvil umsko in čustveno in sodeluje pri kulturnih dosežkih in do tedaj nezaslišani meri, se je hkrati povečalo razhajanje med "svobodo od" in "svobodo za". Rezultat tega nesorazmerja med svobodo *od* katere koli vezi ter pomanjkanjem možnosti za pozitivno uresničitev svobode in individualnosti, je v Evropi vodil v pančen beg iz svobode v nove vezi ali vsaj v popolno ravnodušnost.

### **Prevedel Marko Štempabar**

Erich Fromm: *The Fear of Freedom*, Routledge, London 1991, str. 19–31.

**W. T. Stace**

## **Determinizem in moralna odgovornost**

Moralnost ima opraviti s tistim, kar naj bi oziroma česa naj ne bi storili. Toda če nimamo svobode izbrati, kaj storiti, če vse, kar storimo, storimo pod prisilo, potem nima smisla pripovedovati, da ne bi bili smeli storiti, kar smo, oziroma da bi bili morali storiti nekaj drugega. Vsi moralni predpisi bi bili v takšnem primeru nesmiselni. Če vselej delujemo pod prisilo, kako moremo biti moralno odgovorni za svoja dejanja? Kako se nas na primer lahko kaznuje za nekaj, česar nismo mogli preprečiti.

Opaziti je, da tisti učeni profesorji filozofije in psihologije, ki zanikajo obstoj svobodne volje, to počnejo samo v svojih strokovnih trenutkih, v razpravah in predavalnicah. Kajti ko morajo narediti kaj praktičnega, pa naj bo še tako trivialno, se nezmotljivo vedejo, kakor bi bili oni sami in drugi svobodni. Pri večerji vas bodo povprašali, ali si boste izbrali to ali ono jed. Otroka bodo zasliševali, zakaj se je zlagal, in ga kaznovali, ker ni izbral resnicoljubnosti. Kar je vse neskladno z neverjetjem v svobodno voljo. To bi moralno spodbudit domnevno, da ne gre za pravi problem: in to, verjamem, drži. Razprava je zgolj besedna, nič drugega kot posledica zmude glede pomenov besed. Je semantični problem, kot se temu zdaj modno pravi.

Kako nastane besedna razprava? Pretehtajmo primer, ki pa vendarle, čeprav je absurden, saj ne bi nihče nikoli naredil v njem vsebovane napake, ponazoriti načelo, ki ga bomo morali uporabiti za rešitev problema. Denimo, nekdo verjame, da beseda "človek" označuje peteronogo žival; skratka, da je "peteronoga žival" pravilna *definicija* za človeka. Lahko bi pogledal po svetu in pravilno opazil, da peteronogih živali ni, in v nadaljevanju zanikal obstoj človeka. Do tega nesmiselnega sklepa bi prišel zaradi nepravilne definicije "človeka". Samo pravilno definicijo bi mu morali dati, da bi pokazali na njegovo napako. Toda problem in njegova rešitev bi bila docela besedna. Problem svobodne

volje in njegova rešitev, bom vztrajal, je beseden natanko enako. Nastal je, ker so si učenjaki, zlasti filozofi, zamislili nepravilno definicijo svobodne volje in z odkritjem, da ji na svetu nič ne ustrezza, zanikali njen obstoj. Iz logičnega zornega kota je njihov sklep enako absurden kot sklep tistega, ki zanika obstoj človeka. Edina razlika je, da je napaka v zadnjem primeru očitna in kričeča, napaka zanikovalcev svobodne volje pa je komaj opazna in jo je težko odkriti.

V modernem času, prav do nedavnega, so oboji, filozofi, ki so zanikali svobodno voljo, in tisti, ki so jo branili, predpostavljali, da je *determinizem neskladen s svobodno voljo*. Če bi bila človeška dejanja v celoti določena z verigo vzrokov, ki se razteza v davno preteklost, in bi dejanja lahko vnaprej napovedala tisti, ki bi poznal vse vzroke, dejanja ne bi bila svobodna. Iz česar izhaja, da je bila predpostavljena neka vrsta definicije dejanj, storjenih iz svobodne volje, namreč, po njej obstajajo dejanja, ki jih vzroki *ne določajo* v celoti in ki niso napovedljiva. Povejmo na kratko, svobodna volja je bila definirana kot ideterminizem. To je nepravilna definicija, ki vodi do zanikanja svobodne volje. Kakor hitro bomo uvideli, kaj je pravilna definicija, bomo odkrili, da je vprašanje, ali je svet determinističen, kot trdi newtonška znanost, ali do neke mere ideterminističen, kot uči sodobna fizika, povsem nepomembno.

Seveda obstaja smisel, v katerem se lahko poljubno definira besedo. Toda definicija se kljub temu lahko imenuje pravilna ali nepravilna. Pravilna je v soglasju z *navadno rabo* besede. Nepravilna pa ne. Če podate nepravilno definicijo, bodo verjetno sledili absurdni in neresnični rezultati. Na primer, nič vam ne more preprečiti poljubno definirati človeka kot peteronoga žival, a to je napačno, saj ni v soglasju z običajnim pomenom besede. Prav tako ima absurdni rezultat, ker povzroči zanikanje obstoja človeka. Iz tega je razvidno, da je *navadna raba merilo za odločitev, ali je definicija pravilna ali ne*. In to merilo bom uporabil pri svobodni volji. Pokazal bom, da ideterminizem nima enakega pomena kot izraz "svobodna volja", kakor se *navadno uporablja*. In poskušal bom odkriti

pravilno definicijo s preiskavo uporabe izraza v navadnih pogovorih.

V nadaljevanju je nekaj zgledov, kako je frazo mogoče uporabiti v navadnih pogovorih. Opazili boste, da gre za primere, ob katerih se postavi vprašanje, ali so bila dejanja storjena svobodno, da bi se dognalo, ali obstaja moralna in legalna odgovornost zanke.

*Jones:* Nekoč sem bil brez hrane ves teden.

*Smith:* Ali si bil brez nje po svoji svobodni volji?

*Jones:* Ne, izgubil sem se v puščavi in nisem našel nobene hrane.

Denimo, da je bil človek, ki se je postil, Mahatma Gandhi. Potem bi bil pogovor nemara takšen:

*Gandbi:* Nekoč sem se postil ves teden.

*Smith:* Ali si se postil po svoji svobodni volji?

*Gandbi:* Da. Hotel sem prisiliti britansko vlado, da bi dala Indiji neodvisnost.

Vzemimo še drug primer. Denimo, da sem ukradel nekaj kruha, a sem tako resnicoljuben kot George Washington. Če bi mi sodili za zločin, bi morda stekel naslednji pogovor:

*Sodnik:* Ali ste ukradli kruh po svoji svobodni volji?

*Stace:* Da. Ukradel sem ga, ker sem bil lačen.

Ali pa bi bil v drugačnih okoliščinah pogovor morda takle:

*Sodnik:* Ali ste kradli po svoji svobodni volji?

*Stace:* Ne. Kradel sem, ker mi je moj šef zagrozil, da me bo pretepel.

Na nedavnem sojenju za umor v Trentonu je nekaj obtoženih podpisalo priznanje, potem pa so trdili, da so ga podpisali zaradi policijskega pritiska. Lahko bi se razvil naslednji pogovor:

*Sodnik:* Ali ste podpisali priznanje po svoji svobodni volji?

*Zapornik:* Ne. Podpisal sem ga, ker so me policisti pretepli.

Zdaj vzemimo, da bi bil član porote filozof. Lahko si zamislimo, da bi na sodišču stekel naslednji pogovor:

*Predsednik porotnikov:* Zapornik pravi, da je

podpisal priznanje, ker so ga pretepli, ne pa po svoji svobodni volji.

*Filozof:* To ni bistveno za primer. Svobodne volje ni.

*Predsednik:* Hočete reči, da je vseeno, ali je podpisal, ker je zaradi svoje vesti želel povedati resnico, ali zato, ker je bil tepen?

*Filozof:* Sploh ne. Če je podpisal zaradi pretepanja ali lastne želje – npr. želje govoriti resnico – je bil njegov podpis v obeh primerih vročno določen in torej v nobenem od njiju ni deloval po svoji svobodni volji. Ker ni nič takšnega kot svobodna volja, o vprašanju, ali je podpisal po svoji svobodni volji, ne smemo razpravljati.

Predsednik in porota bi upravičeno sklepala, da je filozof moral narediti napako. Za kakšno napako bi lahko šlo? Samo en odgovor je možen. Filozof uporablja izraz "svobodna volja" na čuden, njemu lasten način, drugačen od tistega, ki ga ljudje uporabljajo, ko želijo določiti vprašanje moralne odgovornosti. To je, uporablja nepravilno definicijo svobodne volje, po kateri dejanj ne določajo vzroki. Denimo, da bi spraševali nekoga, ki je zapustil pisarno opoldne. Potem bil lahko slišali naslednje:

*Jones:* Ali si šel ven po svoji svobodni volji?

*Smith:* Da. Šel sem na kosilo.

Toda lahko bi slišali:

*Jones:* Ali si zapustil pisarno po svoji svobodni volji?

*Smith:* Ne. Nasilno me je odstranila policija.

Zbrali smo nekaj dejanj, ki bi jih v navadni rabi angleškega jezika imenovali primeri, v katerih so ljudje delovali po svoji svobodni volji. Prav tako bi za vse dejali, da so izbrali svoja dejanja. In tudi, da bi bili lahko delovali drugače, če bi tako izbrali. Na primer, Mahatma Gandhi ni bil prisiljen postiti se, postenje si je izbral. Ko je Smith odšel na kosilo, je to tudi izbral. Lahko bi ostal in še kaj več postoril, če bi hotel. Prav tako smo zbrali nekaj primerov nasprotne vrste. V njih ljudje niso mogli izraziti svoje svobodne volje. Niso imeli izbire. Bili so prisiljeni narediti, kar pač so. Človek v puščavi se ni postil po svoji svobodni volji. V tem ni imel izbire. Prisiljen se je bil postiti, ker ni imel česa

jesti. Enako je v preostalih primerih. S pregledom slednjih bi prav zlahka povedali, kaj navadno menimo, ko rečemo, da je nekdo naredil oziroma ni po svobodni volji. Zato bi morali izločiti iz njih pravo definicijo termina. Razgrnimo primere:

### *Svobodna dejanja*

Gandhi se je postil, ker je želel osvoboditi Indijo.

Lačni ukrade kruh.

Podpis priznanja zaradi želje govoriti resnico.

Odhod iz pisarne zaradi kosila.

### *Nesvobodna dejanja*

Postenje v puščavi, ker ni hrane.

Kraja zaradi šefove grožnje.

Podpis zaradi policijskega pretepanja.

Odhod zaradi prisilne odstranitve.

Očitno je, da moramo za pravilno definicijo svobodnih dejanj odkriti skupno značilnost vseh tistih v levem stolpcu, ki je hkrati ni v nobenem od dejanj iz desnega stolpca. Značilnost, ki jo imajo vsa svobodna in brez katere so vsa nesvobodna dejanja, bo definirajoča značilnost svobodne volje.

Ali je iskana značilnost biti nepovzročen oziroma nedoločen z vzroki? Ne more biti, kajti čeprav imajo dejanja iz desnega stolpca vzroke, kot je policijsko pretepanje ali pomanjkanje hrane v puščavi, jih imajo tudi dejanja v levem stolpcu. Gandhijeve postenje je povzročila njegova želja osvoboditi Indijo, zaradi lakote je nekdo zapustil svojo pisarno itd. Še več, ni razloga dvomiti, da so te vzroke svobodnih dejanj povzročila poprejšnja stanja, ta pa so bila spet posledica vzrokov in tako brez konca v preteklost. Vsak fiziolog nam lahko našteje vzroke za lakoto. Nedvomno je teže odkriti, kaj je povzročilo Gandhijev strašansko močno željo po osvoboditvi Indije. Vendar je morala imeti svoje vzroke. Nekateri so tičali v posebnostih njegovih žlez in možganov, drugi v njegovih izkušnjah, tretji v dednosti, četrти v njegovi izobrazbi. Zagovorniki svobodne volje se običajno nagibajo k zanikanju omenjenih dejstev. Vendar je to preprosto primer posebnega zagovora, ki ga ne podpira niti kakšen

delček dokaza. Edini razumno pogled je, da so vsa človeška dejanja, svobodna in nesvobodna, določena z vzroki v celoti ali vsaj toliko kot drugi naravni dogodki. Morda je res, kar trdijo fiziki, da narava ni tako določena, kot se je nekoč mislilo. Ne glede na prevladujočo stopnjo določenosti v naravi se zdi, da so človeška dejanja določena toliko kot kar koli drugega. Če to drži, se svobodno izbrana dejanja ne ločijo od nesvobodnih po tem, da prvih ne določajo vzroki, druge pa. Torej, biti nepovzročen oziroma nedoločen z vzroki ne more biti pravilna definicija svobodne volje.

V čem je potem razlika med svobodno in nesvobodno storjenimi dejanji? Kaj je značilnost vseh dejanj levega stolpca, ne pa tistih iz desnega? Ali ni očitno, da imata obe skupini dejanj vzroke, vendar so ti v levem stolpcu *drugačne vrste* od tistih v desnem? Vsa svobodna dejanja povzročajo želje, motivi ali neka vrsta notranjih duševnih stanj storilčevega duha. Vsa nesvobodna dejanja po drugi strani povzročajo storilcu zunanje fizične sile oziroma fizična stanja. Aretacija je fizična sila, uporabljenja od zunaj; biti brez hrane v puščavi je fizična okoliščina zunanjega sveta. Torej lahko izoblikujemo naslednji grobi definiciji. *Svobodno storjena dejanja so tista, ki imajo neposredne vzroke v duševnih stanjih storilca. Nesvobodno storjena dejanja pa imajo neposredne vzroke v stanjih stvari, ki so storilcu zunanja.*

Jasno je, da če bi tako definirali svobodno voljo, potem bi morala obstajati in bi bilo njen filozofsko zanikanje videti – kar tudi je – nesmiselno. Kajti očitno je, da so vsa dejanja ljudi, ki jih moramo pravilno pripisati uporabi njihove svobodne volje oziroma za katere moramo reči, da jih sami izberejo, v resnici tista, ki jih povzročijo njihovo poželenje, želje, misli, čustva, vzgibi in druga duševna stanja.

Uporaba naše definicije odkrije, da ta navadno dobro deluje, vendar pa obstajajo nekateri zapleteni primeri, ki jim, se zdi, ne ustreza natančno. Take uganke vedno lahko rešimo s pazljivim osredotočenjem na načine uporabe besed in mislimo na to, da slednje niso vselej konsistentno

uporabljene. Prostor imam samo za en zgled. Ropar vam na primer zagrozi, da vas bo ustrelil, če mu ne izročite denarnice, in denimo, da to storite. Ali ste mu jo izročili po svoji svobodni volji ali ne? Z uporabo naše definicije odkrijemo, da ste ravnali svobodno, ker ni bila neposreden vzrok ravnanja dejanska zunanjia sila, temveč strah pred smrtno, torej duševni vzrok. Večina ljudi pa bi dejala, da niste ravnali po svobodni volji, temveč pod prisilo. Ali to dokazuje, da je naša definicija napačna? Mislim, da ne. Aristotel, čigar rešitev problema svobodne volje je v bistvu enaka naši (čeprav ni uporabil termina "svobodna volja"), je dopuščal "mešane", kot jih je poimenoval, ali mejne primere, v katerih je težko vedeti, ali jih moramo označiti za svobodne ali prisiljene. V obravnavanem primeru, čeprav ni bila uporabljena nobena dejanska sila, je pištola na čelu skoraj enaka dejanski sili, tako da se nagibamo k sodbi, da gre za prisiljen in hkrati mejni primer.

Še nekaj, kar se zdi podobno drugi vrsti uganke. Po našem mnenju je dejanje svobodno, čeprav smo ga lahko z gotovostjo napovedali. Denimo, da se zlažete in je bilo pred tem gotovo, da se boste. Kako bi lahko kdo dejal: "Lahko bi povedali resnico."? Odgovor je, povsem res je, da bi lahko povedali resnico, če bi hoteli. Res bi bili tako naredili, kajti v tem primeru bi bili vzroki vašega dejanja, namreč vaše želje, drugačni in bi povzročili drugačne učinke. Iluzija je, da sta napovedljivost in svobodna volja nezdružljivi. To se ujema z zdravim razumom. Kajti, če poznamo vaš značaj, ne bi nihče trdil, da vaša poštena dejanja kažejo, da ne ravnate po svoji svobodni volji.

Ker je svobodna volja pogoj moralne odgovornosti, moramo biti gotovi, da ji daje naša teorija svobodne volje zadostno osnovno. Da je kdo moralno odgovoren za svoja dejanja, pomeni, da je zanj lahko pravično kaznovan ali nagrajen, grajan ali pochlavljen. Nepravično je kaznovati nekoga za nekaj, kar ni mogel preprečiti. Kako pa ga je mogoče pravično kaznovati za dejanje, za katero je bil gotov, da ga bo storil. Pravzaprav si ne prizadavamo za odločitev, ali so vsi dogodki, s človeškimi dejanji vred, popolnoma določeni. Saj je to

vprašanje povsem nepomembno za problem svobodne volje. Toda če zaradi argumentacije predpostavimo, da je popoln determinizem resničen, ampak smo navkljub temu svobodni, moramo vprašati, ali je takšna deterministična svobodna volja združljiva z moralno odgovornostjo. Kajti zdi se nepravično kaznovati človeka za dejanje, ki bi ga napovedali z gotovostjo, še preden bi bilo storjeno. Toda, da je determinizem nezdružljiv z moralno odgovornostjo, je prav tako iluzija, kot da je nezdružljiv s svobodno voljo. Ne opravičite človeku napačnega dejanja, ker ste bili, poznavač njegov značaj, gotovi, da ga bo storil. Niti ne odrečete nekomu nagrade in plačila, ker ste bili, poznavač njegovo dobroto ali sposobnost, gotovi, da ju bo osvojil.

Veliko je bilo napisanega za upravičitev kaznovanja. Kolikor zadeva vprašanje svobodne volje, so bistvena načela precej preprosta. Kaznovanje tistega, ki je naredil kaj narobe, je upravičeno ali izboljšanjem njegovega značaja ali odvrnitvijo drugih od podobnih dejanj. Orodje kaznovanja pa je bilo in je nedvomno še danes pogosto nespametno uporabljeno; tako lahko pogosto naredi več škode kot koristi. Toda to ni pomembno za naš problem. Kazen, četudi je upravičena, je upravičena zgolj na podlagi enega ali drugega omenjenega razloga. Vprašanje je potem, kako lahko kaznen, če predpostavimo determinizem, izboljša značaj ljudi oziroma jih odvrne od zlih dejanj.

Denimo, da se vaš otrok navadi lagati. Z nekaj blagimi udarci ga kaznujete. Zakaj? Ker verjamete, da ga glede na njegovo osebnost običajni motivi ne bodo pripravili h govorjenju resnice. Zatorej si priskrbite manjkajoči vzrok ali motiv v podobi bolečine in strahu pred prihodnjo bolečino, če se bo neresnicoljubno obnašanje ponovilo. In upate, da ga bo nekaj takšnih prijemov navadilo na resnicoljubnost, tako da bo otrok govoril resnico brez kaznovanja z bolečino. Predpostavljate, da so njegova dejanja določena z vzroki, ampak da običajni vzroki za govorjenje resnice pri njem nimajo običajnih učinkov. Zato ga oskrbite z umetno vsajenima motivoma, bolečino in strahom, za katera menite, da bosta v prihodnje povzročila

njegovo resnicoljubnost.

Načelo je povsem enako upanju, da bo kazen odvrnila druge od napačnih dejanj. Verjamete, da bo strah pred kaznijo pripravil do dobrega delovanja tiste, ki bi drugače lahko delali zlo.

Enako ravnamo z neljudimi in celo z neživimi stvarmi, če se ne obnašajo, kakor bi se po našem mnenju morali. Rožni grm na vrtu ima majhne in revne cvete, mi pa hočemo velike in bogate. Zato priskrbimo vzrok, ki bo ustvaril velike in bogate cvete – gnojilo. Naš avto ne teče v redu. Zato poskrbimo za vzrok, zaradi katerega bo bolje tekel, namreč olje. Kazen za človeka, gnojilo za rastlino, olje za avto – vsi so upravičeni z istim načelom in na enak način. Edina razlika je, da različne vrste stvari zahtevajo različne vrste vzrokov, preden jih pripravimo do pravilnega delovanja. V nekaterih primerih je bolečina nemara ustreznost zdravilo za uporabo pri ljudeh in olje ustreznost za stroje. Seveda je brezkoristno vbrizgati olje dečku ali udariti stroj.

Tako vidimo, da moralna odgovornost ni le skladna z determinizmom, ampak ga celo zahteva. Kazen je utemeljena s predpostavko, da je človeško ravnanje vzročno določeno. Če bolečina ne bi mogla biti vzrok za govorjenje po resnici, se sploh ne dalo upravičiti kaznovanje laži. Če bi bila človeška dejanja in hotenja nepovzročena, bi bilo brezplodno kaznovati ali nagrajevati oziroma narediti kar koli, kar bi popravilo slabo vedenje ljudi. Kajti nič, kar bi lahko naredili, nikakor ne bi vplivalo nanje. Moralna odgovornost bi povsem izginila. Če sploh ne bi bilo determiniranosti, bi bila človekova dejanja povsem nenapovedljiva in muhasta ter zatorej neodgovorna. In to je sam po sebi močan argument proti običajnemu stališču filozofov, da svobodna volja pomeni biti nedoločen z vzroki.

#### **Prevedla Aленка Hladnik**

W. T. Stace: *Religion and the Modern Mind*, Harper Collins, New York 1952, str. 279 – 291.

**John Hospers**

## **Svobodna volja in psikoanaliza**

Morda je najočitnejše pojmovanje svobode naslednje: dejanje je svobodno, če in samo če je hoteno. Odziv, ki je spontan in ne posledica twojega hotenja, na primer iz refleksa, ni svobodno dejanje. Ne vem, ali je ta pogled kadar koli nastopil v svoji čisti obliki, toda je podlaga za vse druge. V sedanji formulaciji je seveda dvoumen: ali "hoteno" meri na "premišljeno"; lahko dejanja, ki jih izvedemo iz navade na pol avtomatično, imenujemo svobodna? Koliko je zavestna odločitev za dejanje potrebna, da ga lahko razglasimo za hoteno? Kaj pa nenadni izbruhi čustev? Težko, da so premišljeni ali plod odločitve, vendar imajo navzlic temu svoj izvor v vzorcih navad, ki jih premoremo ali ne in ki jih dolgujemo samodisciplini, ta pa je lahko plod zavestne odločitve. Razumljivo je, da je ta pogled treba še dopolniti.

Zdaj pa lahko opredelimo "hoteno": popolnoma možno je trditi, da so vsa hotena dejanja svobodna in narobe; navsezadnje je slednje odvisno od tega, kakšen pomen pripisemo besedi "svoboden", in ta pomen ji lahko pripisemo, če tako hočemo. Toda kmalu postane očitno, da to ni pomen, ki ji ga večina od nas boče pripisati; kajti so tudi skupine dejanj, ki se jih izogibamo poimenovati "svobodna", čeprav so hotena (ne da bi imeli to zanikanje v mislih, ko uporabljamo besedo "svoboden" – četudi je pomenljivo, da besede ne uporabljamo v nekaterih primerih, v katerih je dejanje nedvomno hoteno).

Ko človeka mučijo, da bi izdal državno skrivnost, sam hote izbere, ali jo bo izdal ali pa pretrpel več mučenja; in ko se ukloni ukazu, ker mu razbojnik grozi s pištolem, raje hote izbere podreditev, kot da bi bil ustreljen. Pa vendar takšnih dejanj na splošno ne bomo poimenovali svobodna, jasno je namreč, da so izvedena pod prisilo. Hotenih dejanj izvedenih pod prisilo ni mogoče imeti za svobodna; in začetni grobi pogled na dejanje je tako nekoliko dopolnjen.

Za nekatere je to tudi vse, kar je treba narediti. Schlick na primer pravi, da je problem svobodne volje filozofski škandal ter da ni nič bolj kot to trtilo črnila in papirja, kajti celoten spor je samo neopravičljiva zmešnjava med prisilo in univerzalno vzročnostjo. Svobodno dejanje je neprisiljeno, pravi Schlick, in polemika o vzročnosti in determinizmu nima z njim ničesar. Če kdo vpraša, ali je dejanje, narejeno iz nujnosti, tudi svobodno, je dvoumen: če "iz nujnosti" pomeni "zaradi prisile", tedaj je odgovor ne; če pa se, po drugi strani, "iz nujnosti" nanaša na "vzročno uniformnost" v naravi – pomen, po katerem smemo zavajajoče govoriti o zakonih narave kot "nujnih", preprosto ker ne poznaš izjem – tedaj je odgovor seveda da; vsako dejanje je primer nekega vzročnega zakona (uniformnosti), toda to nima nič opraviti z njegovo svobodo v pomenu neprisiljenosti.

Za Schlicka je zadeve tako konec. Kateri koli poskus, da bi o njej razpravljali še naprej, preprosto priča, da ne razumemo jasne razlike, ki jo je poučil Schlick:

"Svoboda je nasprotje prisili; človek je *svoboden*, če ne deluje pod *prisilo*, prisiljen ali nesvoboden pa, ko je od zunaj oviran v uresničtvu svojih naravnih želja. Zato je nesvoboden, ko je v zaporu, ujetništvu ali ko ga nekdo z orožjem prisili v nekaj, cesar drugače ne bi storil. To je dokaj jasno in vsakdo bo priznal, da je vsakdanja ali pravna predstava pomanjkanja svobode interpretirana pravilno in da bo človek popolnoma svoboden ..., če nanj ne bo delovala nobena zunanjja prisila."

Vse to se zdi dovolj jasno. Toda če vprašamo, ali je zadeva tako končana, ali je povedano tisto, kar sami "dejansko mislimo" z izrazom "svoboden", bodo mnogi od nas imeli pomiske. Spominjam se trditev, da so ljudje zgolj figure v rokah svojega okolja, žrtve okoliščin zunaj lastnega nadzora, rezultat vpliva staršev itn., in pomislimo: "Ali smo kljub temu resnično svobodni?" Nočemo reči, da nam uniformnost narave nadene spone ali nas naredi nesvobodne; vendarle, ali ni nekaj na tem, da so rodovi modrih govorili, da so ljudje v sponah? Ali ni nekaj preveč enostavno in preveč površno v Schlickovem presekanju gordijskega vozla?

Upoštevati je potreba, da smo zdrsnili od govorjenja o dejanjih kot svobodnih h govorjenju o človeških bitijih kot svobodnih. Rekel bi, da sta obe lokuciji uporabljeni v razmerju 50:50. Včasih se ju poskuša natančno ločiti: Stebbing na primer pravi, da ne gre za svobodna nikoli imenovati dejanj, temveč samo njihove storilce.

Ustavimo se za trenutek pri tem. Če smo mi in ne naša dejanja tisti, ki jih moramo imenovati svobodne, je najočitnejši premislek, ki ga je treba narediti, da smo svobodni narediti nekatere stvari in nesvobodni narediti druge; svobodni smo dvigniti roke, ne pa Lune. Ne moremo se imenovati svobodne ali nesvobodne *in toto*; povedati moramo, da smo v najboljšem svobodni samo pri nekaterih dejanjih. G. E. Moore navaja naslednje merilo: svobodni smo narediti dejanje, ki ga lahko naredimo, če ga hočemo; kar lahko naredimo, če hočemo, je tisto, kar smo svobodni narediti. Nekateri ljudje so nekatere stvari svobodni narediti, medtem ko jih drugi niso; v večini smo svobodni premikati svoje noge, toda paralitiki niso; nekateri smo svobodni osredotočiti se samo na branje filozofskega zadetka ure zaporedoma, medtem ko drugi niso. Na splošno bi lahko to povezali z izjavo, da je *oseba* svobodna glede na neko dejanje, če ga lahko naredi, če ga hoče narediti, in v tem primeru je njegovo *dejanje* svobodno.

Vendar ima Moore zadržke, ki jih Schlick nima. Dodaja, da *obstaja* tudi pomen izraza "svoboden", izpolnjujoč merila, ki jih je ravnokar razložil; da obstaja pomen, po katerem za človeka ni mogoče reči, da je svoboden v vseh situacijah, v katerih bi bil to lahko po prvem pomenu.

In gotovo ni treba naštrevati podobnih primerov. Večina nas v praksi številnih ljudi, ki delujejo hoteno in celo z vnaprejšnjim premislekom ter niso pod nobeno očitno prisilo, ne bi imenovala svobodne. Neki meščanski časopis je naslovil članek *Deček morilec je obsojen že dolgo pred svojim rojstvom* in ga nadaljeval z opisom, kako je bil dvanajstletni deček zaradi umora deklice obsojen na tridesetletno ječo v Sing Singu; zgodba njegove družine vključuje pijančevanje, ločitve, družbeno neprilagojenost, epilepsijo in parezo. Zgodaj je

kazal nagnjenost k sadističnemu ravnanju, da bi prikril mazohizem in "dokazal, da je mož"; materialno norčevanje iz njega je to nagnjenje samo še poslabšalo, vse dokler deklice, ki ga je zavrnila, ni ubil – ne v navalu jeze, ampak preračunljivo in premišljeno. Ali je svoboden glede na svoje zločinsko dejanje oziroma do večine svojih življenjskih dejanj? Seveda pomeni spraševati o tem problemu hkrati tudi, da nanj odgovarjam negativno. Morda sem izbral skrajen primer; toda le zato, da bi površnost Schlickove analize prikazal čim jasneje. Čeprav vsak človek nima zločinskih nagnjenj, je bil vsakdo pod vplivi, ki v širšem smislu določajo njegovo sedanje ravnanje; je dobeseden proizvod vplivov, ki izhajajo iz obdobjij pred njegovim "odraslo dobo" in mu dajejo množico značajskih potez, teh pa zdaj ne more zamenjati, čeprav bi jih hotel. Tako očitno tisto, od cesar smo bili ovisni, vpliva na to, kar smo postali, in ni nič čudnega, da filozofi in modreci še zdaleč niso imeli človeka za gospodarja svoje usode. Človekova volja ne stoji visoko in vzvišeno nad tokom dogodkov, ki vplivajo nanjo, ampak je sama ujeta v tok, ki jo nosi s seboj. Moralisti trdijo, da je dejanje svobodno, ko je določeno s človekovim značajem; toda če ni bilo nič, kar bi človek lahko naredil, da bi oblikoval svoj značaj, pa tudi stopnja moči volje, ki jo je imel na razpolago pri oblikovanju navad in discipliniranju samega sebe, da bi premagal vplive svojega zgodnjega okolja, je dejavnik, nad katerim ni imel vpliva, kaj lahko potem rečemo o takšni "svobodi"? Ali ni enaka svobodi stroja za tiskanje nalepk na konzerve, ki je bil izumljen samo v ta namen? Nekateri stroji lahko delajo učinkoviteje od drugih, toda samo zato, ker so bili bolje narejeni.

Moj namen ni, da bi to tezo dokazal na splošno, ampak samo v določenem pogledu, na katerega smo bili doslej sorazmerno malo pozorni, in sicer na polje nezavedne motiviranosti, na katero opozarjajo psihiatri. V nadaljevanju se bom omejil samo nanj, saj kar najjasneje ilustrira moje poudarke.

Naj na tej točki zelo zgoščeno povzamem psihanalitični nauk. Zavestno življenje človeškega bitja, vstevši zavestne odločitve in voljo, je zgolj govornik nezavednega – ne neposredno kot uprizoritev

nezavednih nagonov, ampak kot kompromis med nezavednimi nagoni in nezavednimi očitki. Velika Trojica je za kulismi, katere ukaze izpolnjuje avtomat, imenovan zavestna osebnost: ono, "večni otrok", ki predstavlja svoje želje in zahteva takojšnjo zadovoljitev; nadjaz, ki želi, brž ko se pojavi, reče ne, in nezavedni jaz, ki posreduje med obema in ju poskuša pomiriti s kompromisom.

Obravnava primerov delovanja teh treh "gospodarjev" bi lahko šla v neskončnost in psihoanalitične knjige jih priskrbijo na stotine. V zvezi s tem je za nas pomembno predvsem videti, da nezavedno določa, kakšni naj bodo zavestni impulzi in zavestna dejanja. Hamlet je imel, na primer, močno ojedipsko željo, a so ji nasilno nasprotovali nadzorovi očitki; zgodnjne želje so bile intenzivno oživljene v nenavadni odrasli situaciji, v kateri se je njegov stric pohlepno polastil zaželenega položaja Hamletovega očeta in zavzel mesto poleg matere. Ta situacija je obudila močne očitke v nadzaju princa Hamleta in bila odgovorna za razvpite odlašanje, da bi umoril strica. Vsaj dvanajstkrat bi ga ubil brez težav, toda vsakič se je "odločil" počakati: svobodna izbira, bi rekli moralisti – toda ne, poslušajte njegov nadjaz: "Kar čutiš kot sovraštvo do svojega strica in za kar ga nameravaš ubiti, je zločin, ki si ga sam želel zagrešiti: umoriti svojega očeta ter zavzeti njegovo mesto naslovnika čustev tvoje matere. Twoja in stričeva usoda sta medsebojno povezani." To Hamleta paralizira. Zavestno se zaveda samo, da je nezmožen delovati; to zavestno nemoc racionalizira in vsakič da drugačno opravičilo. Vselej smo se zavedali, da nismo gospodarji svoje usode v vsakem oziru – da je veliko stvari, ki jih ne moremo narediti, da je narava močnejša od nas, da ne moremo kršiti zakonov brez nevarnosti povračilnega ukrepa itn. V zadnjem času se tudi vedno bolj zavedamo, čeprav so se romanopisci in dramatiki tega že precej bolj, da nismo svobodni glede na čustva, ki jih čutimo – koga ljubimo ali sovražimo, kakšne tipe občudujemo in tako naprej. Nedavno so nas opozorili, da obstaja nezavedna motiviranost za tisto, kar nam je v osnovi privlačno oziroma vzbuja odpornost, za naša prisilna dejanja ali nemoc, da bi delovali. Toda slaba novica je, da so sama dejanja naše volje in odločitev, ki k njim vodi,

zgolj fasada za izražanje nezavednih želja ali bolje, nezavednih kompromisov in obrambe.

Nekdo se mora spopasti z izbiro: naj ubije drugega človeka ali ne? Moralisti bi rekli, da gre za svobodno izbiro – za posledico premisleka, za dejanje, ki smo ga zavestno naredili. Toda delijoči se ne zaveda sil, ki so na delu v njegovi notranjosti, in njegova izbira je zanj že določena: njegova zavestna volja je samo orodje in suženj v rokah globoke nezavedne motiviranosti, ki določa njegova dejanja. Če ima veliko tega, kar analitik imenuje "prosto–plavajoča krivda", zločina ne bo storil; toda če je krivda takšna, da zahteva takojšnjo udejanjanje z ravnajem, ki škoduje samemu delijočemu, se bo ta nakopičena krivda sprostila v kakšno zločinsko dejanje. Delijoči sam ne ve, kakšen je v tem primeru notranji mehanizem: je kakor kazalci na uri, ki mislijo, da se svobodno premikajo po urini številčnici.

Neka ženska se je že večkrat poročila in ločila. Zdaj se odloča o še eni zvezi: naj se poroči z gospodom A ali gospodom B ali pa naj se ne poroči? Lahko si vzame precej časa za "odločitev" in ta se lahko zdi kot končna zmaga njene svobodne volje.

Predpostavimo, da je A normalen in urejen ter ljubezniv in plemenit moški, medtem ko je B oderuh, slepar in takšen, da se bo z njim nenehno zapletal v prepire. Če omenjena ženska spada v neko psihološko skupino, bo neizogibno izbrala B, in to kljub temu, da je podoben njenim prejšnjim možem in bi si lahko mislili, da "se bo česa naučila iz izkušenj". Seveda bo zavestno "upoštevala zadevo" itn. itn. Za psihoanalitička pa je vse to zgolj prazno govorjenje – zgolj krinka za notranje mehanizme, o katerih zavestno ne ve ničesar. Če ima nekatera mazohistična nagnjenja, kot je pokazala s prejšnjimi simptomi, *mora* izbrati B; njen nadjaz, vselej pozoren na to, da je situacija čim mučnejša, opazi, koliko trpljenja ji bo prinesla izbira B, in jo prisili, da izbere to, kar je izbrala, čeprav ji prikrije pravi razlog izbire za razdelano fasado racionalizacije.

Moški je zasvojen z igrami na srečo. V službi svojega nagnjenja zaigra ves svoj denar, potrati, kar je dolžan ženi, proda celo svoje imetje in zanemari otroke. Za nekaj časa nemara preneha, nato pa

neizogibno spet začne, čeprav lahko misli, da se je tako sam odločil. Moški ne ve, da je prej žrtve kot delijoči; tudi če včasih čutí, da je v boju z nečim, pa ne ve, s čim, ne bo o značaju tega ničesar slutil ter se bo kmalu znova prepustil iluziji, da svobodno odloča (njegov zavestni jaz) o poteku svojih dejanj. Seveda se ne zaveda, da se še vedno maščuje materi zaradi prvotne ranjenosti njegovega infantilnega narcizma; maščuje se ji zaradi zavnitve njegovih infantilnih želja – in to z zavračanjem vsega, kar ga identificira z njo, namreč vzgoje, discipline, logike, zdravega razuma in izobraževanja. Na kolesu rulete, ki je skoraj edino mesto med odraslimi dejavnostmi, na katerem – v nasprotju z vsem naštetim – neomejeno vlada sreča; njegova zasvojenost je tako njegovo nenehno in značilno ponavljanje zavnitve Matere ter vsega, kar je ta za njegovo nezavedno.

Seveda ima njegova psevdoadresivnost mazohistične učinke. Dolgoročno vselej izgubi; nikoli ne more odnehati, če zmaguje. Daleč od tega, da bi igral, zato da bi zmagal, rekli bi lahko, da je njegovo izgubljanje *sine qua non* njegovega duševnega ravnotežja (kakor npr. za Dostojevskega): krivda zahteva kazen in v jazovem "sporazumu" z nadnjom le-ta zagotovi zadovoljitev infantilnih želja v zameno za škodljive učinke. Zmaga bi zamajala nevrotično ravnovesje.

Drugi moški je obseden z umivanjem. Neprestano si mora umivati roke – uporabi nemara 400 papirnatih brisač na dan. Ko so ga vprašali, čemu to dela, je povedal: "Moram, saj so moje roke umazane"; in če poudarimo, da nima ravno umazanih, pove: "Čutim, da so umazane, in bolje se počutim, če jih umijem." In jih ponovno umije. Sam se vsakič "svobodno odloči"; čuti, da jih mora umiti, morda se tudi za trenutek odloča, toda na koncu jih vedno umije. Česar seveda ne vidi, so nevidne žice v njem, ki ga neizogibno vodijo do tistega, kar naredi; njegova infantilna želja onega se nanaša na ukvarjanje z umazanjem, nadjaz ga zaradi nje obtobi in jaz mora odgovoriti: "Ne, ne maram umazanje, glej, kako čist hočem biti, glej, kako si umivam roke!" ...

Vzemimo nazadnje, morda manj slikovit, vsakdanji primer. Študent na univerzi, ki premore zdravje in

šarm ter vse, kar je navadno bistveno za priljubljenost, začne razvijati naslednji osebnostni obrazec: čeprav je dobro poučen o spretnosti družbenega občevanja, vselej naredi *faux pas* v najslabšem možnem položaju; prijatelju nameni ostre opazke in ga globoko užali – vselej se zdi, da poskuša z njimi čim bolj užaliti; opazko, ki ne bi užalila A–ja, temveč B–ja, nameni raje B–ju kakor A–ju in tako naprej. Nič od tega ne naredi zavestno. Ponavadi je obziren do ljudi, toda vselej (nezavedno) se spravi na tiste prijatelje, ki jih bo najbolj užalil, in samo v tistih trenutkih, ko ve, da ni dobrodošel: ob 3. uri ponoči brez kakršnega koli vnaprejšnjega obvestila poklicje prijatelja v bližnje mesto, ker bi rad prebil konec tedna v njegovem stanovanju; prijatelj mu je tako ravnanje zameril, toda nadlegovalec se tega ne zaveda (“zdravo pamet” doleti začasen mrk, ko nastopi nevrotični vzorec, inteligenco pa je daleč od tega, da bi bila pri takšnem položaju v pomoč, uporabljena je v prid nevrozi). Ko je prijatelj ob naslednjem srečanju do njega hladen, se čudi čemu in se počuti nepravično obravnavan. Njegovo nasilno obnašanje je izvalo zamero in agresivnost, toda vse, kar zavestno vidi, je obnašanje drugega do njega – sebe šteje kot nedolžno žrtev neupravičenega “preganjanja”.

Z moralistovega stališča je vsaka od teh izbir svobodna: sam izbere, da bo poklical prijatelja ob 3. uri ponoči; izbere, da bo naredil ostro opazko, itn. Ne ve pa, da je v dejanje posegel neuničljivi mazohistični obrazec. Njegovo nezavedno je daleč bolj prebrisano kakor njegov zavestni intelekt; z nenavadno natančnostjo opazuje, katero ravnanje mu bo najbolj škodilo, in ga zanesljivo sili v tako ravnanje. Zavestno študent “ne ve, zakaj je to storil” – v različnih trenutkih podaja različne “razloge”, ti pa so ponovna racionalizacija, prikrivajoča nezavedni mehanizem, ki ga prebrisano žene v dejanja, ki se jih “zdrava pamet” izogiba.

Več ko vidiš podobnih primerov, bolj razumeš, kaj psihoanalitik misli, ko govorí o “iluziji svobodne volje”. Bolj ko postajaš psihiater, bolj te prevzema občutek, kakšna iluzija je ta dragocena svobodna volja. V nekaterih primerih lahko mnogi od nas to

že vidijo: ni treba biti psihiater, da pogledaš epileptika in z žalostjo vzdihneš ob misli, da se bo ta človek pred teboj kmalu vedel kot obseden in ne ista resna in razumna oseba, kakršno poznaš. Toda ljudje se tega v drugih okoliščinah ne zavedajo, na primer, ko z začudenjem ugotovijo, da je tisti, s katerim so bili v dobrih odnosih, kar nenadoma zelo nesramen. Denimo da finančno, moralno ali kako drugače pomagate nekomu, tako da vam ostane dolžnik; in še, da je ta eden mnogih nevrotikov, ki nezavedno enačijo prijaznost s šibkostjo in nasilnost z močjo; tako bo vašo prijaznost do njega nezavedno vzel za šibkost in jo izkoristil kot priložnost za uprizoritev nekaj nasilnosti proti vam. Nič ne more narediti in pozneje bo to nemara obžaloval; kljub temu ga bo nekaj gnalo v to početje. Če si pridobimo nekaj znanja iz psihiatrije, lahko gledamo nanj s sočutjem, ker je ta tako vrlji človek lahko tako nezanesljiv – toda bomo tudi realisti in se zavedeli, da obstajajo nekateri ljudje, ki v “svobodnih” dejanjih svoje zavestne volje sploh ne poznaajo dobrih del in bodo tvojo dobroto uporabili proti tebi.

Včasih se bodo ti ljudje zavedeli, da “nekaj za kulisami” določa njihovo ravnanje. Ločenka bo gledala nase z nepristranskoščjo, kot da je nekakšen stroj (in zares, psihoanalitik jo imenuje “naprava za ponavljanje”): “Vem, da sem ujeta v zanko, da se bom zaljubila v tega mladeniča in se poročila z njim ter znova sedla na vrtuljak.”

O svobodni volji govorimo in rečemo, da je nekdo svoboden nekaj narediti, če to lahko in hoče narediti – vendar pozabljam, da je njegovo hotenie ujeto v tok determinizma, da ga nezavedne moči vodijo v hoteti ali ne hoteti neko stvar. Ideja marionete, katere gibi so vodení iz ozadja z nevidnimi žicami, ali še bolje z notranjim mehanizmom ni samo retorična figura. Analogija je zgovorna skoraj na vsakem koraku ...

Kaj pa odgovornost? Kaj se je zgodilo z njo v naši analizi?

Začnímo s primerom, ki ni izmišljen. Ženska in njen dveletni otrok se sredi zime vozita z vlakom v Montreal. Otrok je bolan. Ženska si zelo prizadeva, da bi prišla tja. Ne da bi vedela, je žrtev

nevrotičnega konflikta, ki nas tu sicer ne zanima, razen dejstva, da jo sili v nasilno vedenje do otroka, deloma da bi kljubovala možu, ki ga sovraži, on pa ljubi otroka, deloma da zavrača nadzajove očitke mazohistične navezanosti. Zavestno ljubi otroka, in ko to reče, je iskrena, toda kljub temu se mora do njega vesti nasilno, tako kot veliko otrok ljubi svojo mater, pa se večino časa zaradi nevrotične psevd-agresivnosti obnašajo do nje precej zoprno. Otrok postaja vse bolj bolan, ko se bližajo Montreal; ogrevanje na vlaku ne dela in sprevodnik svetuje materi, naj v naslednjem mestu izstopi in odpelje otroka v bolnišnico. Ženska ga zavrne in pravi, da mora priti do Montreala. Kmalu zatem se otrokovo stanje poslabša in ona stori vse, kar je v njeni moči, da bi ga obdržala pri življenju, čeprav ne zapusti vlaka, saj zatrjuje, da je nujno prispeti ji na cilj. Toda preden prispe, otrok umre. Mati žaluje in si očita, histerično joče ter se pridruži cerkvi, da bi dobila odvezo za krivdo, ki jo neprestano spremlja, ko pomisli, da je njen nasilno vedenje ubilo otroka. Je bila odgovorna za svoje dejanje? V vsakdanjem življenju, ko naredimo napako, rečemo: "Izkušnje imajo svojo ceno." Tukaj rečemo: "Nevroza ima svojo ceno." Ne, ni odgovorna. Ni mogla pomagati, ker jo je nevroza prisilila v takšno delovanje – ni se zavedela, kaj se dogaja za kulismi, zgolj odigrala je vlogo, ki ji je bila določena. Omenjeno je veliko bolj resnično, kot se tega na splošno zavedamo: kriminalna dejanja na sploh niso dejanja, za katera so njihovi povzročitelji odgovorni; agenti so pasivni in ne aktivni – so žrtve nevrotičnega konflikta.

Njihova hiperaktivnost je nezavedno določena.

Seveda to povedati ne pomeni, da zločincev ne smemo kaznovati. Jasno je, da jih moramo zaradi naše lastne varnosti izločiti iz naše sredine, tako da ne morejo več mučiti in ogrožati organizirane družbe. In seveda, če uporabljamo besedo "odgovoren" tako, da je upravičeno imeti nekoga za odgovornega po definiciji enako temu, da ga lahko upravičeno kaznujemo, ljudi lahko imamo za odgovorne in jih tudi res imamo. Toda to je kakor pomen izraza "svoboden", po katerem so svobodna dejanja hotena – pomen ne gre dovolj globoko. V globljem smislu omenjenega človeka ne moremo imeti za odgovornega: lahko obtožimo njegovo

nevrozo, toda zanjo ni kriv sam, posebno ker je bilo obdobje, v katerem je bil njen nastop neizogiben, tisto, ko še ni znal niti govoriti.

Odgovorna je nevoza – toda ali ni nevoza del *njega?* Cel čas smo govorili, kot da bi bili oseba in njegovo nezavedno ločeni bitji; toda ali ni osebnost ena, vštevši njen zavestni in nezavedni del?

Tega ne želim zanikati. Toda tukaj nam je kaj malo v pomoč: kar ljudje hočejo, ko govorijo o svobodi, in cesar se oprijemljejo, ko se borijo zanjo, je ideja, da je *zavestna volja* gospodar njihove usode. "Jaz sem gospodar svoje usode in kapitan svoje duše" – in seveda mislijo na svoje zavestno sebstvo, sebstvo, ki ga lahko prepoznajo in iščejo ter spoznavajo z introspekcijo. Med nezavednim, ki hočeš nočeš določa tvoja dejanja, in zunanjio silo, ki te poriva, je malo ali nič, kar lahko izbereš. Nezavedno je, kot če bi bilo zunanjja sila; in vsekakor bodo psihiatri trdili, da lahko notranji Hitler muči dosti huje kot zunanjji. Potemtakem je svoboda, ki jo ljudje hočejo in ki jih bo edino zadovoljila, prav tista, za katero psihiatri pravijo, da je ne morejo imeti. (...)

Izrazimo zdaj ... situacijo shematično z deduktivnim argumentom.

1. Pojav, nad katerim nimamo nobenega nadzora, je nekaj, za kar ne moremo biti odgovorni.
2. Dogodki D, ki se pripetijo v otroštvu, so tisti, nad katerimi nimamo nadzora.
3. Dogodki D so bili potemtakem tisti, za katere ne moremo biti odgovorni.
4. Toda če obstaja nekaj, za kar ne moremo biti odgovorni, ne moremo biti odgovorni niti za nekaj, kar neizogibno sledi iz njega.
5. Dogodki D imajo za neizogibno posledico nevrozo N, ta pa ima za neizogibno posledico vedenje V.
6. Ker je N neizogibna posledica D–ja in V neizogibna posledica N–ja, je V neizogibna posledica D–ja.
7. Sklep: ker nismo odgovorni za D, ne moremo biti odgovorni za V.

### ***Prevedel Mitja Sardoč***

John Hoppers: "Meaning and Free Will", *Philosophy and Phenomenological Research* 10/3 (marec 1950).

# Filozofija in literatura

**Robert Sheckley**

## Zastavi neumno vprašanje

Odgovarjalec je bil narejen tako, da traja, dokler bo potrebno – kar se je nekaterim bitjem zdelo zelo dolgo, nekaterim drugim pa sploh ne. A za Odgovarjalca je bilo ravno prav dolgo.

Kar se tiče velikosti, je bil Odgovarjalec za ene velik, za druge majhen. Lahko se je zdel zapleten, čeprav so nekateri verjeli, da je v bistvu zelo enostaven.

Odgovarjalec je vedel, da je tak, kot mora biti. Saj je bil vendar Odgovarjalec. On je Vedel.

O rasi, ki ga je naredila, je bolje ne izgubljati besed. Tudi oni so Vedeli, a nikoli niso povedali, ali je bila vednost zanje prijetna.

Odgovarjalca so zgradili kot uslugo manj razvitim vrstam in potem na edinstven način odšli. Kam so odšli, ve samo Odgovarjalec.

Kajti Odgovarjalec ve vse.

Na svojem planetu, krožecem okoli svojega sonca, je sedel Odgovarjalec. Trajanje se je nadaljevalo, dolgo, kot občutijo trajanje eni, kratko, kot ga občutijo drugi. A za Odgovarjalca ravno pravšnje.

V njem so bili Odgovori. On je poznal naravo stvari, kot tudi, zakaj so stvari take, kot so, kaj so in kaj vse skupaj sploh pomeni.

Odgovarjalec je znal na vse odgovoriti, le vprašanje je moralo biti prav zastavljen. In on je želel odgovarjati. Bil je prav nestren!

Saj – kakšen pa naj bi Odgovarjalec bil?

Kaj drugega naj bi Odgovarjalec počel?

Tako je čakal, da bitja pridejo in vprašajo.

\*\*\*

“Kako se počutite, gospod?” je vprašal Morran, nežno lebdeč nad starcem.

“Bolje,” je odvrnil Lingman in se skušal nasmehniti. Breztežnost je pomenila veliko olajšanje. Čeprav je Morran porabil velikansko količino goriva za let v vesolje pod minimalnim pospeškom, Lingmanovo šibko srce poleta ni maralo. Ustavljal se je in se kujalo, jezno udarjalo ob krhek prsniki, omahovalo in pospeševalo. Včasih se je zdelo, da se bo ustavilo iz gole užaljenosti.

A breztežnost je bila veliko olajšanje, in šibko srce je znova oživelno.

Morran takih problemov ni imel. Njegovo močno telo je bilo narejeno za napore in strese. Na tem potovanju ne bo izkusil niti enega niti drugega. Ne, če hoče, da stari Lingman preživi.

“Živel bom,” je v odgovor na neizrečeno vprašanje zamoljal Lingman. “Dovolj dolgo, da odkrijem.”

Morran se je dotaknil kontrol in ladja je zdrsnila v subprostor kot jegulja v olje.

“Odkrila bova,” je zamoljal Morran. Starcu je pomagal zlesti iz varnostnih pasov. “Našla bova Odgovarjalca.”

Lingman je prikimal mlademu partnerju. Že leta sta prepričevala drug drugega. V začetku je bil to Lingmanov projekt. Potem se mu je pridružil Morran, ki je pravkar diplomiral na Kalifornijski univerzi. Skupaj sta sledila govoricam skozi osončje. Legendam o pradavnih humanoidnih rasih, ki je poznala odgovore na vsa vprašanja, naredila Odgovarjalca in odšla.

“Pomisli,” je rekel Morran. “Odgovori na vsa vprašanja!”

Kot fizik je imel Morran mnogo vprašanj za Odgovarjalca. Širjenje vesolja, povezovalne sile atomskega jedra, nove in supernove, tvorba planetov, rdeči premik, relativnost in še tisoč drugih.

“Ja,” je odvrnil Lingman. Privlekel se je do razgledne ploščadi in se zagledal ven v mrzlo puščobo navideznega subprostora. Bil je biolog in bil je star.

Imel je dvoje vprašanj.

Kaj je življenje?

Kaj je smrt?

\*\*\*

Na koncu posebno dolgega obdobja lova na škrlat so se Lek in njegovi prijatelji zbrali k pogovoru. Škrlat je bil posebno pičel v bližini gostih zvezdnih rojev – zakaj, tega nihiče ni vedel – torej je bil pogovor na mestu.

“Veste kaj,” je rekel Lek. “Mislim, da bom izvohal tega Odgovarjalca.” Lek je govoril v ollgratu, jeziku neposrednih odločitev.

“Zakaj?” ga je vprašal Ilm v hvestu, jeziku rahle nagajivosti. “Zakaj hočeš vedeti? Mar nabiranje škrleta ni dovolj dobro zate?”

“Ne,” je odgovoril Lek, še vedno v jeziku neposrednih odločitev. “Ni dovolj.” Glavno opravilo Leka in njegove vrste je bilo nabiranje škrleta. Našli so ga vtkanega v mnoge dele vesoljskega tkiva, v silno majhni količini. Počasi so ga nabrali velikanski kup. Čemu je bil kup namenjen, tega ni vedel nihiče.

“Domnevam, da ga boš vprašal, kaj sploh je škrlat,” ga je vprašal Ilm, odrinil zvezdo s poti in se zleknil.

“Seveda bom,” je rekel Lek. “Predolgo smo se valjali v nevednosti. Spoznati moramo resnično naravo škrleta in njegov pomen v celoti stvari. Spoznati moramo, zakaj upravlja naša življenja.” Za ta govor je Lek prešel na ilgret, jezik zametkov spoznanja.

Ilm in vsi drugi niso poskušali ugovarjati, niti v jeziku diskusije. Vedeli so, da je znanje pomembno. Vse od samih začetkov časa so Lek, Ilm in drugi nabirali škrlat. Zdaj je prišel trenutek, da spoznajo končne odgovore vesolja – kaj je škrlat in čemu je namenjen.

In seveda, tu je bil Odgovarjalec, da jim odgovori. Vsi so slišali za Odgovarjalca, ki ga je naredila rasa, drugačna od njihove, zdaj že davno izginula.

“Ga boš vprašal še kaj drugega?” je zanimalo Ilma.

“Ne vem,” je rekel Lek. “Morda bom vprašal o zvezdah. Vse drugo je nepomembno.” Ker so Lek in

njegovi prijatelji živeli od začetka časa, niso razmišljali o smerti. In ker jih je bilo vedno isto število, niso razmišljali o vprašanjih življenja.

Ampak škrlat? In kup?

“Odhajam!” je zaklical Lek v govorici prehoda z besed k dejanjem.

“Srečno!” so mu zaklicali njegovi bratje, v žargonu največjega prijateljstva.

Lek je odhitel, skakajoč z zvezde na zvezdo.

\*\*\*

Sam na svojem malem planetu je sedel Odgovarjalec in čakal Spraševalce. Občasno je sam sebi mrmral odgovore. To je bila njegova pravica. On je Vedel.

Čakal je, in čas ni bil ne predolg ne prekratek, da katero koli bitje iz vesolja pride in vpraša.

\*\*\*

Bilo jih je osemnajst zbranih na enem kraju.

“Sklicujem se na pravilo osemnajstice,” je zaklical eden izmed njih. In pojavit se je še eden, ki ga nikoli prej ni bilo, rojen po pravilu osemnajstice.

“Oditi moramo do Odgovarjalca,” je nekdo zaklical.

“Naša življenja upravlja pravilo osemnajstice. Kjer jih je osemnajst, tam bo tudi devetnajsti. Zakaj je tako?”

Nihče ni znal odgovoriti.

“Kje sem?” je vprašal novorojeni devetnajsti. Eden izmed njih ga je odpeljal stran, da ga pouči.

Tako jih je ostalo sedemnajst. Stabilno število.

“Zvedeti moramo,” je nekdo zaklical, “zakaj so vsi kraji različni, čeprav ni razdalj.”

V tem je bila težava. Najprej si tukaj. Potem si tam. Kar tako, nobenega gibanja, nobenega razloga. In vendar, ne da bi se premaknil, se znajdeš na drugem kraju.

“Zvezde so hladne,” je nekdo zaklical.

“Zakaj?”

“Treba bo oditi do Odgovarjalca.”

Kajti slišali so legende, poznali so zgodbe. Nekoč je bila vrsta, zelo podobna naši, in oni so Vedeli – in

povedali so Odgovarjalu. Potem so odšli tja, kjer ni nobenega kraja, a veliko razdalj.

“Kako bomo prišli tja?” je zaklical novorojeni, zdaj že napolnjen z znanjem.

“Gremo.” In osemnajst jih je izginilo. Eden je ostal. Čemerko je bolščal v neznansko prostranstvo ledene zvezde. Nato je izginil tudi on.

\*\*\*

“Stare legende so resnične,” je zasopel Morran.

“Tukaj je.”

Iz subprostora sta prišla na kraj, o katerem so govorile legende, in pred njima je bila zvezda, ki ni bila podobna nobeni drugi. Morran je našel klasifikacijo zanjo, a to je bilo brez pomena. Tej zvezdi ni bilo enake. Okrog nje je poplesaval planet in tudi ta ni bil podoben nobenemu drugemu planetu. Morran si je izmišljal razloge za to, a zaman. Planet je bil edinstven.

“Privežite se, gospod,” je rekel Morran. “Pristal bom tako nežno kot zmorem.”

\*\*\*

Lek je prišel do Odgovarjalca, gibko vihteč se z zvezde na zvezdo. Dvignil ga je na svojo dlan in se zagledal vanj.

“Ti si torej Odgovarjalec,” je rekел.

“Povej mi torej,” je nadaljeval, medtem ko se je udobno nameščal v vrzel med zvezdami, “povej mi, kaj sploh sem.”

“Ti si del,” je rekel Odgovarjalec. “Nekakšen indic.”

“Daj no,” je užaljeno zagodrnjal Lek. “Boš pa ja povedal kaj boljšega. Torej. Naloga moje vrste je, da nabira škrlat in iz njega naredi kup. Mi lahko razkrivješ pravi smisel tegata?”

“Tvoje vprašanje je brez smisla,” je rekel Odgovarjalec. Vedel je, kaj je škrlat in čemu služi kup. Vendar je bilo pojasnilo skrito v večjem pojasnili. Brez tega odgovor na Lekovo vprašanje ni bil mogoč. In Leku pravega vprašanja ni uspelo zastaviti.

Lek je še spraševal in Odgovarjalec mu ni bil

sposoben odgovoriti. Lek je videl stvari skozi svoje oči, izbral je le del resnice in zavračal vse druge.

Kako opisati slepcu občutje zelenega?

Odgovarjalec se ni trudil. Tega od njega tudi ni bilo pričakovati.

Nazadnje se je Lek porogljivo zasmehjal. Eden njegovih drobnih priseskov je ob tem zvoku zažarel in potem spet zbledel.

Lek je odšel, vihteč se gibko z zvezde na zvezdo.

\*\*\*

Odgovarjalec je vedel. A najprej mu je bilo treba zastaviti pravo vprašanje. Razmišljal je o tej omejitvi, strmeč v zvezde, ki niso bile niti premajhne niti prevelike, ampak ravno pravšnje.

Prava vprašanja. Rasa, ki ga je naredila, bi morala računati tudi na to, si je mislil. Dopustiti bi morali nekatera odstopanja zaradi semantičnih nesmislov in mu tako omogočiti reševanje problemov.

Odgovarjalec se je zadovoljil s tem, da je mrmral odgovore samemu sebi.

Osemnajst jih je prišlo do njega, niso hodili niti leteli, ampak so se preprosto pojavili.

Drgetajoč v hladnem siju zvezd so bolščali v Odgovarjalčevu masivnost.

“Če ni razdalje,” je eden vprašal, “kako so potem lahko stvari na drugih krajih?”

Odgovarjalec je vedel, kaj je razdalja in kaj so kraji, a na vprašanje ni mogel odgovoriti. Bila je razdalja, a ne tako, kot so jo videla ta bitja. In bili so kraji, a drugače, kot so bitja pričakovala.

“Preoblikuj vprašanje,” je rekel Odgovarjalec, poln upanja.

“Zakaj smo tukaj kratki in tam dolgi? Zakaj smo tam debeli in tukaj tanki? Zakaj so zvezde hladne?”

Odgovarjalec je vse to vedel. Vedel je, zakaj so zvezde hladne, a tega ni mogel razložiti s pojmi zvezda in hlad.

“Zakaj,” je nekdo vprašal, “obstaja pravilo osemnajstice? Zakaj je, ko se jih zbere osemnajst, ustvarjen še eden?”

A vprašanje je bilo seveda del drugega, večjega

vprašanja, ki ni bilo zastavljen.

Po pravilu osemnajstice je bil ustvarjen še eden in devetnajst bitij je izginilo.

\*\*\*

Odgovarjalec si je zamomljal prava vprašanja in namja odgovoril.

\*\*\*

“Uspelo nama je,” je rekel Morran. “Dobro, dobro.” Potrepljal je Lingmana po ramenu – rahlo, kajti Lingman bi sicer lahko razpadel.

Stari biolog je bil utrujen. Njegov obraz je bil upadel, rumenkast, naguban. Obrisi lobanje so se že kazali v štrlečih, rumenih zobe, majhnem, ploskem nosu, na njegovih izbočenih ličnicah. Kosti so silile na plan.

“Pa pojdiva,” je rekel Lingman. Ni želel izgubljati časa. Časa za izgubljanje sploh ni imel.

S čeladami na glavi sta hodila po ozki stezi.

“Ne tako hitro,” je zamrmral Lingman.

“Prav,” je rekel Morran. Skupaj sta stopala po temni stezi planeta, ki se je razlikoval od vseh drugih planetov in je sam hitel okrog sonca, drugačnega od vseh preostalih.

“Tu gor!” je rekel Morran. Legende so bile jasne. Steza, ki vodi do kamnitih stopnic. Kamnite stopnice do dvorišča. In potem – Odgovarjalec.

Njima je bil Odgovarjalec videti kot bel zaslon, vdelan v zidu. Za njune oči je bil zelo enostaven.

Lingman je sklenil svoji drhteči roki. To je bil vrhunc življenjskega dela, financiranja, prepričevanja, brskanja po drobcih legend – vse to se je končevalo tukaj, zdaj.

“Zapomni si,” je rekel Morranu, “pretresena bova. Resnica ne bo podobna ničemur, kar sva si zamišljala.”

“Pripravljen sem,” je rekel Morran z navdušenjem v očeh.

“V redu torej, Odgovarjalec,” je rekel Lingman, s svojim tankim, slabotnim glasom. “Kaj je življenje?” Glas je spregovoril v njunih glavah. “Vprašanje je

brez pomena. Pod ‘življenjem’ Spraševalec razume delni fenomen, ki je sam po sebi nerazložljiv.”

“Del česa pa je življenje?” je vprašal Lingman.

“To vprašanje v svoji zdajšnji obliki ne dopušča odgovora. Spraševalec še vedno presoja ‘življenje’ z osebnega, omejenega stališča.”

“Potem pa odgovori po svoje,” je rekel Morran.

“Odgovarjalec lahko samo odgovarja na vprašanja.” Spet je pomisil na žalostne omejitve, ki so mu jih naložili njegovi stvarni.

Molk.

“Ali se veselje širi?” je Morran zaupljivo vprašal.

“Širjenje” je izraz, ki ne ustreza situaciji. Veselje, kot ga vidi Spraševalec, je iluzoren konstrukt.”

“Nama lahko poveš kar koli?” je vprašal Morran.

“Odgovorim lahko na vsako veljavno vprašanje, ki zadeva naravo stvari.”

Moža sta se spogledala.

“Mislim, da razumem, kaj hoče reči,” je Lingman rekel žalostno. “Naše temeljne predpostavke so napačne. Vse po vrsti.”

“To ni mogoče,” je rekel Morran. “Fizika, biologija ...”

“Delne resnice,” je utrujeno rekel Lingman. “Vsaj do tega sva prišla, da so vsi naši sklepi o opoznavanih pojavih napačni.”

“Toda pravilo najpreprostejše hipoteze!”

“To je samo teorija,” je odvrnil Lingman.

“Toda življenje – na to vprašanje bi gotovo lahko odgovoril.”

“Pa si oglej stvar takole,” je rekel Lingman. “Če bi me recimo vprašal, ‘zakaj sem se rodil v znaku Škorpijona v konjunkciji s Saturnom’, ti na vprašanje ne bi mogel odgovoriti v terminologiji zodiaka, ker zodiak nima nič pri tem.”

“Razumem,” je rekel Morran obotavljače. “Ne more odgovoriti na vprašanja v okviru naših predpostavk.”

“Zdi se, da je tako. In on ne more spremeniti naših predpostavk. Omejen je na veljavna vprašanja, izhajajoča iz znanja, ki ga mi pač ne premoremo.”

“Torej mu niti ne moreva zastaviti pravega vprašanja?” se je začudil Morran. “Tega ne verjamem. Neke temeljne resnice pač moramo poznavati.”

Obrnil se je k Odgovarjalcu. “Kaj je smrt?”

“Ne morem razložiti antropomorfizma.”

“Smrt je antropomorfizem,” je rekел Morran in Lingman se je hitro zasukal. “To pa že nekam pelje!”

“So antropomorfizmi neresnični?” je vprašal.

“Antropomorfizme lahko poskusno razvrstimo kot: A, neprave resnice, ali B, delne resnice v kontekstu delne situacije.”

“Za kateri tip gre v tem primeru?”

“Za oba.”

To je bilo največ, kar sta dosegla. Morran iz Odgovarjalca ni mogel izvleči nič več. Moža sta se trudila ure in ure, a resnica se jima je vedno bolj odmikala.

“Tole spravlja ob pamet,” je nazadnje rekел Morran. “Ta stvar ima odgovor za celotno vesolje, a nama ga ne more povedati, dokler ne zastaviva pravega vprašanja. A kako naj veva, katero vprašanje je pravo?”

Lingman se je usedel na tla, se naslonil na kamnit izid in zaprl oči.

“Divjaka, to sva,” je rekел Morran, stopajoč gor in dol pred Odgovarjalcem. “Predstavljam si bušmana, ki pride k fiziku in ga vpraša, zakaj s svojo puščico ne more zadeti sonca. Znanstvenik lahko stvar pojasni samo v svojem strokovnem jeziku. In kaj bi se zgodilo?”

“Znanstvenik tega niti ne bi poskušal,” je rekел Lingman z motnim glasom. “Poznal bi omejitve Spraševalca.”

“Res krasno,” je rekел Morran jezno. “Kako pojasniti vrtenje Zemlje bušmanu? Ali še bolje, kako mu razložiti relativnost – ob tem seveda ves čas ohranjavač znanstveno strogost razlage?”

Lingman, zaprtih oči, ni odgovoril.

“Midva sva bušmana. A prepad je tu še mnogo večji. Črv in superman, mogoče. Črv želi spoznati

naravo blata in zvedeti, zakaj ga je toliko. Tako nekako.”

“Naj raje greva, gospod?” je Morran vprašal. Lingmanove oči so ostale zaprte. Njegovi krempljasti prsti so bili stisnjeni, njegova lica še bolj vdrita. Lobanja je izstopala.

“Gospod! Gospod!”

A Odgovarjalec je vedel, da tisto ni bil odgovor.

\*\*\*

Sam na svojem planetu, ki ni niti velik niti majhen, ampak ravno pravšnji, čaka Odgovarjalec. Tistim, ki prihajajo k njemu, ne more pomagati, kajti celo Odgovarjalec ima omejitve.

Odgovori lahko samo na veljavna vprašanja.

Vesolje? Življenje? Smrt? Škrlat? Osemnajst?

Delne resnice, polresnice, majceni drobci velikega vprašanja.

Ampak Odgovarjalec, samcat, momlja vprašanja sam zase. Prava vprašanja, ki jih nihče ne more razumeti.

Kako bi potem razumeli prave odgovore?

Vprašanja nikoli ne bodo zastavljena in Odgovarjalec se spominja nečesa, kar so njegovi stvarniki vedeli in pozabili.

Če hočeš zastaviti vprašanje, moraš že poznati večji del odgovora.

### **Prevedel Sandi Cvek**

Robert Sheckley: “Ask a Foolish Question”, *Citizen in Space*, Ace Books, New York 1978.

**Sandi Cvet**

## **Prekletstvo antropomorfizmov**

*Verjetno bomo prava vprašanja poznali šele, ko se bomo dovolj približali odgovorom nanja.*  
(Steven Weinberg: *Sanje o končni teoriji*)

Znanstvena fantastika je najbrž po pravici na slabem glasu, saj noben drug žanr ni proizvedel toliko slaboumnih smeti in večini tovrstnih izdelkov se dejansko ni mogoče približati brez zardevanja. Nerodno pa je, da nam ravno znanstvena fantastika v tem morju nesnage ponuja nekatera izjemna dela, skozi katera se kaže kot najbolj filozofska od vseh žanrov. Izraz "science fiction", ki je tako ali tako rezultat nesporazuma, je za ta dela povsem neprimeren in zavajajoč, saj se problematika znanosti in novih tehnologij v njih največkrat sploh ne pojavlja oziroma je zgolj izgovor za pogled na človeško bitje in njegove zadrege z neke povsem nove in nenavadne perspektive. Neki slaven pisatelj si je drznil predlagati oznako "philosophy fiction". Menite, da pretirava? Spomnite se *Pilota Pirxa, Marsovskih kronik, Menjave duba, Knjige lobanj, Mačje zibke, Klavnice pet!*! Spomnite se *Temne zvezde, Solarisa, Iztrebljevalca!*

Vsaka prava umetnost govorí o človeku, njegovem mestu v svetu in je kot taka hočeš nočeš filozofska. A če so v tako imenovani "resni" umetnosti filozofski problemi bolj ali manj prikriti oziroma zamaskirani, potem iz znanstvenofantastičnih del prav štrlico. Avtor ima tu na razpolago prijeme in sredstva, ki jih običajnejša umetnost ne pozna. Oder, na katerem se dogaja človeška drama, je raztegnjen na celotno vesolje, kar seveda radikalno spreminja perspektivo. Vprašanje je, kakšen smisel bi utegnilo imeti človeško življenje v vesolju, sestavljenem iz trilijoninke delca snovi na decilijon čistečega niča. V takem svetu ni absurden samo posameznikov položaj, ampak je absurd prenesen na kozmično skalo, je absolutiziran. "Vesolje ni zasnovano na usmiljenju, sreča ali nesreča nista

prst božji. Usoda se plete, kakor se polega prah in vrtinci veter vekove in vekove zatem, ko je šel mimo bog," je rečeno v eni izmed zgoraj navedenih knjig. Smo v tem neskončnem, brezbrinjem, mrzlem, tako-stršno-praznem vesolju sami? So tam zunaj še kateri? "Če jih ni, potem je to velika potrata prostora!" slišimo reči očeta Jodie Foster v filmu *Stik*.

Kaj pa, če so? Kje so? Kakšni so? Vedo za nas? Nas opazujejo? Morda so že na poti sem! Če pridejo – kaj storiti? Če so tam daleč – kako jih nagovoriti? Mogoče oni Vedo. Bodo povedali tudi nam?

To seveda niso samo blodnje nekakšnih čudaških fantastov, ampak dejanski problemi znanosti ob koncu tisočletja, znanosti, v kateri je mogoče videti nekakšen nadomestek za religijo vesoljske dobe. Znanstveniki so novodobni svečeniki, ki opravljajo svoje skrivnostne obrede v novodobnih templjih, govorijo samo njim razumljiv jezik, lučajo v morje teme svoja sporočila in se hrepeneče ozirajo v nebo kot v pričakovanju Odrešenika. Glavni cilj te vere, našemljene v znanost, je mističen, skoraj okulten: vzpostaviti stik in komunikacijo z **Njimi**, sredstva za doseganje tega posvečenega cilja pa kot da so pobrana iz najbolj pogrošnih znanstveno-fantastičnih pravljic.

Umetnost je tukaj celo korak pred znanostjo oziroma predstavlja njen kritično refleksijo, saj ruši osnovne predpostavke, na katerih temelji to prizadevanje. Ruši mit o človeški spoznavni univerzalnosti – sposobnosti, da sprejmemos in razumemos informacijo, pa če je še tako tuja. Najboljša dela na to temo je, kolikor je meni znano, napisal Poljak Stanisław Lem, in dve izmed njih bi predpisal svojim dijakom kot obvezno čitivo za filozofijo, če bi le bili prevedeni v slovenščino. Imenujeta se *Solaris* in *Glas gospodarja*.

*Glas gospodarja* je mogoče najboljša Lemova knjiga sploh in eden izmed vrhuncev žanra kot takega. Gre za poročilo, kako je bila naša civilizacija postavljena na preizkušnjo, ko se je srečala z nečim, kar so bitja, ki ne sodijo v našo vrsto, poslala v temo vesolja. Ekipa znanstvenikov je z dolgotrajnimi in napornimi raziskavami lahko

ugotovila le, da gre za opis nečesa – najbrž kakšnega predmeta. Vsebina sporočila je ostala popolna neznanka, saj objekta, ki je bil v njej vsebovan, v kategorijah naših pojmov ni. Sporočilo najbrž sploh ni bilo namenjeno civilizaciji, ki stoji na tako nizki stopnji razvoja kot naša, zato je za nas zapečateno – "... načrt cerkve poslan avstralopitkom, knjižnica podarjena neandertalcu".

Lem v knjigi z dvema atraktivnima primeroma poantira epistemološki fiasco: čeprav se človeške kulture med sabo silno razlikujejo, je pojmovna skladnost jezikov prav osupljiva. Telegram "Babica umrla, pogreb v sredo" lahko prevedemo v kateri koli jezik, od latinščine in hindujščine do narečij Apečev, Eskimov in plemena Dobu. Vsekakor bi bilo telegram mogoče prevesti tudi v vse tiste prastare, izumrle jezike, ki jih več ne poznamo in jih nikoli ne bomo poznali. Sporočilo je prevedljivo in univerzalno razumljivo preprosto zato, ker ima vsak človek mamino mamo, vsak človek umre, obredi shranjevanja zemeljskih ostankov so kulturna konstanta, kakor je kulturna konstanta tudi merjenje in označevanje časa. Enospolna bitja ne bi bila sposobna razlikovati med mamo in očetom, bitja, ki bi se razmnoževala z delitvijo kakor amebe, pa ne bi bila sposobna koncipirati niti pojma enospolnih staršev. Ne bi torej razumela, kaj je "babica". Nesmrtna bitja (amebe, ki se delijo, pravzaprav ne umrejo) ne bi razumela pojmov "smrt" in "pogreb" – morala bi torej poznati anatomijo, fiziologijo, evolucijo, zgodovino in druge posebnosti človeške vrste, da bi bila sposobna prevesti in razumeti ta nam tako preprost telegram.

Poseben problem so nivojske razlike med civilizacijami. Iz zlate posmrtnne maske faraona Amenhotepa bo umetnostni zgodovinar razbral dobo in njen umetnostni stil. Iz njene ornamentalike bo religiolog sklepal na oblike takratnega verovanja. Kemik bo odkrival nekdanje tehnike obdelave zlata. Antropolog bo ugotavljal, ali se ta primerek človeka izpred šestih tisočletij razlikuje od današnjih ljudi, zdravnik pa bo postavil diagnozo, da je Amenhotep trpel za hormonskimi motnjami, ki so mu deformirale čeljust. Tako nam ta prastari predmet daje mnogo več informacij, kot so jih imeli njegovi

tvorci, ki niso mogli prav dosti vedeti o kemiji, medicini in stilih v umetnosti.

Če bi bilo mogoče zadivo obrniti in Egipčanom Amenhotepovega časa poslati sporočilo, napisano danes, ga ti seveda ne bi mogli razumeti – pa ne samo zato, ker ne bi znali našega jezika, ampak predvsem ker ne bi premogli besed in pojmov, ki bi ustrezali našim. Upam, da je nauk zgodbe jasen: "Ker naša kultura pogosto ni sposobna prebaviti niti koncepcij, ki so nastale v človeških glavah, če se rodijo zunaj uhojenega miselnega toka, čeprav so tvorci teh koncepcij otroci istega časa kot vsi drugi ljudje, kako lahko potem upamo, da homo sposobni razumeti kulturo, popolnoma drugačno od naše, če nas ta nagovori iz kozmičnega prostora?"

Zguljeni znanstvenofantastični kliše srečanja s superiorno civilizacijo in komunikacije z njo pertvira v svoji mali mojstrovini "Zastavi neumno vprašanje" tudi Robert Sheckley. Njegova zgodba, podobno kot dela Stanislawa Lema, na eni izmed svojih ravni smeši ravno to neznanško plitvo in naivno–optimistično predpostavko – da lahko civilizacije, raztresene po vesolju, kramlajo tako kot daljni sorodniki, končno soočeni na družinskem pikniku. Z naslednjo pomembno razliko: pri Lemu ljudje sporočilo slišimo, a ga ne razumemo, pri Sheckleyju pa sploh ni česa slišati.

**Oni**, ki nas neskončno presegajo v vsem, najbolj pa v vednosti, so po svojem zastopniku – Odgovarjalcu, pripravljeni govoriti tudi nam. Odgovarjalec se zdi uresničenje najlepših sanj znanosti in filozofije (Lingman nam pokaže, kako bližina smrti iz vsakega človeka – celo iz znanstvenika, nujno naredi filozofa), a ima usodno pomanjkljivost, namreč ravno to, da je – Odgovarjalec. Odgovarja lahko le na veljavna vprašanja in kot tak, paradoksnو, ne more odgovoriti na nobeno vprašanje. Je Odgovarjalec, ki ne odgovarja. Glavna težava zgodbe je – kako je to mogoče oziroma, kakšen bi moral Odgovarjalec biti, da bi sploh lahko izpolnil svoj namen.

Se spomnите pravljic o zlati ribici? Tam vlada podobno frustrirajoče ozračje. Glavni junak ima v rokah vse in hkrati nič. Ste se kdaj vprašali, katere

tri želje bi izrekli, če bi se v vaših rokah znašla ribica iz pravljice? Se tudi vam zdi omejitev na tri želje neznosna? Bi si bili v takih okoliščinah sploh sposobni česa zaželeti? Pravljice o zlati ribici nam povedo nekaj zelo zanimivega o človeških željah – nemogoče jih je izpolniti. Težava ni v tem, da so dovoljene samo tri, spodletele so želje kot take. Čisto vseeno je tri ali tristo tisoč – želje kot take “niso prave”. Nauk pravljice je, da je najbolje sploh si nič želeti.

Odgovarjalec ne postavlja nobenih številčnih omejitev. Njegova omejitev je drugačna, a usodna. S svojim molkom nam govori nekaj zelo zanimivega o “velikih vprašanjih človeka”. Nanja ni mogoče odgovoriti – ker niso prava! A zakaj niso prava? V kakšnem smislu je naše (in ne samo naše) videnje sveta popačeno? In kaj pomeni videti stvari na pravi način, vedeti Odgovore, poznati Resnico?

V zgodbi grejo gotovo najbolj na živce neumne omejitve Odgovarjalca. Sprašujemo se, kako lahko Popolna bitja sploh storijo takšno neumnost. “Oni, ki Vedo” bi vendar morali vedeti tudi, da nihče ne bo znal zastaviti pravih vprašanj. Kdor ve, odgovorov ne potrebuje, kdor ne ve, odgovorov ne razume; še huje – niti vprašati ne zna. Zakaj potem sploh narediti Odgovarjalca?

Navidezna napaka zgodbe mogoče sploh ni napaka, ampak njena najmočnejša poanta: vprašanje in odgovor pač ne moreta priti z dveh različnih naslovov. Vprašanje in odgovor sta pravzaprav ena in ista stvar. Ker so njegovi stvarniki popolni, so imeli to zadrego gotovo pred očmi, a Odgovarjalec je bil največ, kar so lahko naredili. Problem ni v tem, da je žal narejen tako, da ne more odgovarjati po svoje, ampak da odgovarjati na tak način sploh ni mogoče. Odgovarjalec popolnoma razume delne zmote svojih spraševalcev (tako kot znanstvenik razume bušmana), oni pa nikoli ne bi mogli razumeti njegove univerzalne resnice. Resnice se pač ne da ponudititi na pladnju kot tortice, ne da se pridigati o njej, zapisati v knjige, naučiti na pamet. Resnica kot taka sploh ni izrekljiva!

Nam hoče avtor zgodbe namigniti, da ni resnica nič drugega kot pot in iskanje in da je pot, ki je pred nami, še zelo zelo dolga? Bi bilo zato bolje, da bi

“Oni, ki Vedo” namesto Odgovarjalca zgradili nekakšnega popolnega, kozmičnega Sokrata, ki bi se pogovarjal in vodil iskalce po tej poti? Bi iskalci potem našli, kar iščejo? Bi bilo eno življenje dovolj dolgo za tako pot?

Po drugi strani pa se zdi, da je z zgodbo še vedno nekaj hudo narobe. Njen glavni paradoks je, da je pripovedovana z najbolj nemogoče perspektive – s perspektive samega Odgovarjalca. Okrog njega se vse vrti, on je nosilec večne in nespremenljive – absolutne Resnice. Če hočemo v zgodbo sploh vstopiti in sprejeti njeno temeljno dispozicijo, potem moramo, če že ne na stvari gledati skozi njegove oči (kar žal ni mogoče), pa vsaj predpostaviti obstoj te Resnice, ki je onstran besed in onstran sveta. Zgodba Odgovarjalca kaže iz različnih zornih kotov, od zunaj in “od znotraj”, ko posluša nesmiselna vprašanja svojih obiskovalcev in ko sam sebi mrmra prave odgovore na prava vprašanja. Lingman in Morran sta le romarja med drugimi romarji, nevedneža in predstavnika tistega spremenljivega, razdrobljenega, minljivega, zlaganega sveta in tistega popačenega pogleda, ki ga je nujno treba preseči, če hočemo priti do Resnice.

Odgovarjalec kot tak posebbla neko temeljno filozofsko fantazmo in ta fantazma je tisto, kar sploh strukturira in poganja zgodbo. Brez te mistične avre, ki ga obkroža, bi bil lahko le neumna, šklepetajoča lutka, nekakšen “Cosmic Joker”, ki je programiran tako, da vsakomur v odgovor zabrusi, da njegovo vprašanje ni smiselno, da je enostransko, pomanjkljivo – samo del prikrite, neznane celote. Nepolnih sto besed, ki jih v zgodbi izreče, v resnici spominja na drdranje stroja in ni treba biti popolno, vsevedno bitje, da izdelas tak šaljivi stroj.

Za vsa bitja iz zgodbe, z nami bralci vred, je srečanje z Odgovarjalcem vstop v to fantazmo, ki ji dajejo okvir legende o “Njih, ki vedo”. Kaj pa, če Odgovarjalčeva naloga sploh ni izrekati Resnico, ampak utelešati to fantazmo – o Resnici onstran zmot, o pravem Spoznaju onstran prividov in iluzij, o Celoti onstran razdrobljenosti? Objektivna resnica, resnica “na sebi”, kaj naj bi to sploh bilo? Je “objektivni pogled” sploh še pogled? Resnica, ki se je ne da izreči, in resnica, ki je sploh ni – mar ni

to ena in ista stvar? "Oni, ki Vedo", a so izginili s tega sveta in njihova čudaška stvaritev, ki naj bi odgovarjala, a odgovarjati ne more – ali čutite komičnost situacije?

Kaj, če "tam zadaj" ni nič in je Odgovarjalec tukaj ravno zato, da ta nič skriva? Kaj, če ni nobene Resnice, ki bi jo bilo mogoče izreči kot pravi odgovor na pravo vprašanje? Kaj, če pravih vprašanj in pravih odgovorov sploh ni?

V zgodbi vidimo, kako vsako bitje gleda na svet skozi svoje specializirane oči in razmišlja na svoj posebni način. Kot človeška bitja smo obsojeni na svoj, človeški pogled in vse naše zaznave, predstave, pojmi in zamisli so nujno počlovečeni. Bojim se, da ima Stanislaw Lem prav in da so se celo najabstraktnejši, čisto teoretski in matematizirani dosežki naravoslovnih znanosti le za nekaj korakov oddaljili od predznanstvenega, grobo čutnega, antropomorfnega razumevanja sveta, v katerem živimo. Mar ne pomeni preseči ta subjektivni, nujno popačeni pogled – preseči sploh vsak pogled, stopiti onstran pogleda in onstran sveta? Mar ne pomeni stopiti onstran laži, stopiti tudi onstran vsake resnice – za vedno zapreti oči? In to je korak, ki ga obupani Lingman nazadnje stori.

Me boste na koncu vprašali, kakšno je resnično sporočilo zgodbe? Nam govorí o nezmožnosti izrekanja resnice, o neobstoju resnice kot take ali o čem tretjem?

Zastavili boste le še eno neumno vprašanje.

**Marjan Šimenc**

## **Napiši svoj konec**

Konec Sheckleyeve zgodbe deluje kot velika potegavščina: da bi dobili tako iskani odgovor, moramo znati prav vprašati. Toda če poznamo pravo vprašanje, poznamo tudi pravi odgovor oziroma nam do njega ne manjka dosti. Od tod reklo: "Iščeš me, ker si me že našel." Potegavščina zato, ker mit o Odgovarjalcu obeta odgovore, izkaže pa se, da nam ne more ponuditi nič, saj nas vpotegne v dilemo, iz katere ne moremo odnesti cele kože. Če odgovor potrebujemo, ne znamo prav vprašati, a če znamo prav vprašati, nam po odgovor ni treba na konec vesolja, najdemo ga lahko tudi sami. Če odgovor potrebujemo, ga ne bomo dobili, če pa ga bomo dobili, se izkaže, da ga ne potrebujemo. Zato so junaki nazadnje razočarani, pravzaprav prav depresivni. Toda zgodba bi se lahko končala tudi drugače.

Denimo tako, da spraševalci dobijo odgovor, a ga ne razumejo ne oni ne mi bralci. Iz stroja prihajajo nerazumljivi diagrami. Potrebno bo nekaj generacij, da jih bodo razvozlake. Odgovori ne koristijo spraševalcem, koristili pa bodo njihovim vnukom, zato pot le ni bila zaman.

Ali pa: vpraševalci se odpravijo na pot, po dolgem iskanju vstopijo skozi to znanstvenofantastično različico kafkovskih Vrat postave in dolgo jih ni ven. Ko se vrnejo k nam, je minilo res veliko časa in vsi so spremenjeni. Sprašujemo jih, kakšen je odgovor, pa nam ne znajo pojasniti. Nemo strmijo v nas. Zdaj ni Odgovarjalec tisti, ki nič ne pove, zdaj so v zadregi tisti, ki vedo: resnica je tako zapletena, da nam je ne morejo razložiti. Razočarani skleneemo: sami bomo morali skozi vrata. In ko se vrnemo, tudi sami nemočno stojimo pred prijatelji in nemo strmimo vanje.

Lahko pa sam depresivni položaj, v katerem se znajdejo spraševalci (avtor pa bralce nekoliko reši, ko jim Odgovarjalec da neki odgovor, čeprav ni tisto, kar smo pričakovali), razumemo drugače. Iskalci so prišli do cilja in dobili končni odgovor, le da se tega še ne zavedajo. To je odgovor. Že to, da

odgovora ni, da ga ne morejo dobiti, je odgovor. Depresivnost, izguba idea, arogantni, skorajda zlobni Drugi, ki nam ne da odgovora, je nujni korak pri iskanju resnice.

Kaj to pomeni? Na voljo je več razlag. Denimo, da bo odgovor kaj veljal le, če se do njega dokopljete sami. Vaša iluzija je bila, da lahko opravi vašo pot kdo drug namesto vas. A ta status iluzije si je mogoče razložiti tudi drugače. Sama končna vednost je iluzija. Ne gre le za to, da morate do vednosti priti sami, iluzija je že, da ta končna vednost sploh obstaja. V dilemi, ki spada k filozofiji znanosti – ali znanstveniki zakone narave odkrijejo (torej nekje že obstajajo, zato je znanost ena sama) ali izumijo (torej so zgolj njihovi konstrukti, vsaka civilizacija si "izmisli" svojo znanost) – je odgovor zgodbe: izumijo jih. Odgovori ne obstajajo, vsak odgovor je naš odgovor, naša konstrukcija odgovora. Nič ni vnaprej izgotovljeno, najdemo lahko samo tisto, kar smo sami proizvedli. Znanstveni napredek je popperjansko iskanje brez konca, kajti tudi če končno resnico najdemo, ne bomo vedeli, da je to končna resnica. Ker je bistvo znanosti falzifikacija, iskanje primerov, ki ovržejo našo teorijo, nikdar ne moremo vedeti, ali je naša teorija res zajela resnico ali pa samo nismo odkrili primera, ki jo bo ovrgel. Glede na zgodbo bi to pomenilo, da bi Odgovarjalec sicer odgovoril, a iskalci ne bi bili prepričani, ali je odgovor res končna resnica. Konec concev imajo lahko opravka s prevarantom, z lažnim Odgovarjalcem, in da bi se prepričali, ali ne obstaja še kak drug, pravi Odgovarjalec, morajo iskati naprej. Ali pa bi se nenadoma ustrašili, da je sicer pravi, jih pa iz neznanega razloga morda zava-ja. Ni dobrohoten odgovarjalec, temveč zlobni zava-jalec, različica Descartesovega hudobnega duha. Odgovarjalec je torej mit, legenda, obstaja le, ker obstajajo lahkovrneži, ki vanj verjamejo. Podobno kot v Žižkovi šali o Židu, od katerega se Poljak želi naučiti, kako hitro obogateti. "Daj mi dve kopejki, pa ti povem." In za vsak korak v dolgi zgodbi zahteva dodatni dve kopejki. Nazadnje Poljaku prekipi in vzlikne: "Ha, jasno mi je. Ti sploh ne veš, kako obogateti, in mi tega ne moreš povedati, samo izrabljaš mojo lahkovernost in hočeš izvabiti iz

mene čim več denarja!" In Žid mu odgovori: "Vidim, da si končno dojel bistvo!" Vednost je torej refleksična: ne nanaša se na neko objektivno resnico, ki je preprosto že tam. Bistvena vednost je ravno v tem, da iskane "objektivne" vednosti ni. A tega Odgovarjalec, ki torej vendarle ve, ne more povedati naravnost. Spraševalci ne bi zares verjeli. Ravna tako kot zenovski mojster z zahodnim profesorjem filozofije, ki pride, da bi se poučil, kaj je zen. Mojster mu ponudi skodelico in počasi nataka vanjo čaj, dokler ni do roba polna. In toči naprej. Čaj se začne razlivati po mizi, dokler zahodni filozof, ki to nekaj časa opazuje, ne zapipi: "Nehajte, nehajte, kaj ne vidite, da je skodelica že zdavnaj polna!" In mojster odgovori: "Tako kot ta skodelica ste tudi vi polni predsodkov o tem, kaj je zen. Pa prihajate k meni, da bi vas česa naučil, a vas ni mogoče, ker v vas za to ni prostora." Tudi mojster bi lahko povedal svojo diagnozo takoj in naravnost, a profesor bi jo dojel kot retoriko izmikanja. Potem ko se je ujel in sam izrekel natančno isto diagnozo, le da ni vedel, da govorí o sebi, razume odgovor, naj bo še tako boleč. In ga sprejme. Odgovor je bil najprej prikazan, šele nato izrečen. In izrečen je bil dvakrat: najprej ga je izrekel učenec, nato učitelj. Učitelj je v resnici samo dodal: ta zgodba pripoveduje o tebi. A da je to lahko storil, je moral učenca najprej ujeti v strukturo in mu dati občutiti odgovor na lastni koži, tako da je slednji izrekel rešitev proti lastni volji, kar planilo je iz njega – v nekem smislu se je izrekla sama.

Tudi če odgovor Odgovarjalca razumemo tako, zgodba ni končana. Odgovor še čaka, da ga spraševalci odkrijejo. Nemara na poti domov, ko bodo imeli čas za premislek o tem, "kakšen hudič jih je gnal na to prekletje galejo". In o tem, kako je bila iluzija nujna, da so se sploh odpravili na pot. In da tudi če niso našli zaklada, imajo za sabo čudovito potovanje. In da je bilo razočaranje dovolj veliko, da spraševalce za zmeraj odčara. Ker so doživelji, vedo.

Za nas pa je pomembno še nekaj: zgodbi opisujeta ravno nasprotni situaciji. Pri Shechleyju vemo pre malo, da bi razumeli, pri zenovski zgodbi pa vemo preveč. Pri obeh gre za zgrešeno srečanje vednosti

in razumevanja. In obe nam zastavlja vprašanje:  
Kaj sploh pomeni razumeti? Kaj pomeni vprašati in  
kaj pomeni razumeti?

In za učitelje in za učence je to vprašanje bistveno.  
Kot vsa vprašanja tudi ta nimajo vnaprejšnjega  
odgovora: odgovor sam je rezultat filozofskega  
razmisleka. In Sheckleyjeva zgodbica je dobro izho-  
dišče zanj.

V lacanovski psihoanalizi je Odgovarjalec seveda veliki Drugi, in podoba velikega Drugega je subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve. Dijaki tudi učitelja filozofije postavljajo na to mesto. Toda učitelj filozofije ni Odgovarjalec. Najprej zato ne, ker je njegova naloga, da se sam približa izkustvenemu horizontu dijakov. Zato jim ne more reči: jaz sem tu gori, vi ste tam doli, in dokler ne pridete sem, me pač ne razumete. Tega ne more reči niti zato, ker svetovi, v katerih živimo, niso tako različni. Celo če gremo na Japonsko ali Kitajsko, se za kulturnimi in jezikovnimi razlikami skriva skupni človeški pomen, ki ga lahko razumemo. Tu je neka notranja paradosnost Odgovarjalca, ki se lahko komu zdi kar preprosta aragonca: če Odgovarjalec ve, da spraševalcev ne razume, in jim zna povedati, da jih ne razume, bi se lahko potrudil in jim dal odgovor, da bi jim vsaj malo pomagal. Če med njim in spraševalci v resnici ne bi bilo nobene skupne mere, se ne bi mogli pogovarjati. Torej le ne gre za povsem različni kulturi, ki se ne moreta sporazumi. Ne zahtevamo čarobne formule, ampak če Odgovarjalec vse ve, ve tudi, kako videti več, kot tisti, ki sprašujejo, vidijo zdaj. Ve, kako jim pomagati, jim vsaj malo odškrtniti vrata, jim dati kak namig, ki se bo čez čas izkazal za dragocenega, če že takoj ne morejo videti vse globine. Seveda jim ne more dati končnega odgovora, lahko pa jim pomaga, da se sami postopno dokopljejo do njega. Pa jim ne. Da jim dilemo: vse ali nič. Pa je le navidezna. Vsega ne morete dobiti, ker če bi ga lahko, bi ga že imeli in ga ne bi iskali. Ostane torej nič. To je premalo. Tudi pri sokratskem dialogu je delni rezultat nič: ne vemo, nič ni trdno. Pa naslednji korak ni v tem, da se pove pravi odgovor. Prej gre za to, da učitelj pomaga učencem izraziti prava vprašanja. In seveda odgovore, ki jih že imajo –

včasih samo zato, da bi se zavedeli, kako neustrezni so lahko.

# Filozofija za otroke

## Unesco in filozofija

*Poučevanje filozofije se mora podpirati in razširjati, kjer že obstaja, in uvajati tam, kjer ga še ni ... (Pariška deklaracija o filozofiji)*

O projektu filozofija in demokracija pod okriljem Unesca smo že poročali. V FNM 2/96 smo objavili tudi Pariško deklaracijo o filozofiji. V njenem duhu je Unescov oddelek za filozofijo in etiko letos 26. in 27. marca v Parizu organiziral posvetovanje strokovnjakov z namenom, da bi za Unesco oblikovali nekaj predlogov glede filozofije za otroke. Udeleženci so bili z vseh kontinentov in pripadali različnim filozofskim tradicijam. Na srečanju so se oblikovale tri skupine. V prvi so bili pretežno filozofi iz Evrope, v kateri je filozofija tradicionalen srednješolski predmet. V najštevilnejši drugi so bili člani iz po vsem svetu razširjenega gibanja *Philosophy for Children*. O pomenu dogodka priča dejstvo, da sta se ga udeležila začetnika gibanja Matthew Lipman in Ann Margaret Sharp, oba predsednika *The Institute for The Advancement of Philosophy of Children* (IACP) in Michael Sasseville, sedanji predsednik *The International Council for Philosophical Inquiry with Children* (ICPIC). V tretjo najmanjšo so sodili tisti, ki so sicer povezani z IACP, vendar zavračajo njen pristop k poučevanju filozofije. Udeleženci so se zavedali, da gre za edinstveno priložnost narediti kaj za filozofijo za otroke, zato so navkljub posebnim interesom in nestrinjanjem po dveh dneh vročih diskusij za Unesco oblikovali naslednje priporočilo:

*"Priznavamo in potrjujemo pomen filozofije za demokracijo. Kulture razlike, različnost izobraževalnih sistemov in osebna pedagoška izbira bi morali določiti način, kako vključiti filozofijo v izobraževanje.*

*Priporočamo:*

1. da se zberejo informacije o skupinah in projektih, povezanih s filozofske dejavnosti z otroki, ki že delujejo v različnih deželah;
2. te informacije naj se zberejo zato, da bi se širile plodne ideje in olajšala filozofska in pedagoška analiza različnih izkušenj;
3. da se razvija filozofska dejavnost v osnovnih šolah, da se med kolegi omogoči izmenjava učnih materialov in pospešuje usposobljenost in filozofski razmislek;
4. da se spodbuja uvajanje, razvijanje in razširjanje predmeta filozofija v predmetnike srednjih šol;
5. da se podpira izobraževanje učiteljev filozofije za osnovne in srednje šole."

Za priporočilo je glasovala velika večina udeležencev. Skupina okrog Lipmana je dodala obširen seznam svojih priporočil, iz katerih je tudi razvidno, da si želi predvsem finančno podporo za širitev svojega programa.

A na posvetovanju se je pokazalo, da program IACP ni edini možen, da obstajajo različne poti, kako filozofirati z otroki, seveda če pristanemo, da je kaj takšnega sploh mogoče. Da bi tudi pri nas začeli z razpravo o filozofiji za otroke in jo v duhu Unescovega prizadevanja morda tudi vključili v naš šolski sistem, se je uredništvo FNM odločilo za novo rubriko, v kateri bomo objavljalci prevode in izvirne prispevke o tej temi. Ker pa je kljub vsem pomislikom najbolj razširjen in dodelan prav ameriški program, začenjamamo s prevodom prvega poglavja iz znanega dela *Philosophy and the Young Child* Garetha B. Matthewsa in vabimo k diskusiji.

Po *Thinking* 1/14 povzela A. Hladnik.

**Gareth B. Matthews**

## Zmedenost

*TIM (približno šestih let) je, zelo zaposlen z lizanjem ostankov priljubljene jedi v skodelici, vprašal: "Očka, kako smo lahko gotovi, da vsega zgolj ne sanjam?"*

Nedvomno se Timu zdi, da je zelo zaposlen z lizanjem skodelice. Če bi sanjal, bi verjetno sanjal, da liže skodelico. Kakšna je razlika med resničnim lizanjem in sanjanjem o tem? Morda samo ta: če sanjam, se lahko zbudimo in potem vemo, da smo o lizanju skodelice le sanjali.

Ali je oziroma bi se za Tima vedenje, da je buden, moralo razlikovati od vedenja, da sanja? Če da, kakšna bi morala biti ta razlika? Ali ne bi bila skodelica enako okusna?

Govorim, kakor bi se Timovo vprašanje glasilo: Kako lahko vem, da zdaj ne sanjam? Vendar se ne glasi tako. Prej gre za vprašanje: Kako smo lahko gotovi, da, vse, kar je, niso sanje? Kako smo torej lahko gotovi, da smo sploh kdaj budni?

Denimo, da so vse samo sanje, moje sanje. V enem delu teh sanj bi se mi zdelo, da spim, in v drugem, da sanjam. Kakšna je razlika med življenjem, za katero zdaj verjamem, da je sestavljeno iz obdobjij budnosti in sanj, in življenjem kot dosmrtnimi sanjami, v katerih se zdi, da včasih bedim in včasih sanjam to ali ono?

Timova uganka je tipično filozofska. Izmislil si je vprašanje, ki naredi zelo običajen pojem (biti buden) tako negotov, da se začudimo, ali res vemo, kar večina nevprašljivo predpostavlja, da ve. Čemur se čudimo, je vprašanje, ali vemo, kdaj smo budni, in ali ni torej vse življenje samo sanjanje.

Zmedenost in začudenje sta tesno povezana. Aristotel pravi, da je čudenje začetek filozofije (*Metafizika*, 982b12). Bertrand Russell nam pove,

da filozofija, "če že ne more odgovoriti na toliko vprašanj, kot bi si želeli, ima vsaj zmožnost postavljanja vprašanj, ki povečujejo naše zanimanje za svet in kažejo na nenavadno in osupljivo, ki sta tuk pod površjem najbolj običajnih stvari iz vsakodnevnega življenja".<sup>1</sup>

Aristotel prav tako meni, da je čudenje, s katerim se začenja filozofija, podobno zmedenosti (*Metafizika* 982b17–18). In Wittgenstein trdi: "Filozofski problem ima obliko: 'Ne znajdem se.'"<sup>2</sup>

Včasih filozofska zmedenost izgine. Naučimo se znati; morda razmislimo o poti iz težave. Včasih pa ne izgine, vsaj zelo dolgo ne.

Jordan (pet let) je vprašal pred spanjem: "Če grem v posteljo ob osmih in vstanem ob sedmih zjutraj, kako zares vem, da se je mali kazalec zavrtel samo enkrat? Ali moram ostati pokonci vso noč, da bi to videl? Če pogledam stran samo za trenutek, se morda mali kazalec zavrti dvakrat."

Morda Jordanova zmedenost deloma izvira iz neugodja zaradi pomanjkanja dokazov oziroma pravih dokazov za zdravorazumski sklep, da se mali kazalec med nočjo in naslednjim jutrom zavrti samo enkrat.

Navadno je naše opazovanje ure sporadično. Jordan npr. lahko čez dan od časa do časa pogleda na uro, vendar, razumljivo, ne tudi, kadar ga ni v sobi (kadar je, gleda televizijo) – se zunaj igra ali je v soli. Lahko prosi, da mu prinesejo obroke v sobo, ali vzame uro s sabo k mizi. Tako ima uro pod stalnim nadzorom.

Jordanova končna pripomba: "Če bi pogledal stran samo za trenutek, bi se mali kazalec lahko zavrti dvakrat," kaže, da njegov problem morda ni praktičen z razširjanjem dokazne osnove, kot bi ga morda označil filozof znanosti. Prej kaže, da ne glede na stalno pozornost, ki jo Jordan namenja uri, morda ostane vznemirjenost, kako lahko upravičeno prenašamo spoznanja z opazovanih na

<sup>1</sup> Zdi se, da je Avguštin tako misli, glej *Contra academicos (Proti akademikom)* 3. II. 26.

<sup>2</sup> Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1959), str. 16.

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), str. 23.

neopazovana obdobja.

Ali so opazovana stanja in dejanja zanesljiv vodnik k neopazovanim? Lahko da ima Jordan prijatelja v vrtcu, ki se spači učiteljici vsakokrat, kadar mu obrne hrbet, drugače pa ne. Kako vemo, da ni tudi z uro tako? *Ali* vemo, da ni? Morda indukcija počiva na podmeni, naivni, kakor je prepričanje, da tisto, kar Jordan in njegov prijatelj naredita pod budnim učiteljičnim očesom, zanesljivo vodi k tistem, kar naredita, ko učiteljica zapusti prostor ali pogleda stran.

Ni mi znano, ali je Jordan odkril pot, kako opraviti z zmedenostjo. Morda se je je znebil, morda pa je izgubil zanimanje za problem. Če bo nekoč na univerzi izbral predavanja iz filozofije, bo odkril, da vključujejo razpravo o tako imenovanem "problemu indukcije". Poenostavljeni, gre za problem, ali in kdaj nas opazovani primeri upravičeno vodijo do neopazovanih. Jordan bo v problemu indukcije lahko odkril starega prijatelja. Seveda pa do takrat lahko pozabi, da je bil kadar koli zaskrbljen zaradi neopazovanega vedenja svoje ure.

Nekega dne je John Edgar (štiri leta), ki je često videl vzletati letala, njihovo dviganje in postopno izginjanje, prvikrat letel. Ko se je letalo nehalo vzpenjati in je lučka za pritrjenost z varnostnim pasom ugasnila, se je John obrnil k očetu in s precej olajšanim, a še vedno vznemirjenim glasom dejal: "Stvari se tu zgoraj ne zmanjšajo zares."

Filozofi in psihologi že dolgo razpravljajo, ali se zdi, da se letalo, ki izginja v daljavi, manjša, in se naučimo interpretirati videz manjšajočega se predmeta kot primer oddaljujočega se predmeta ali pa letalo, potem ko si pridobimo zadosti izkušenj s približevanjem in oddaljevanjem predmetov, preprosto izginja v daljavi in ni potrebno nobeno sklepanje ali interpretacijo.

Prva ideja se ujema s filozofsko rekonstrukcijo našega spoznanja glede na to, ali sprejemamo podatke s čutili, ki so sami po sebi točni (kar pomeni, da zanesljivo vemo, kakšne se nam zdijo stvari), in sklepamo iz njih na realnost, ki je za

njimi (v tem primeru izpeljemo sklep, da je letalo vedno dlje od nas). Po tem stališču napake o svetu, ki ga zaznavamo okrog nas, izvirajo iz sklepov, ki jih naredimo na podlagi točnih in nedvoumnih podatkov.

Nasprotniki tega čutno–podatkovnega pogleda vztrajajo, da je nemogoče izolirati čiste podatke čutnega izkustva in jih ločiti od vseh interpretacij, ki jih dodamo, in vseh sklepov, ki jih iz njih izpeljemo. Ko imamo izkustvo z oddaljujočimi se predmeti, se ne zdi, da se z oddaljevanjem manjšajo; preprosto se zdi, da se oddaljujejo.

Nestrinjanje med obema stranema je pomembno za epistemologijo, teorijo vednosti. Čutno–podatkovni pogled je očitno naklonjen ideji, da bi rekonstruirali vso vednost o svetu okoli nas, tako da bi pokazali, kako počiva na čvrstih temeljih, na čutnih podatkih. Drugi pogled ima iskanje temelja v epistemologiji za naivno in napačno.

Pripomba Johna Edgarja kaže, da mu je na voljo veliko več skoraj čisto 'danega', kot kritiki teorije o čutnih podatkih domnevajo. Še več, njegova pripomba naznačuje, da si je nemara napak razlagal svoje podatke pri izdelavi drugačne interpretacije.

Ali se letala v resnici pomanjšajo, ko se dvignejo v nebo? Če se, kako bi bila tam videti potnikom v njih? Gotovo bi se tudi ti pomanjšali. Ko bi ogledovali sebe in notranjost letala, verjetno ne bi bili v boljšem položaju od *Alice v čudežni deželi*:

"Kmalu je pod mizo opazila stekleno skrinjico. Odprla jo je in v njej našla kolaček, na katerem sta bili z rozinami v lepih črkah sestavljeni besedi:  
POJEJ ME.

'Bom, tole bom pojedla,' si je rekla Alice, 'in če me bo povečalo, bom doseglja ključek; če me bo še zmanjšalo, bom pa lahko zlezla skozi špranjo pod vrati. Na krasni vrt vsekakor pridem – kako pridem tja, mi je pa čisto vseeno!'

Malo je odgriznila in se vznemirjeno vprašala: 'Kaj bo zdaj? Kam bomo šli?' Roko si je položila na glavo, da bi takoj otipala, kaj se bo zgodilo, pa se je kar začudila, ker se ni nič spremenilo."<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Lewis Caroll, *Alica v čudežni deželi* (Ljubljana, Mladinska knjiga, 1969), str. 12.

Če bi bil sklep malega Johna utemeljen na videzu stvari v potniški kabini, bi bilo njegovo izpeljevanje prav tako majavo kot Aličino. Vendar bo nedvomno kmalu pogledal skozi okno. Morda bo videl letališče, s katerega so vzleteli. Opazil bo, da so se ljudje in letala 'skrčili' podobno, kot se letala 'skrčijo' v daljavi, ko je sam na tleh. Razmislek o teh podatkih ga lahko pripelje do ločitve videza od resničnosti in do sklepa, da se zdi, kakor da se oddaljujoči predmeti zmanjšujejo, čeprav dejansko ostanejo enako veliki.

Ko sem pred nekaj leti poučeval na temo "Filozofija in majhen otrok" na Smithovi univerzi, se je ena mojih študentek odločila preskusiti nekaj vprašanj, o katerih smo diskutirali, na petletnem bratu Davidu. Med poletnimi počitnicami ga je intervjuvala in pogovor posnela. V prepisu posnetka je poučna zmedenost ob pojmu življenja:

Davida zanima, ali je jabolko živo. Odloči se, da je še živo na tleh, potem ko je prineseno v hišo, pa ne več.

Ali je jabolko na mizi živo? David je zmeden. Če je živo, potem pojemo nekaj živega. Če ni, po čem se loči od jabolka, ki še visi na drevesu?

Običajno obravnavamo vprašanje življenja z naštevanjem "življenjskih" funkcij (prebavljanje, izločanje, razmnoževanje, gibanje), in če je neki organizem živ, lahko opravlja nekaj teh funkcij. Toda David ni imel tega v mislih. Kako je torej razmišljal?

Poglejmo cvetlice. Ko narežemo vrtnice, jih prinešemo noter in damo v vazo z vodo, pravimo, da jih ohranjam po življenju (vsaj dokler ne začnejo odpadati cvetni lističi in rjaveti listi).

Jabolko ne damo v vodo. Lahko jih shranimo na hladno, a ne pravimo, da zato, ker jih hočemo ohraniti po življenju – nemara jih hočemo zgolj ohraniti sveže. Ali prenehajo biti živa, ko jih prinešemo v hišo?

Ali so živa, ko ležijo na tleh? Morda David misli, da so živa glede na svoj življenjski cikel. Morda ve, da imajo semena in če bi jih pustili na tleh, bi sčasoma vzklila v majhno jablano. Ta bi zrasla v veliko drevo in rodila jabolka. Tako se cikel nadaljuje.

Nekdo bi rekel, da nastopi smrt, ko je cikel pretrgan: če bi se mladič npr. posušila in ne bi zrasla v drevo ali če bi prinesli jabolko v hišo, v njej pa semena ne bi vzklila. Domnevna je zanimiva – bistroumen odgovor na zelo staro in trdovratno ugnako.

Z sedejo pokrivam osemletnega sina Johna. Brez opozorila me pogleda in vpraša: "Očka, zakaj te ne vidim dvojno, ko pa imam dve očesi in te lahko vidim z vsakim posebej?"

Kaj naj odvrnem?

Najprej se poskušam prepričati, ali razumem, kaj ga je zmedlo.

"Imaš dve ušesi," ga opozorim. "Ali si presenečen, ker ne *slišiš* dvojno?"

John se zareži: "Kako slišati dvojno?"

"No, morda bi mo-moj gla-glas zve-zvenel ta-tako," odgovorim.

Premišljuje. "Toda tvoji ušesi sta obe usmerjeni na isto mesto."

"Ali ne bi moglo biti enako s tvojima očesoma?" namignem.

Zresni se, pomisli in se spet zareži: "To je drug problem," protestira. "Hočem razmišljati o svojem."

Pošteno. "Morda," predlagam, "se slika z levega očesa združi s sliko desnega. Ko se združita, postaneta *ena* slika."

Eksperimentirava z dvema prstoma, enim bliže in drugim dlje od oči. Izmenično se osredotočava zdaj na enega in zdaj na drugega. Najin cilj je videti oddaljeni prst dvojno, če gledava bližnjega, in narobe. Nauk naj bi bil, da se dve sliki ne združita zmeraj, čeprav običajno se.

Sin ni zadovoljen. Izkaže se, da si je s tistim, kar se je naučil v šoli o videnju in mrežnični sliki, izdelal zapleteno teorijo, po kateri slika pride skozi obe očesi, se obrne, znova obrne in potem projicira pred subjekt. Ni čudno, da je vznemirjen, zakaj ne vidimo dvojno!

Predlagam mu več načinov za poenostavitev njegove teorije, pa jih ne sprejeme.

“Bom še nekoliko premislil,” pravi. “Ko se bom česa domislil, bom spet govoril s tabo.”

Johnovo vprašanje Zakaj z dvema očesoma ne vidim dvojno? združuje optiko, nevrfiziologijo, psihologijo in filozofijo. Izvedel sem, da si je v šoli po televiziji ogledal oddajo, v kateri je človeček splezal v oko, da bi opazoval sliko na mrežnici. Odkar so v 17. stoletju odkrili mrežnično sliko, se sprašujemo, zakaj ne vidimo stvari postavljenih na glavo; navsezadnje so videni predmeti na mrežnici obrnjeni. Redko izgovorjena domneva je, da v resnici vidimo sliko na mrežnici.

John je vztrajal, da problema ni odkril v televizijski oddaji v šoli, ampak še pred tem. Očitno je bil voljan in zmožen misliti, da se slika na mrežnici znova obrne pri nadaljnjem videnju. Njegov problem, je pojasnil, je bil ugotoviti, kako se združita dve sliki.

Srednjeveški teoretični videnja, npr. Alhazen in Roger Bacon, so domnevali, da slike potujejo od vsakega očesa po vidnem živcu do optične prekretnice, kjer se živca križata in dve sliki postaneta ena. K njihovi teoriji je vodilo začudenje, zakaj ne vidimo dvojno, če sprejmemo z vsakim očesom eno sliko. To je odgovor na Johnov problem.<sup>5</sup>

Johannes Kepler v sijajni *Paralipomena ad vitellionem* neusmiljeno zavrne srednjeveško razlago videnja. Menil je, da je optično nemogoča. Svetloba se ne obnaša, kakor bi se morala po srednjeveški teoriji, je razlagal. Kepler je zelo napredoval pri razlagi videnja, vendar za neko ceno: odpovedal se je ambiciji, da bi razložil, kaj se zgodi po oblikovanju slike na mrežnici, ki omogoči dejansko videnje nečesa.

John je želel razložiti, kako vidimo, če predpostavimo, da vizualne slike nekako projiciramo predse. Če so projicirane podobno kot film na platno, bi radi vedeli, kako jih lahko *vidimo*. Ali to ne zahteva videnja, kakor smo ga pravkar hoteli razložiti? Če ga navsezadnje razumemo kot projiciranje predse, lahko upamo na neregresivno razlago. Toda slednja

ne bo koristna, če si ne bomo na jasnem glede projekcije, ki jo uporabi.

Ali je Johnova uganka namišljeni problem? Recimo, da je. Potem bo Johnu nekega dne jasna optika, nevrfiziologija in psihologija videnja in ne bo več zmeden, zakaj običajno ne vidimo dvojno. Če se bo to zgodilo, ga bo morda zanimalo, zakaj je nekoč napačno menil, da gre za resničen problem. Upam, da bo tako. Poskus pojasnit, zakaj je neki namišljeni problem nekomu uganka, je pogosto težka filozofska naloga. Lahko tudi koristna.

### **Prevedla Alenka Hladnik**

Gareth B. Matthews: *Philosophy and the Young Child*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1980, str. 1–10.

<sup>5</sup> Glej Gareth Matthews, “A Medieval Theory of Vision”, v *Studies in Perception* (Columbus: Ohio State University Press, 1978), str. 186–199.

# Poučevanje filozofije

**Peter Caldwell**

## **Kako izboljšati filozofske eseje?**

*Pisanje esejev ni bilo všeč še nobenemu mojemu študentu filozofije. Zdi se jim zahtevno, neprijetno, zoporno.*

*Tudi vsem meni znam, učiteljem filozofije je branje in ocenjevanje esejev zoporno.*

Zakaj torej vztrajamo pri pisanju esejev? Zakaj si nalagamo njihovo zamudno in duhamorno ocenjevanje in komentiranje?

Ravno zato, ker je pisanje esejev za študente nepogrešljiva intelektualna disciplina, bistvena sestavina njihovega izobraževanja, ključna učna izkušnja in edinstveno koristna poučevalna priložnost za nas učitelje.

Pa vendar je pisanju filozofskih esejev v večini držav posvečeno zelo malo pozornosti. Glede na njegov pomen na vsaki stopnji filozofskega izobraževanja je to zelo nenavadno, saj tema sproža mnogo vprašanj ter zahteva veliko premisleka in diskusije.

Našim študentom zelo pomaga, če se res pogovarjam o njimi o njihovih izkušnjah pri pisanju esejev. To bi morala biti tema pogovorov pri pouku, zato da dobimo na vsaki stopnji povratne informacije, kakšno se zdi študentom pisanje esejev.

Njihove sposobnosti ali zmožnosti pri tem ne smemo imeti za dano. Pogovor o vprašanjih, ki jih esejsko pisanje poraja, je dragocen del filozofske vaje. Pomembno je, da ne gledamo na eseje preprosto kot na sredstvo ocenjevanja študentov ali še slabše, jih odložimo do izpitov: eseji so bistveni element učnega procesa pri filozofiji. Treba jih je popolnoma izkoristiti kot poučevalno sredstvo.

Pisanje esejev moramo res vaditi; pisanje tistih, ki jih ne ocenimo, je ključno.

Poudarit moram, da so vsi predlogi o mojih ugotovitvah, kako pripraviti študente do boljšega pisanja esejev, zgolj predlogi. Nočem jih postavljati v ospredje kot absolutna pravila ali metode, ki bodo gotovo delovale. Verjamem pa, da nam bo razmislek o njih pomagal spopasti se z nekaterimi problematičnimi vprašanji o postavljanju in ocenjevanju esejev.

Ko dijake prvič čaka pisanje eseja, je najbolje, da jih ne postavimo takoj pred najtežjo nalogo in jih prosimo za celoten esej. Dosti bolje je, če je to pisanje kot tako vključeno v učni načrt in so nekatere ure (ali neki delež ur) namenjene "uram pisanja esejev", tako da je dijakom dana možnost pogovoriti se, kaj se od njih zahteva. Od skromnega začetka lahko delamo več tednov, da pridemo do esejev za popolno ocenjevanje. Nemara bi morali dovoliti kakšnih šest do osem tednov, preden zahtevani esej ocenimo. Seveda je idealna za spremljanje teh začetkov majhna skupina ali mentorstvo – toda malo je dandanes takih, ki bi si privoščili razkošje poučevanja majhnih skupin!

Namen je, da študenti vadijo filozofsko pisanje, kolikor je le mogoče. Za začetek naj bi vsak teden delali vaje, pa naj bodo še tako kratke. (Kasneje, recimo po enem semestru, bi jim morali dati kakšne tri tedne za pisanje celotnega esej za oceno.)

V prvih tednih pouka (v mislih imam *kateri kolikouk*) je dobro začeti s predstavitvijo nekaterih *problematskih* tem – če je mogoče s takim vprašanjem, ki jih bo zaposlilo miselno in argumentativno. Temo je treba oblikovati kot natančno in jasno izraženo vprašanje. Seveda, odvisno od vrste pouka je to lahko nekaj kot:

Ali je mučenje *splob kdaj* upravičeno?

Ali lahko kar koli vemo s popolno gotovostjo?

Ali ima vsak izmed nas dejansko *dolžnost*, da reši življenje, kadar koli je mogoče?

Ali je narobe narediti samomor?

Kdaj natančno začne posameznik obstajati?

Ali je smiseln reči, da bi šli lahko nazaj v času in spremenili svojo preteklost?

Bistveno je, da je zastavljeno vprašanje samo po sebi jasno in natančno.

Za začetek lahko študente preprosto prosimo, da k naslednji uri prinesejo z lastnimi besedami napisano izjavo, kako natančno razumejo vprašanje. Celo začetki kot formule "po čemer to vprašanje res sprašuje, je ..." so tej vaji lahko v pomoč.

Dobro je predlagati (mogoče kot prvo na seznamu "Namigov in nasvetov", ki si jih študenti lahko seslavijo), da naj bi se tako ali drugače vsi njihovi eseji začeli s pojasnilom, kako kdo razume postavljena vprašanja. Seveda jim je treba povedati, da ne zadostuje ponovitev ali drugačno oblikovanje vprašanja. Pokazati jim moramo, kako naj samostojno razložijo, katerih problemov se z njim lotevajo. Pri pouku pa jih moramo spodbujati, da primerjajo svoje uvode in da diskutirajo o tem, "kaj vprašanje pomeni".

Pri vsakem naslednjem koraku pisanja esejev bi morali ta prvi začetni korak vedno ponavljati in vključevati.

Po vsaj nekaj vajah prvega koraka gremo lahko naprej (mogoče tretji teden) in pripravimo študente, da presežejo pojasnjevanje zastavljenega vprašanja in si zabeležijo vse *ideje*, ki jim pridejo na misel in bi bile lahko del odgovora nanj. Zapišejo naj v kakršnem koli vrstnem redu katero koli idejo, ki se jim zdi pomembna za to vprašanje. Naredijo naj *zapiske v zvezi z odgovorom* – najbolje za domačo nalogo – in jih prinesejo k naslednji uri, potem pa jih vse po vrsti preberejo ali še bolje, jih napišejo na tablo, da jih vidi ves razred in razpravlja, koliko idej je mogoče zbrati o neki temi; ogledajo si, kako pomembne (ali *ne*) so za vprašanje, nato pa damo študentom nalogo (majhnim skupinam, če je izvedljivo) ugotoviti, kako bi

uredili oziroma razvrstili pomembne ideje, da bi oblikovale odgovor na vprašanje.

Na tej točki pouka bi moral učitelj spodbujati razred, kolikor je le mogoče, tako da opozarja na obsežnost seznamov, da izpostavi najzanimivejše naštete ideje in predlaga, kako ti zapiski nakazujejo neko splošno stališče do tem. Dobra zamisel je poudariti, katero (če sploh katero) navedeno točko pojmujejo kot zelo osnovno ali splošno sprejet – katero bi lahko imeli za izhodišče odgovora ali premiso za debato. Učitelj bo mogoče lahko pokazal, kako so nekatere navedene točke sklepi, ki izhajajo iz drugih, in tudi, da obstajajo nekatere pospološitve, ki jih je treba utemeljiti, ali pa zelo polemične ideje, ki jih je treba podpreti oziroma zagovarjati.

To "nizanje idej" z učiteljevim komentarjem bi moralo pri študentih res sprožiti začetek pisanja odgovora na filozofsko vprašanje.

Ko so enkrat seznanjeni z "nizanjem idej" (recimo približno četrti teden), bi jim morali dati nove teme in jih prosi, naj k pouku prinesejo svojo razlagovo vprašanja in *načrt svojega odgovora*. Pokazati jim moramo, kako naj to storijo z organiziranjem seznama idej. Zelo je treba poudariti pomen te stopnje "osnutka odgovora". V zvezi s tem se lahko učitelj pogovori s študenti, kako poiskati jasnost in red v *obliki* odgovora, ki ga osnutek naredi očitnega. Res je lahko v pomoč, če jih pripravimo, da vadijo "razmišljjanje v osnutkih": da iz skice odgovora poskušajo razbrati, kakšen naj bi bil "tok" misli. Poudarjam, da je izdelovanje teh "načrtov esejev" v veliko pomoč pri pripravi uspešnega filozofskega eseja.

Idealno bi bilo, če bi učitelji dali študentom dovolj časa, da postanejo večji priprave načrtov in osnutkov, v resnici pa moramo napredovati hitreje, kot bi na vsaki stopnji žeeli. Tako bi bilo verjetno po enemu tednu "načrtovanja" dobro nadaljevati s postavljanjem novih vprašanj študentom in zahtevati, da prinesejo k pouku dokončan uvodni odstavek. Seveda naj se to začne z njihovo "razlagovo vprašanja"; toda temu naj sledi njihova uvodna diskusija in poskus odgovoriti na vprašanje. S seboj naj prinesejo tudi celoten načrt odgovora.

Vendar se je vsaj enkrat vredno osredotočiti na načine lotevanja pisnega odgovora. Pri pouku jih je treba dovoliti primerjavo in pogovor o samo teh uvodnih delih in učitelj bi moral poskusiti poudariti, glede na dejansko predstavljene uvode, katere so tiste značilnosti, ki napravijo slednje zadovoljive.

Za naslednji teden lahko študente prosimo, naj tako nadaljujejo in prinesejo (v odgovor na novo vprašanje) celoten, toda *zelo kratek, strnjen* esej. Ni treba, da so v tej mini različici eseja razvite ideje, niti da je podprtta vsaka sporna trditev ali utemeljena vsaka dana trditev. Raje naj bo skica eseja – gol in kratek skelet – nemara samo tretjina normalne dolžine. Na tej stopnji naj učitelj ne bo prekritičen, saj je njegov namen pripraviti študente do uvida, da dejansko *zmorejo* napisati esej.

Učitelj potem skupaj s študenti z lahkoto raziskuje te skice, jih spodbuja k pogovoru in zapolnjevanju vrzel ter razvijanju, razširjanju misli. To je zanje odlična priložnost, da se usmerijo v to, kaj bo preobrazilo grobi osnutek eseja v pravo, premišljeno napisano filozofsko delo. Učitelj na podlagi skic po potrebi poudari, naj nadaljujejo razlago, kaj natančno neka trditev pomeni, pojasnjujejo nekatere izraze, vzpostavlajo zvezo med idejami ter najdejo podporo in zagovor za vse neočitne, neobičajne trditve.

Pri tem jim mora pomagati, da najdejo koristne izraze in besedne zveze, ki pojasnjujejo misli in smer miselnega procesa pri filozofskega pisanju. Ni treba, da so povezovalne besede tehnične, in ni treba, da bi uvajali formalni logični žargon: preprostejša je terminologija na tej stopnji pisanja esejev, bolje je. Študentje naj, kjer je treba narediti povezave ali navesti vzroke, uporabljajo izrazje kot "To pravim zaradi ..." ali "Kar s tem mislim, je ..." in "To me napelje na misel ...". Če uporabimo povezave, ki zvenijo "naravno", je laže slediti toku misli v eseju. Ves čas moramo spodbujati študente, naj v njem nakažejo svoje mnenje o tem, kako napredujejo od ene do druge ideje. *Jasnost* bi vedno morala biti njihov in tudi naš cilj.

Šele ko smo šli postopno čez vse omenjeno, končno (v sedmem tednu?) prosimo študente, da napišejo celoten esej (v enem tednu).

Povedati jim moramo, naj naredijo načrt zanj, najprej na kratko skicirajo besedilo in ga potem razširijo; vendar morajo v enem tednu prinesi k pouku popolnoma dokončan odgovor. Dobra zamisel je, da jih prosimo za dva izvoda eseja. Izredno pomembno pa je, da ga ne uporabimo za ocenjevanje: esej ne bi smel biti del ocenjevanja, ampak del "učnega" procesa. Sicer na tej stopnji zlahka prestrašimo novopečene pisce in zavremo njihov napreddek. Vendar pa bi morali biti ti eseji učiteljem gradivo za komentarje. Njihov cilj je samo eden: spodbuditi študenta. S pripombami si morajo, kolikor je le mogoče, prizadevati popolno priznati njegove dosežke.

Po oddaji esejev povabimo študente k pogovoru, kaj se jim je zdelo najtežavnejše pri pisanju odgovorov. Ti skupni vpogledi so nastajajočim filozofom lahko v veliko pomoč.

Medtem ko ima učitelj eseje pri sebi (samo en teden!) za kratke komentarje, morajo dobiti študentje v vajo ponovno pisanje istega eseja (za osmi teden pouka), zato da ga zboljšajo, kolikor misijo, da ga lahko.

Ko dobijo nazaj originalno različico z učiteljevim komentarjem, jim lahko naložimo še, da med poukom ugotovijo (mogoče v majhnih skupinah), kako se njihova zboljšana različica ujema z učiteljevim komentarjem in predlogi. Primerjanje obeh jim je lahko v pomoč, da se naučijo, kako kritično brati lastno delo.

Na tej točki predlagam, da učitelj prvič da razredu pisati esej za oceno. Ni slaba zamisel, da izberejo temo s seznama vprašanj, ki so bila že uporabljeni oziroma so o njih pri pouku že razpravljeni. Glede na izkušnjo prejšnjega tedna lahko poudarimo, da je ponovno pisanje eseja, potem ko je bila narejena celotna različica, koristna navada, ki se je kaže oprjeti – izplača se zaradi izboljšanja, ki ga prinese. Razred naj ima za pisanje prvega eseja za oceno na voljo dva tedna.

Kot učitelji moramo upoštevati, da se med poučevanjem študentov, kako začeti pisanje eseja, o temah in vprašanjih razmišlja in razpravlja teden za tednom; namreč v pogovoru, kako zapisati ideje in argumente, bomo o temah in z njimi povezanih

idejah in utemeljtvah razpravljali. Vse to pa je *filozifranje* (doing philosophy), ki nikakor ni obrobna stvar ali izguba časa.

Dobro je, da to povemo tudi študentom – tako lahko jasno vidijo, da jim ne pomagamo samo do boljših ocen, ampak tudi razvijati njihove sposobnosti razmišljanja in pojasnjevanja idej. To je pomembno poudariti v njihovo spodbudo, tako da dobijo pravo motivacijo za pisanje filozofskih esejev.

Naše dijake lahko uspešno vodimo k pripravam pisanja esekskega odgovora na filozofsko vprašanje, tako da jim sistematiziramo običajne metode.

Široko gledano poznamo dve vrsti esejev:

1. *predstavitveni* (ali *predstavitevno–razlagalni*) eseji

2. *razpravljalni* (ali *razpravljalno–raziskovalni*) eseji

Prva vrsta pride v poštev, ko so študentom zastavljena vprašanja kot:

Kaj je X–ova teorija o (pogledih na)Y?

Kaj je X misil s 'P'?

Kaj je teorija XYZ?

Kaj je problem XYZ?

Pri tem tipu eseja bi morali študente naučiti v svojih besedah povedati, po čem vprašanje sprašuje, kot vedno, in se potem posvetiti temu, da vidijo načrtovani proces kot proces, ki vodi in razvršča dejstva in poglede, citate itd.

Gre predvsem za *razlago* tem, problemov in uporabljenih pojmov.

Študente moramo naučiti, da preverijo, ali začetni odstavek *jasno* začrta, kaj so zadeve in problemi; potem naj se "razvojni" odstavki drug za drugim lotijo zadev in problemov, nakazanih v uvodu ter

1. razložijo poglede podrobnejše,
2. razložijo, kaj ti pogledi pomenijo in vsebujejo,
3. povedo, zakaj jih X ima,
4. komentirajo razložene poglede (pazijo na napake in spodrsljaje, njihov pomen, kakšno vrednost še imajo itd.).

Pri tej vrsti eseja bo zaključek predvsem povzetek razloženega ali kratka ponovitev glavnih točk. Dobro je pripraviti študente, naj v tem delu poudarijo (celo vztrajajo), da so na zastavljeno vprašanje odgovorili. Lahko razvijejo formule, ki jasno pokažejo, da pišejo zaključek: npr. "In tako sem pokazal ..." ali "Če povzamem, kot kaže zgornji zapis ...".

Pri razpravljalnih esejih je načrtovanje zapletenejše. (Pri problemsko zasnovanem pouku bo ta vrsta eseja prevladujoča.)

Potem ko so študentje razložili vprašanje, se morajo naučiti razlikovati med tremi strategijami in uporabiti eno od njih:

1. jasen "Da" ali "Ne" na zastavljeno vprašanje,
2. mešan "Da in ne" ali "Niti da niti ne" na zastavljeno vprašanje,
3. raziskovanje teme, da bi našli odgovor na vprašanje.

Prvo strategijo se brez oklevanja sprejme, če gre za kontroverzne teme, npr. vprašanja: "Ali je splav sploh kdaj moralno doposten?", "Ali je klinično mrtev človek še oseba?" ali "Ali bi lahko potoval nazaj v času?", pri katerih dijaki pogosto takoj zavzamejo stališča. Nato jih je treba prepričati, da je za izdelavo močnega eseja pomembno pojasniti zavzeto stališče, kolikor je mogoče zgodaj. Morali bi ga jasno izraziti že na začetku eseja in celo pogumno reči "Da, res verjamem, da ..." ali "Ne, menim, da sploh ne gre za ...".

Ko je to enkrat opravljeno, je naloga jedra eseja podati čim popolnejše razloge, zakaj smo sprejeli omenjeni pogled. Esej bi moral podpirati in podkrepliti našo trditev, kolikor je le mogoče trdno, urejeno in logično. In zaključek bi moral ponoviti, da pogled sledi ali je podprt z razlogi, navedenimi v eseju.

Lahko je začrtati sestavo esejem, ki uporabijo to strategijo. Druga strategija ji je podobna, vendar malo bolj kompleksna. Študent mora povedati (mogoče še jasneje kot v prvem primeru), da zavzema stališče "da–in–ne" ali "niti–da–niti–ne", sicer bi bilo videti, kot da se ne more odločiti. Ta odgovor "mešanega" odziva je primeren oziroma

popolnoma ustrezen pri mnogih vprašanjih, toda pomembno je pojasnilo. Mislim, da obstajajo tri glavne različice:

- a) "na eni strani 'da', na drugi 'ne'" – potrebno je uravnovešanje;
- b) "mogoče obstajajo dobri razlogi za 'da', vendar moramo upoštevati tudi ..." – pomembno je vključiti nekatere pridržke;
- c) "ne moremo preprosto reči 'da' ali 'ne', ampak samo 'morda' ali 'nemara'..." – potreben je razmislek, da sta 'da' in 'ne' nezadostna in prenagljena.

Vendar ko je to v uvodu enkrat pojasnjeno, je strategija jedra eseja podobna prvih: študent mora razložiti, zakaj je potreben mešani odgovor, in potem lahko argumente za 'da' oziroma 'ne' stran poda ločeno, sicer jih mora navesti za 'nobeden ni zadosten': ta formulacija kritja in podpore postavlja čisto enake zahteve kot prva strategija. Pri zaključevanju eseja s to strategijo mora študent ponoviti uvodne 'mešane' poglede in poudariti, da jih podpirajo argumenti.

Obe argumentativni strategiji sta jasni in lahki; po mojem bi na splošno morali spodbujati naše študente, da ju uporabljajo. S tretjo, 'raziskovalno' strategijo pa je več težav. Ponavadi se k njej zatečemo nazadnje, ko pisec resnično misli, da na vprašanje ni mogoče odgovoriti – da ni celo mogoče smiselno reči 'niti da niti ne'.

Pomembno je takoj na začetku pojasniti, da je izbrano stališče v skladu z: "da *složen* lahko odgovorimo na vprašanje, je *treba* najprej raziskati vse vpletene zadeve, analizirati pojmovanja in termine v vprašanju, preden bi bilo mogoče videti, kaj bi bil primeren odgovor".

Potem se študent loti analize in raziskovanja vključenih tem in konceptov, nadaljuje preučevanje tega, kar pri raziskovanju pride na dan, in spoznavanja, kakšen odgovor bi lahko sledil.

Potem končno, vendar šele tedaj, študent lahko nakaže odgovor, s katerim bi bilo mogoče zadostiti vprašanju. Ta tretja strategija je za uporabo kompleksnejša kot prvi dve – zato jo je na začetku treba še jasneje naznačiti. In zaključek pri eseju s tretjo strategijo mora biti *prikazan* kot dosežek

raziskovanja.

Še zlasti na začetnih stopnjah pisanja filozofskega eseja je dobro, če s to zadnjo strategijo odlašamo.

Kakor koli že, študentom je treba jasno pokazati, da so lahko filozofski eseji obeh vrst z vsemi tremi strategijami enako dobrimi. Vse to so veljavni in koristni tipi in metode. Grafična ponazoritev tipologije lahko študentom pomaga odločiti se, katero vrsto eseja bodo uporabili.

Priporočil bi, da študente spodbujamo k poskušanju in vadbi različnih tipov in metod. Po mojem je prav povedati jim, da je najlaže usvojiti drugi tip in prvo strategijo.

Na tej točki mislim, da bi bilo dobro posvetiti pozornost vrednotenju in ocenjevanju esejev. Verjamem, da je bistveno za vse vrste pouka in stopnje učenja razvijati dogovorjena *merila* za vrednotenje in ocenjevanje. To morajo storiti učitelji ocenjevalci z medsebojnimi konzultacijami. In vredno si je vzeti čas za reden pogovor o tem.

Predlagam, da pri dodelitvi točk za dobre ocene pri katerem koli filozofskem eseju upoštevamo in nagradimo naslednje:

1. jasno je pokazano, da gre za dobro razumevanje zastavljenega vprašanja (ali kaj vključuje tema in zakaj je pomembna);
2. popolnoma jasno je, kakšen osrednji odgovor (ali pogled) na vprašanje študent zastopa (npr. 'da' ali 'ne' ali 'tako da kot ne' ali 'ne da niti ne' ali 'treba je raziskati' vrsto stališča), ali popolnoma jasno je, kakšen je njegov poglavitni pogled na temo;
3. jasno in natančno so predstavljeni pogledi drugih, kjer so uporabljeni ali uvedeni (obe lastnosti sta pomembni: naštevanje pogledov filozofov in njihove teorije morajo biti, kar zadeva dejstva, pravilni in tudi dobro razloženi);
4. navedeni so dobri argumenti in podkrepitve predlaganih idej. V tem pogledu vključujejo nekatere specifične točke za nagrajevanje naslednje:
  - pomembnost navedenih razlogov,
  - točnost podpornih dejstev in informacij (viri, citati itd.),

- skladnost in razmišljjanje, ki je dokazano,
  - tehtnost dejanskih argumentov (upoštevanje veljavnosti, če je izpeljana dedukcija ali sklep; organizacijska struktura, če gre za dokazovanje).
5. jasnost sklepa.

Seveda se postavlja vprašanje, kaj (razen *odsotnosti* navedenih pozitivnih lastnosti) naj bo v študentskih esejih kaznovano. O tem niso mogoča trdna in splošna pravila, vendar je to stvar, o kateri bi skupina ocenjevalcev morala podrobno razpravljati. O zadevah, kot so pravopis, format, neurenjenost, prekratkost, dolgoveznost, nepomembnosti in podobno, ki so mogoče napake za znižanje ocene, se je treba pogovoriti. Pomembno je, da ima vsaka skupina ocenjevalcev konsistentno politiko o tem, kaj vodi k nižji oceni.

*Študentom* moramo vsekakor jasno povedati in predstaviti razloge za dodeljevanje ocen. Morali bi jim dati tudi pisne napotke, kako zadovoljiti zahteve, ki jim jih postavljamo, ne glede na način ocenjevanja. Seveda ni 'najboljše' metode ocenjevanja napredka, ki je pri študentih opazen med poukom filozofije. Obstaja mnogo načinov merjenja le-tega: nekateri učitelji stremijo k stalnemu ocenjevanju pisnih nalog in prispevkov pri pouku brez kakršnih koli izpitov; drugi določajo odstotke za delo pri pouku in jih dopolnijo z odstotki na podlagi izpitov; nekateri postavljajo samo vnaprej znana vprašanja; pri nekaterih študenti naredijo naloge doma v določenem času in prinesajo nazaj že končane. Verjetno je danes najmanj priljubljena oblika preverjanja znanja, pri kateri vprašanja niso znana vnaprej in so rezultati celega leta ali tečaja odvisni samo od tega, kako se študent izkaže pri izpitu.

Pri vnaprej 'nepripravljenih' izpitih so študentom v veliko pomoč pisna navodila, kako naj se lotijo naloge. Predlagam nekaj podobnega naslednjemu seznamu predlogov:

### *Koraki za študente*

1. Pazljivo preberite vprašanja.
2. Izberite vprašanje, na katero(a) mislite odgovoriti.

3. Razporedite si čas za vsak del izpita in se trdno držite časovne razporeditve.

4. Izpišite na svoj list vprašanje v celoti.

5. Pred pisanjem si naredite načrt:

- postavite vprašanje v svojih besedah;
- navedite svoj glavni neposredni odgovor na vprašanje;
- zabeležite ideje, za katere mislite, da bodo podkrepile vaš odgovor;
- razvrstite ideje (logično, pa tudi po pomenu);
- organizirajte vse to v 'osnutek odgovora';
- začnite pisati pravi odgovor:
  - še enkrat napišite vprašanje;
  - povejte samo, po čem po vašem mnenju sprašuje;
  - na kratko neposredno odgovorite;
  - razvijte, razložite in utemeljite;
  - zaključite, povzemite, na kratko obnovite.

6. Pišite čitljivo – pustite dovolj prostora.

7. Pišite urejeno.

8. Če vam zmanjkuje časa, v kratkih stavkih ali z navajanjem idej nakažite, kaj bi preostanek eseja vseboval.

9. Oddajte *vse izdelke* (načrti, zapiski itd.): vsi dokazi razmišljanja vam lahko pomagajo.

Ko se posvetimo opombam, ki jih moramo dodati esejem naših študentov, nas morda spravi v zadregu težavnost te naloge. Če naj bodo eseji res pomemben del filozofske vzgoje, bodo povratne informacije, ki jih prejmejo od nas, eden najvtornejših vplivov na njihov razvoj. Včasih se zdi, da je skrajno težavno zadeti pravo struno in se odzvati na prizadevanje naših študentov tako, da jim bo to resnično v pomoč pri razvoju. Očitno je prejemanje odziva na pisno delo občutljivo področje mnogih med njimi; morali bi stremeti k temu, da so naše pripombe *spodbuda* študentom, da jih izzovejo k več in boljšemu delu in da so jim, kolikor je le mogoče, tudi vir *pomiritve* in *spodbude*. Te možnosti seveda ležijo na meji, da jim nikoli ne damo napačne ali neupravičene pohvale in da se vedno izogibamo napihnjenih ocen. (Podobno je z izpitnimi rezultati – nikoli jih ne bi smeli umetno

zviševati samo zato, da je povprečje videti v redu.) Zdi se mi, da pisanje komentarjev k eseju zahteva dve različni spretnosti:

1. poznati, *kaj* naj komentiramo;
2. najti način izraziti pripombe, tako da ima študent po vsaki povratni informaciji nekaj konkretnih napotkov, ki jih uporabi za izboljšavo naslednjega eseja.

Mislim, da so stvari, ki jih moramo iskatи za komentar, naslednje:

1. Napačna dejstva ali razumevanje.
2. Pomembnost ali primernost vsebine ali lotevanja odgovora na vprašanje. (Predlagam, da ne bi nikoli smeli preprosto napisati "nebistveno" ob kakšnem delu študentovega eseja, ne da bi to razložili in, če je mogoče, napisali, kaj pa je bistveno. Kjer koli le lahko, bi morali predlagati izboljšane prijeme ali kaj bi jih izboljšalo, ne pa samo naravnost reči "To ni dober prijem.")
3. Zamegljeni ali nejasni izrazi in besedne zveze ter pomanjkljiva podkrepitev trditev z dokazi in argumenti.

Poleg naših komentarjev takih značilnosti bi morali vedno razložiti oceno eseja. Študentje jo vedno najprej pogledajo, potem pa njeno razlago. To storijo, preden preberejo kakršno koli natančno obrobno opazko. Zato so komentarji, ki spremljajo oceno, nadvse pomembni. Kombinirati bi morali:

- a) pripombe o glavnih primernostih in neprimernostih eseja – njegove krepkosti in slabosti, njegove poglavitne pozitivne točke in pomanjkljivosti;
- b) pripombe o širših strategijah študentovega preučevanja in o napredku ali nazadovanju pri pouku;
- c) pripombe, ki kažejo na zavedanje težav, s katerimi se študent spopada, in na napore, vložene v pripravo eseja.

Razumen opis ocene je enako koristen za študenta in prav tako pomemben, pa naj je dobil visoko, srednjo ali nizko oceno.

Ocena ne bi nikoli smela biti "konec zgodbe", temveč del dialoga. V pripombe, ki bodo podprtne in spodbujale študente, bi morali vključiti:

- a) povabilo študentom, naj se pogovorijo o res težavnih delih, če se noben nasvet ne zdi primeren;
- b) natančen nasvet, kako se lotiti naslednjega eseja;
- c) pripombe, kako poteka proces, pri katerem so tudi spodrsljaji del študentovega napredka pri filozofiji;
- č) namigi, kako se študent nauči iz eseja nekaj narediti (ali ne narediti).

Za vse te pripombe in komentarje moramo poskušati najti primeren slog pisanja. Izredno pomembno je, da se izognemo razžalitvi čustev študentov, na katerih eseje se odzivamo, da jih z našimi besedami ne ponижujemo. In vendar je bistveno, da zmoremo biti *kritični*. To dosežemo, če gledamo na naše pripombe kot na začetek dialoga s piscem eseja. Izogniti pa se moramo zaprtim stavkom, npr. "To ne bo v redu" ali "Zmedeno" ali "Neorganizirano" ali "Narobe" ali "Tega ne pojasnjuješ" ali "To je brez osnove". Namesto tega z obzirnostjo, nežnostjo in rahlčutnostjo uporabimo previdnejše izraze:

"To je težko, ali ne? Mogoče bi bilo bolje reči ..."

"Mogoče bi bilo jasneje, če rečemo ..."

"Ali je to res tako odločilno, kot se zdi, da tu navajaš?"

"Ali si zares izrazil, kar si želel?"

"Ali lahko to tukaj še malo razložiš?"

"Ali je to dejansko jedro X–ovih pogledov, ali je kjer ...?"

Na splošno bi morali s svojim komentarjem izzvati dialog z *vpraševanjem, nakazovanjem smeri razmisleka in predlogi, kako nadaljevati*. V ta namen so primerni izrazi kot:

"Mogoče bi lahko dodal ..."

"Lahko bi poskusil gledati na to takole ..."

"Mogoče bi lahko poskusil to obrniti bolj kot ..."

"Naslednjič poskusi nadaljevati s takim razmišljanjem ..."

Vsi ti načini komentiranja se mi zdijo za pozitiven odziv študentov primernejši od tradicionalnejših nepopustljivih in slabšalnih učiteljevih pripomb. Če razmišljamo, koliko komentirati esej, mislim, da je

kratek odgovor: *izčrpno*. Študentje cenijo in imajo večjo korist od *več* povratnih informacij kot od manj. In za uspešen "dialog" morajo prejeti komentar za svoje delo *takoj*; glavno pravilo popravljalcev esejev bi moralo biti "*Nikoli ne vračajte esejev pozno!*" Včasih je naporno, toda vedno se moramo pripraviti, da ocenimo in vrnemo študentu delo v nekaj dneh po tistem, ko smo ga prejeli. Če se res potrudimo in dobro zastavimo in ocenimo eseje, dobimo rezultate, ki jih ne more prinesti nobena druga oblika poučevanja filozofije. To je težko delo – a vredno ga je opraviti.

**Prevedla Andreja Kušar**

**Antonija Verovnik**

## **Preverjanje in utrjevanje pri filozofiji**

V naši šolski praksi povezujemo preverjanje in ocenjevanje veliko bolj kot preverjanje in utrjevanje. K ocenjevanju smo prisiljeni in vsako ocenjevanje sloni na neki obliki preverjanja. Vedno pa ne preverjamo zato, da bi ocenjevali (merili) dijakove rezultate, temveč da ugotovimo, ali smo skupaj z dijaki dosegli zastavljene cilje: oni dobijo vpogled v svoj napredek, mi v rezultate opravljenega dela.

Oblike preverjanja so različne: ustno, pisno, individualno, kolektivno, pri pouku, doma (naloge) ... Smiselno pa je takrat, ko zares hočemo ugotoviti, kaj smo naredili in ali smo ustvarili zadostno podlago za nadaljnje delo, kadar hočemo odkriti vrzeli, morebitne pomanjkljivosti preteklega dela. Preprosto rečeno, s preverjanjem ugotavljamo, kje smo. Preverjanje je tako skupna aktivnost učitelja in dijakov, pojavlja pa se v različnih fazah izobraževalnega procesa. Da bi poudarili, da ne gre za preverjanje, ki običajno pomeni že tudi ocenjevanje, najdemo v pedagoški literaturi (Martin Kramar, *Načrtovanje in priprava izobraževalno-vzgojnega procesa v šoli*, Educa 93) v rabi termin *verifikacija*, s poudarkom, "da gre prvenstveno za analizo opravljenega procesa in oblikovanja povratne informacije učiteljem in učencem" (str. 76). Chris Kiriacou v knjigi *Vse učiteljeve spremnosti*, RIC Radovljica '97, v seznamu najpomembnejših spremnosti učiteljev navaja tudi vrednotenje (spretnost refleksije in evalvacije) lastnega dela, da bi izboljšali svojo prihodnjo praks. Tako vrednotenje pa sloni na preverjanju opravljenega dela.

Ko delamo priprave, moramo predvideti tudi, kaj, kako, kdaj, koliko časa bomo preverjali. Včasih je dovolj že pogled po razredu, pa nam je jasno, da dijakom ni nič jasno. Napovedano ocenjevanje in to, da filozofija za veliko večino dijakov ni maturitetni predmet, pripelje do tega, da dijaki z obravnavanimi vsebinami dlje časa nimajo pravega stika.

Zgodi se, da nekaj dijakov na začetku ure sploh ne ve, kaj smo počeli prejšnjo uro. Kampanjsko učenje, h kateremu jih navajamo z napovedanim ocenjevanjem, se kaže tudi pri pouku filozofije. Praviloma osredotočajo svoje delo na tiste predmete, pri katerih je v najbližji prihodnosti napovedano preverjanje z ocenjevanjem, druge puščajo ob strani. Tudi če se pri pouku zelo trudimo z najrazličnejšimi aktivnimi oblikami dela in imamo na koncu ure občutek, da so dijaki vsebine razumeli in usvojili (kar lahko tudi preverimo), kmalu ugotovimo, da je šla večina obravnavanih vsebin v pozabo. To je povsem normalno, deluje pozabljanje! Domišljati si, da delamo tako intenzivno, tako kvalitetno, da jih bodo dijaki trajno usvojili, da bodo "obležale", je iluzija. A takšne iluzije si delamo! (Spominjam se popravnega izpita, na katerem je profesor vprašanemu, ki je slabo odgovarjal, kar naprej govoril: to smo povedali ..., tako smo dejali ..., tudi to smo rekli ..., kakor da je čudno, da vse, kar je bilo izrečeno v razredu, ni ostalo v dijakovi glavi.) Vnaprej moramo vedeti, da reči, razložiti, zapisati, narisati ... ni dovolj in da naša naloga ni opravljenja s tem, da smo se vso uro sami ali skupaj z dijaki "razdajali". Če mislimo tako, potem seveda vsako preverjanje našega dela odpade; preverjamamo samo še dijaka in smo lahko užaljeni, da ne znajo vsega, kar smo tako dobro razložili – še več, nekateri še tega ne vedo, da smo sploh razlagali. Če smo bolj samokritični, se nas polotijo dvomi o naši pedagoški sposobnosti, razočaranje nad neuspehom in celo malodušje. Toda bolje je, da se takrat, ko s preverjanjem ugotovimo, da je veliko našega dela izvenelo v prazno, zamislimo in vprašamo, kaj *mi* lahko storimo glede tega: pridiga (ali celo zelo resna razlaga) o pomenu sprotnega in predvsem več učenja ne pomaga, obravnavanje snovi lahko upočasnimmo, a takšne ure so za mnoge dolgočasne, lahko grozimo (to je v pedagoški praksi najpogosteša in najobičajnejša rešitev) s slabimi ocenami, vendar tudi to pri večini ne zaleže, nam pa pušča slab občutek. Ali potem takem sploh lahko kaj storimo? Lahko! *Ponavljajmo, utrjujmo!*

O filozofiji radi govorimo kot o specifičnem

predmetu, ker nima poudarka na zapomniti oblike podatkov, temveč na razvijanju pravilnega, samostojnega mišljenja. Toda tisto polje, v okviru katerega dijake "vadimo" v raziskovanju, povezovanju pojmov, sklepanju, razsojanju, argumentiraju, vrednotenu, predstavlja svojevrstne vsebine s teorijami, stališči, kategorijami, pojmi, ki jih dijaki morajo spoznati in usvojiti, prav tako pa ustrezno terminologijo. Najsibo star ali nov učni načrt, oba nam predpisuje, kaj moramo "obdelati", katere vsebine morajo dijaki pri pouku spoznati oziroma usvojiti. Gre torej za to, da dijaki morajo nekaj znati – navsezadnje moramo to njihovo znanje in veštine povezovanja, sklepanja ... tudi ocenjevati. Prav te osnove, ki šele omogočijo drugačnost predmeta filozofija, pa moramo sproti in neprestano utrijevati.

Glede oblik utrjevanja pri pouku filozofije se žal ne morem sklicevati na kakšne strokovne vire, izhajala bom iz svojih pedagoških izkušenj, opirala pa se bom na spoznanja v zvezi s pozabljanjem in učenjem, ki jih najdemo v zelo znanem delu Petra Russella *Knjiga o možganib*, DZS '86.

Kdaj in kako utrijevati? Če se opremo na raziskave in na naše izkušnje, je utrjevanje smiselno in potrebno med vsako uro. "Razumeti ni isto kot zapomniti si" (str. 81). Vsako ponavljanje spomin okrepi (preprečuje pozabljanje), zelo dobro je, če snov ponovimo že po petih ali desetih minutah po koncu razlage (ko smo se nekaj naučili) ali vsaj na koncu ure. Seveda morajo ponovitev opraviti dijaki, mi jim lahko v oporo zastavimo kakšno vprašanje; če pa mi naredimo povzetek, ponovimo, kar smo že povedali, dijakom ne koristi dosti. Tudi če smo uro organizirali kot razpravo ali skupinsko delo, je dobro že med potekom ugotavljati, kaj smo dognali, kaj je pomembno, k čemu se bomo še vračali, in na koncu ure prav tako preleteti, kar smo naredili. Drugo ponavljanje bi morali dijaki opraviti sami, najbolje v naslednjih 24 urah. Prav to ponavljanje tako rekoč vedno izpade, zato moramo mi vsaj delno nadomestiti zamujeno. Če je videti še tako dolgočasno, je vendarle najpametnejše začeti uro s ponavljanjem (ne spraševanjem). Sama velikokrat, ko stopim v razred, takoj napotim

dijake k temu. Ko potem preverjam, kaj vedo, se zgodi, da nekateri zelo malo. V takih primerih jim dam na razpolago 3–5 minut, če pa so za tekočo uro pomembne kakšne še prej obravnavane vsebine, preverimo oziroma ponovimo tudi tiste. Kljub rednemu sprotinemu ponavljanju pa ni mogoče ohraniti vseh vsebin. Ne gre za to, da smo jih popolnima pozabili, le nekako prekrijejo ali pomešajo se z drugimi. Zato je po vsaki zaključeni temi dobro vsaj pregledno ponavljanje. Da to ne postane dolgočasno, si je pametno omisliti najrazličnejše oblike. Če vedno sprašuje učitelj (z istimi vprašanji), dijaki pa odgovarjajo, postane utrjevanje predvsem utrujanje enih in drugih.

Razred lahko razdelimo na izpraševalce in na vprašane, vprašanja in odgovore oblikujejo seveda brez pomoči zapiskov ali drugih virov. To obliko najpogosteje uporabim, ko se pripravljamo na kolektivno pisno preverjanje. Ena stran razreda sprašuje, druga odgovarja. Veliko več težav ima običajno (proti pričakovanju) tista stran, ki sprašuje. Potem vlogi zamenjamo. Zgodilo se je že, da je sprva obotavljoče medsebojno spraševanje preraslo v živalno razpravo, ki je obravnavane vsebine poglobila. Dijke, ki so zelo iniciativni pri oblikovanju vprašanj ali odgovorov (nikogar ne vabimo ali silimo, naj vpraša oziroma odgovori), lahko tudi ocenimo. Nikakor pa tistih, ki niso sodelovali!

Kadar želimo preprečiti pozabo imen, določenih terminov, dijake povabimo, naj v čim krajšem času zapišejo nekaj, recimo 5–8 (oziroma čim več), imen ali besed, ki se nanašajo na neko vsebino (npr. iz gnoseologije ali še ožje iz racionalizma, iz etike, ali recimo besede, s katerimi bi najbolje označili Platonovo filozofijo ...). Tisti dijaki, ki so napisali najhitrej ali največ, preberejo, kaj so napisali, drugi, ki so morda napisali manj ali drugače, pa jih dopolnijo. Če so vsi na kaj pozabili, jih dopolnim še jaz. Ta oblika utrjevanja ne terja veliko časa, je pa zabavna in vzbuja tekmovalnost. Dijakom lahko zastavimo vprašanje, kaj se jim je od obravnavanih tem zdelo najzanimivejše (ali najmanj) in zakaj. Ker so odgovori različni, imamo priložnost nevsiljivo utrjevati precej vsebin.

Kadar imamo občutek, da so dijaki nekako izgubili stik s predmetom, da so bolj oddaljene vsebine pozabili, naredimo skupaj z njimi sprehod skozi naše delo. Preprosto se vprašamo, kaj smo pa doslej počeli, kaj smo spoznavali, koga omenjali, o čem razpravljali, katera besedila brali ali vsaj delno uporabljali. Lahko začnemo pri prvi uri, še bolj zanimivo pa je začeti pri zadnji in potem vzvratno iskati vsebine do prve ure. Seveda brez zapiskov!

Bolj za zabavo kot zares lahko kdaj utrjujemo z asociacijami po nasprotju: za primer in iztočnico rečem recimo: gnosticizem in oni dopolnijo agnosticizem, potem nadaljujejo sami. Lahko vključimo ves razred, še bolje je iskanje v parih, ker je aktivnih več, delajo lahko tiho in si asociacije zapisujejo (namesto da bi potapljali ladjice). Napisano potem glasno preberejo.

Najustvarjalnejša in za filozofijo najprimernejša oblika utrjevanja je ponavljanje z miselnimi vzorci. Lahko jo uporabljamo pri urah, pri katerih povezujemo obsežnejše vsebine, zelo primerna pa je kot domača naloga, s katero dijakom naložimo zavestno iskanje povezav, odnosov, iskanje ključnih problemov, pojmov, hkrati pa zapisujejo asociacije, ki se jim porajajo sproti, spontano. Izdelovanje miselnega vzorca (kaj izhaja iz česa, kaj se na kaj navezuje, kaj je izhodišče za kaj, kaj k čemu spada ...) izredno močno vtisne vsebine v spomin, tak vzorec pa je tudi izrazito vizualen, kar še dodatno vpliva na pomnenje. Russell ga oceni kot naglo in učinkovito sredstvo za ponavljanje, saj zagotavlja visoko raven pomnenja.

V učbenikih filozofije, ki jih poznam, so na koncu poglavij nanizana vprašanja, namenjena ponavljanju. Žal so večinoma oblikovana tako, da vzpodbujujo samo pomnenje posamečnih dejstev, ne vzpodbujujo pa razumevanja, povezovanja, sklepanja, vrednotenja itd. Le v enem učbeniku (Liessmann, Zenaty, *Vom Denken*, Baumuller, Dunaj 1989) sem naletela na zelo dobro oblikovana ter vsebinsko široko in problemsko zasnovana vprašanja, ki vprašanega silijo k temu, da ne zgolj obnavlja, marveč svoje znanje širi, raziskuje, povezuje z zanimim in aktualizira. Gre za tako imenovane "Denkanstose", nekakšne miselne vzpodbude, ki že

po svoji obliki spodbujajo, da gre vprašani dlje od gole ponovitve. Vprašanja se začnejo takole: kakšna se vam zdi zveza med ..., poišcite situacijo v vašem življenju, ko se vam je zastavilo vprašanje o ..., poskusite na osnovi doslej povedanega oblikovati definicijo ..., kako bi vi to opredelili ..., iščite nadaljnje argumente za ..., so vaša stališča podobna kot ..., izrazite svoje stališče do teze ..., kaj vam pomeni pojem ... Miselna vzpodbuda je včasih oblikovana tako, da je na začetku podana neka daljša ali krajsa misel, trditev, teza iz obravnavane vsebine, nato pa zastavljeno vprašanje, ki vabi k interpretaciji, oceni, kritiki, k potrditvi ali zavrnitvi podanega in k argumentaciji zavzetega stališča.  
(Primer: "Znanje je moč!" – stara misel. Toda ali je še vedno resnična? Kaj mora človek znati, da bo uspešen? Ali ima takšno znanje kaj opraviti s spoznanjem? ... Ali: Poskušajte izhajati iz nekega vsakdanjega vprašanja in iz njega formulirati nadaljnja vprašanja, ki bi izražala problematiko moralnega odločanja in utemeljevanja ... Ali: Opišite vodilne vrednote fašizma, komunizma in zahodne demokracije ... Ali: Poskusite oblikovati načela bodoče etike.) Tu in tam najdemo liste možnih odgovorov na nekatera vprašanja (recimo: napravite vrstni red tistega, kar potrebujete za srečo, razmišljajte o izboru in ga poskušajte utemeljiti: ljubiti, verjeti, tvegane igre, boj, prijateljstvo, družina, vznemirjenost, nežnost, priznanje, zdravje, lepota, šport, mir, jesti in pitи, svoboda potovanja, spolnost, otroci, služba, bog, denar ...) Med miselnimi vzpodbudami najdemo tudi vprašanja, katerih namen je provokacija, ki bo vprašanega zanesljivo silila k ugovoru in tako k argumentaciji (recimo: današnja mladina je brez vrednot ..., človek je žival ..., ničesar ne moremo spoznati ...).

Ker imamo v šoli na voljo malo časa, dijaki premišljajo in oblikujejo odgovore doma in tako utrujejo obravnavano snov, v šoli pa jim damo priložnost, da v parih ali po širje skupaj na kratko soočijo svoje poglede ali pa posamezniki svoja stališča posredujejo celemu razredu.

Navedla sem nekaj možnih oblik preverjanja in utrjevanja, z malo pedagoške domišljije pa lahko

vsakdo iznajde še kakšno. Pogosto se nam način dela vsili kar sam in neposredno pri urki se nam ponudi oblika, o kateri prej morda sploh nismo razmišljali. Pomembno je le, da ko svoje delo načrtujemo (za vse leto, za posamično temo ali uro), imamo v zavesti potrebo po sprotinem utrjevanju in tudi preverjanju rezultatov našega skupnega dela. To je pomembno za našo motivacijo, še bolj pa za motiviranje dijakov. Vse oblike preverjanja in utrjevanja jih dajo priložnost samoocene (ničesar ne razumem, znam ..., nekaj se mi sanja ..., kar solidno obvladam ..., ful sem dober ...), izpopolnijo ali popravijo lahko svoje zapiske, ugotavljajo, kaj je temeljno, bistveno, kaj manj pomembno, s stalnim utrjevanjem jih silimo k povezovanju in uporabljanju usvojenega pri dojemanju novega. Navsezadnje pa prav z nenehnim preverjanjem in vztrajnim utrjevanjem dijakom dokazujemo naše resnično prizadevanje, da bi razumeli, se česa naučili, obogatili svoj pojmovni in besedni zaklad ter postali sposobni svoje misli, poglede in stališča jasno izraziti in jih tudi utemeljevati.

Menim, da je to pomembno. Če samo predavamo, četudi po našem prepričanju izredno dobro, pa nikoli ne preverimo, kaj je od tega predavanja ostalo, sploh ne moremo vedeti, ali smo zares tako dobri. Merilo učiteljeve kvalitete so vendarle rezultati njegovih dijakov, teh pa ni, če dela samo učitelj.

**Antonija Verovnik**

## **Izbrana literatura k obveznim vsebinam učnega načrta**

Z literaturo je zmeraj križ; vedno je je pre malo in hkrati preveč. Tako je, ko sami študiramo, in tako je, ko jo moramo svetovati in ponuditi drugim. Verjetno je tudi to razlog, da si tako močno želimo učbenik in priročnik, ker bi bili vsaj glede izbire virov za dijake delno usmerjeni in razbremenjeni. Ker se nam prav kmalu še nič od tega ne obeta, si poskusimo narediti pregled virov za naš individualni študij; nekateri so hkrati tako dostopni, da jih lahko uporabljamo kot didaktično gradivo pri pouku filozofije: kot odlomke, skice, plakate za stenčas v učilnici, kot krajevne povzetke ali celovita dela, ki jih dijaki berejo doma.

Sama sem se zapisovanja virov, ki sem jih ali pa jih še posredno ali neposredno uporabljam pri pouku, lotila na pobudo kolegov iz naše študijske skupine. Tistim, ki s poučevanjem filozofije šele začenjajo, bo gotovo dobrodošla sleherna informacija, zato sem tudi pri najpreprostejših virih (slovar, atlas, razpoložljivi učbeniki) navajala strani, kar se bo marsikomu zdelo nepotrebljeno delo. Seveda je najbolje, da tisto, kar se vam zdi odveč, preskočite ter poiščete in preverite tisti vir, ki ga doslej morda še niste poznali oziroma uporabljali. Prav gotovo pa boste ob pregledu seznama pogledali, ali so tam tudi viri, ki so se pri vašem delu pokazali za primerne. In ko boste ugotovili, da jih ni, si vzemite toliko časa, da boste podatke o njih zapisali in jih poslali na naslov A. Verovnik, Kotlje 116, 2390 Ravne na Koroškem. To nam bo omogočilo, da bomo postopoma oblikovali vedno bolj popolno in smotrno bibliografijo za celoten učni načrt – tudi za izbirne teme.

Zato vas vabimo, da ob dopolnitvi obstoječega seznama zapišete tudi tiste vire, ki so se vam obnesli pri drugih temah, ki jih navaja maturitetni katalog za filozofijo. Prav tako lahko navedete ali opišete druga didaktična sredstva, ki jih uporabljate pri

pouku: literarna besedila, revije, članke, plakate, videomaterial itd.

### **Uvod**

#### *Filozofska zastavljanje vprašanj*

- “Uvod v filozofijo”, *FnM* 3/96, str. 4–21  
Eidam, H., “Filozofska zastavljanje vprašanj med poukom” ... *FnM* 2/94, str. 911  
Jerman, F., (1989), *Filozofija*, Ljubljana: DZS, str. 8–9  
Šuster, D., “Filozofija za ‘začetnike’”, *FnM* 2/96, str. 37–46  
Jerman, F. (1980), *Pogovori o filozofiji*, Ljubljana, Zavod SRS za šolstvo, str. 5–6  
Palmer, D. (1995), *Ali središče drži?*, Ljubljana: DZS, str. 6–18, 24–30  
Fürst, M., Halmer, N. (1991), *Filozofija*, Ljubljana: DZS, str. 5–6  
Russell, B., “Vrednost filozofije”, *FnM* 2–3/95, str. 9–12  
Adorno, T. W., “K študiju filozofije”, *FnM* 1/97, str. 3–7  
Russell, B. (1972), *Modrost zaboda*, Ljubljana: MK, str. 6–8  
Gaarder, J. (1997), *Zofijin svet*, Maribor: Obzorja, str. 133–136
- Filozofski problemi na različnih področjih cloveškega izkustva*
- “Pariška deklaracija o filozofiji”, *FnM* 2/96, str. 3  
Jerman, F. (1989), *Filozofija*, Ljubljana: DZS, str. 9–11  
Jerman, F. (1983), *Sprehodi po estetiki*, Ljubljana, MK, str. 7–9  
Habermas, J., “Čemu še filozofija?”, *FnM* 2/96, str. 4–7  
Heisenberg, W. (1977), *Del in celota*, Celje, Znanstvena knjižnica, str. 225–237  
Ule, A. (1986), *Od filozofije k znanosti in nazaj*, Ljubljana, DZS, str. 7–17

Švanjcer, M., "Znanstvenost filozofije", *Anthropos*, 1991/4

Hribar, M. (1987), *Zgodovina filozofije – antična filozofija*, Ljubljana: DZS, str. 5–16

### *Filozofske discipline*

Kos, J. (1973), *Temelji filozofije*, Ljubljana: CZ, str. 291–318

Hribar, M. (1987), *Zgodovina filozofije – antična filozofija*, Ljubljana: DZS, str. 17–20

Burkard, F. P., in drugi (1997), *DTV – atlas filozofije*, Ljubljana: DZS, str. 12–13

Palmer, D. (1995), *Ali središče drži?*, Ljubljana: DZS, str. 18–23

### *Nastanek in zgodovina filozofije*

Russell, B. (1972), *Modrost zaboda*, Ljubljana: MK, str. 10–46

Solomon, R., Higgins, K. (1998), *Kratka zgodovina filozofije*, Ljubljana: Znanstveno in publistično središče, str. 21–27, 46–52

Jerman, F., (1989), *Filozofija*, Ljubljana: DZS, str. 14–16

Jerman, F. (1980), *Pogovori o filozofiji*, Ljubljana: Zavod SRS za šolstvo (Novi vidiki), kratka zgodovina filozofije do vključno Hegla

Iteziod (1979), *Teognonija – Dela in dnevi*, Ljubljana: MK, str. 5, 8–11, 32–35, 37

Sovre, A. (1988), *Predsokratiki*, Ljubljana: SM, str. 30–38

### **Kaj lahko vem?**

#### *Približevanje k temi*

Nagel, T. (1995), *Za kaj sploh gre?*, Ljubljana: RIC, str. 9–22

#### *Plodnost in meje skepticizma*

Sovre, A. (1988), *Predsokratiki*, Ljubljana: SM, str. 137–154

Vorländer, K. (1968), *Zgodovina filozofije I*, Ljubljana: SM, str. 63–66, 153–155

Šimenc, M., "Skepticizem (komentar k prevodu)", *FnM* 1/94, str. 7–8

Šimenc, M., "Obravnava Protagore pri temi spoznanje", *FnM* 1/98, str. 19–23

Descartes, R. (1957), *Razprava o metodi*, Ljubljana: Filozofska knjižnica, str. 59, 60

### *Mnenje in vednost*

Sovre, A. (1988), *Predsokratiki*, Ljubljana: SM, str. 84, 208

Fürst, M., Halmer, N. (1991), *Filozofija*, Ljubljana: DZS, str. 18–22, 11–17

Gaarder, J. (1997), *Zofijin svet*, Maribor: Obzorja, str. 95–100

Platon (1976), *Država*, Ljubljana: DZS, poglavje 6/18–21, poglavje 7/1–3, glej ustrezne opombe

Burkard, F. P., in drugi (1997), *DTV – atlas filozofije*, Ljubljana: DZS, str. 39–45

Palmer, D. (1995), *Ali središče drži?*, Ljubljana: DZS, str. 45–58

Solomon, R., Higgins, K. (1998), *Kratka zgodovina filozofije*, Ljubljana: Znanstveno in publistično središče, str. 86

M. Heidegger, "Platonov nauk o resnicu", *Phainomena* 2 (1991) in spremni razpravi D. Komela in T. Hribarja

Tigendhat, E., Wolf, U., "Pojmi, ideje, univerzalije", *FnM* 2/97, str. 19–20

Ule, A. (1986), *Od filozofije k znanosti in nazaj*, Ljubljana: DZS, str. 21–39

### *Utemeljitev spoznanja*

Platon, *Menon ali o vrlini*, *FnM* 2/97, str. 43–45

Fürst, M., Halmer, N., (1991), *Filozofija*, Ljubljana: DZS, str. 44–53, 56–65

Palmer, D. (1995), *Ali središče drži?*, Ljubljana: DZS, str. 58–89, 90–100

Solomon, R., Higgins, K. (1998), *Kratka zgodovina filozofije*, Ljubljana: Znanstveno in publistično središče, str. 272–280, 293–295, 309–315, 221–222

Avguštin, A. (1984), "Izpovedi", Celje: Mohorjeva družba, str. 5, 167–168, 195

Platon, *Faidon*, *FnM* 2/97, *FnM* 2/97, str. 27

Kenny, A., "Ideje pri Descartesu", *FnM* 2/97, str. 28–32

Gaarder, J. (1997), *Zofijin svet*, Maribor: Obzorja, str. 240–246, 267–271, 328–334

### *Jezik kot pogoj in meja spoznanja*

Fürst, M., Halmer, N., (1991), *Filozofija*, Ljubljana: DZS, str. 134–148

Potrč, M. (1988), *Jezik, misel, predmet*, Ljubljana: DZS, 178–188, 250–255

Ule, A. (1990), *Filozofija L. Wittgensteina*, Ljubljana: Znanstveni inštitut FF, str. 9–13, 20–43, 96–103

*Prispevki iz analitične filozofije* (1994), Ljubljana: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, str. 1–22, 23–38

Russell, B. (1979), *Filozofija logičnega atomizma*, Ljubljana: CZ, str. 19–29, 256–266,

### *Znanost in filozofija*

Fürst, M., Halmer, N., (1991), *Filozofija*, Ljubljana: DZS, str. 68–87, 186–188, 174–183

Rudl, M., "Od empirizma do relativizma: nekaj misli ob teoriji znanosti", *FnM* 1/98, str. 4–18

Urbančič, I., "Asketski ideal in moderna znanost I, II", *FnM* 1/98, 2/98

Zoglauer, T., "Resnica – leksikografski pregled", *FnM* 3–4/97, str. 44–49

Popper, K., "Posoda in žaromet: Dve teoriji vednosti", *FnM* 1/97

Habermas, J., "Čemu še filozofija?", *FnM* 2/96, str. 4–7

### **Kaj naj storim?**

#### *Približevanje k temi*

Nagel, T. (1995), *Za kaj sploh gre?*, Ljubljana: RIC, str. 45–56

Macintyre, A. (1993), *Kratka zgodovina etike*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, str. 7–10

### *Človek in njegovo delovanje*

Fürst, M., Halmer, N., (1991), *Filozofija*, Ljubljana: DZS, str. 158

Rus, V. (1976), *Etika in socializem*, Ljubljana: MK, str. 93–99, 106–110

Savater, F. (1998), *Etika za Amadorja*, Ljubljana: CZ, str. 35–45, 107–123

### *Moralni relativizem*

Burkard, F. P. idr. (1997), *DTV – atlas filozofije*, Ljubljana: DZS, str. 35

Macintyre, A. (1993), *Kratka zgodovina etike*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, str. 26–36

Palmer, D. (1995), *Ali središče drži?*, Ljubljana: DZS, str. 346–353

Rus, V. (1976), *Etika in socializem*, Ljubljana: MK, str. 90–93, 435–441

### *Utemeljitev moralnih načel (motiv in posledice moralnega dejanja)*

Palmer, D. (1995), *Ali središče drži?*, Ljubljana: DZS, str. 286–334

Bentham, J., "Načelo koristnosti", *FnM* 4/95, str. 10–13

Mill, J. S., "Kaj je utilitarizem?", *FnM* 4/95, str. 14–17

Macintyre, A. (1993), *Kratka zgodovina etike*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, str. 115–124, 234–241

Klun, B., "Etična misel pri Aristotelu, Kantu in Levinasu", *FnM* 1/97, str. 23–31

Kant, I. (1993), *Kritika praktičnega uma*, Ljubljana: Analecta, str. 78–82

Berlin Razmilic, P., "Napredek tehnologije – izliv morali", *FnM* 3–4/1994

Gaarder, J. (1997), *Zofijin svet*, Maribor: Obzorja, str. 79, 338–342

## *Svoboda in odgovornost*

- Moralna in etika, Leksikon CZ* (1986), str. 324–326, 450–451, 111, 185, 49, 166
- Savater, F. (1998), *Etika za Amadorja*, Ljubljana: CZ, str. 49–60, 89–104
- Palmer, D. (1995), *Ali središče drži?*, Ljubljana: DZS, str. 336–337
- Kant, I. (1993), *Kritika praktičnega uma*, Ljubljana: Analecta, str. 59, 66–68, 93–96
- Sartre, J. P. (1968), *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana: CZ, str. 188–190, 192–195, 211–212
- Fürst, M., Halmer, N., (1991), *Filozofija*, Ljubljana: DZS, str. 34–36, 127
- Solomon, R., Higgins, K. (1998), *Kratka zgodovina filozofije*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, str. 316–319, 412–414
- Macintyre, A. (1993), *Kratka zgodovina etike*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, str. 191–199

## *Moralne vrednote in moralno vrednotenje*

- Rus, V. (1976), *Etika in socializem*, Ljubljana: MK, str. 397–400, 419–420, 441–450
- Moralna in etika, Leksikon CZ* (1986), str. 394–496
- Savater, F. (1998), *Etika za Amadorja*, Ljubljana: CZ, str. 77–86
- Žižek, S., "Križa vrednot?", *Sobotna priloga Dela*, 3. 1. 1998, str. 36
- Fürst, M., Halmer, N. (1991), *Filozofija*, Ljubljana: DZS, str. 161–163

## *Pojem dobrega*

- Moralna in etika, Leksikon CZ* (1986), str. 123–124
- Palmer, D. (1995), *Ali središče drži?*, Ljubljana: DZS, str. 290–297, 354
- Vorländer, K. (1968), *Zgodovina filozofije I*, Ljubljana: SM, str. 105–07
- Macintyre, A. (1993), *Kratka zgodovina etike*,

Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, str. 37–70, 98–99

Epikur, *Maksime*, FnM 4/95, str. 6–9

Aristotel (1994), *Nikomahova etika*, Ljubljana: SM, str. 47–48, 50–58

Nietzsche, F. (1988), *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, Ljubljana: SM str. 215–243, 175–178

Urbanič, I., "Problem morale kot problem človeka", FnM 3–4 /97, str. 25–34

## *Vrlina in sreča*

Vorländer, K. (1968), *Zgodovina filozofije I*, Ljubljana: SM, str. 74–75, 131–132

Fürst, M., Halmer, N., (1991), *Filozofija*, Ljubljana: DZS, str. 158–160, 161–163

Macintyre, A. (1993), *Kratka zgodovina etike*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, str. 33–35, 70–90, 108–114

Platon, *Menon ali o vrlini*, FnM 2/97, str 43–45

Burkard, F. P., idr. (1997), DTV – atlas filozofije, Ljubljana: DZS, str. 37, 51, 57

Aristotel (1994), *Nikomahova etika*, Ljubljana: SM, str. 57–63, 70–73, 75–80, 109–110 idr.

**Boris Šinigoj**

## **O drugačnem posredovanju filozofije\***

### I

Že pred časom sem uredništvu revije *Filozofija na maturi* obljubil prispevek o vprašanju pouka filozofije, ki bi vseboval prevod in razlago krajšega filozofskega besedila iz krščanskega srednjeveškega izročila. Po daljšem odlašanju, ki sem ga sam doživljal predvsem kot vajo v krščanski *epoché*, je slednjič napočil čas, da izpolnim dano obljubo in obenem razgrnem svoje kritično stališče.

Kakor namreč v zarji svojega rojstva sleherna misel potrebuje duhovno izkušnjo in čas za zorenje, če naj bo zavezana resnici, tako tudi sam v tem nisem in ne želim biti nobena izjema. Kajti pogosto si moramo priznati lastno nevednost in sprejeti presenečenje tam, kjer si to najmanj želimo in še manj pričakujemo. Pa vendar prav tedaj lahko presunjeni spoznamo, da smo bili nagovorjeni, še predno smo spregorili, spoznani, še predno smo začeli spoznavati in najdeni, še predno smo začeli iskat. Zato mi gre v pričujočem zapisu prej za filozofsko pričevanje, ki želi postati nagovor k resnični filozofiji, posredovan po nesmrtnem Logosu, kateri domuje onkraj vekov, kakor pa za papirnato teoretsko razpravo, ki daje prednost črki, da bi se ubranila duha.

Bolj ko se namreč vsako leto znova skupaj z mladimi iskalkami in iskalci sprašujem o načinu posredovanja filozofije v šoli, bolj spoznavam, da resnične filozofije, ki vselej začenja kot *ljubezen* do modrosti, ni mogoče poučevati, kot to lahko storimo z drugimi nauki. Še manj verjamem, da je možno s kakim Kantom ali Nietzschejem vedoželjno mladino učiti filozofiranja, če kdo s tem ne razume

zgolj spretnosti neosebnega kategorialnega mišljenja ali domišljavega genealogiziranja morale. V moči otroškega čudenja sem si zato vse bolj pripravljen priznati, da je mogoče zanjo le pričevati. In to ne toliko z učenimi besedami in zadržano pristojnostjo, kolikor z iskrenim patosom, potrpljivim poslušanjem in preprosto navzočnostjo. Z eno besedo: ne toliko z modrostjo, kolikor z ljubeznijo. Zato sem z Wittgensteinom napon sled pripravljen odvreči lestev in kot učitelj filozofije že na začetku predavanj odkrito priznati: "Ni mistično to, *kako* svet je, ampak *da je*."

Iz take izkušnje izvirajo tudi moji pomisliki, ki sem jih konec lanskega septembra izrazil ob skupni analizi osnutka novega učnega načrta za poučevanje filozofije v gimnazijah in o katerih je zoščeno in dovolj korektno poročala Alenka Hladnik v zadnji lanski številki revije *Filozofija na maturi*. "Ali je kdo v osnutku opazil še kaj nerazumljivega?" je ob sklepu diskusije spraševal kolega Mišo Dačič, ki je pomagal voditi srečanje. Odgovoril sem: "Težavo vidim prav v tem, da v njem ni nič nerazumljivega." Pogrešal sem namreč odkrito poudarjeno prvenstvo čudenja, ki ga seveda ne srečamo šele pri Wittgensteinu, ampak že pri Platонu in Aristotelu, ko poudarjata, da je prav *thaumasía* resnični začetek filozofije. Pogrešal sem odprtost za skrivnost, ki se lahko porodi samo iz iskrenega priznanja nebogljnosti razuma glede vprašanja poslednjih reči. Pogrešal sem tudi poudarek na konkretnem vzgojnem, etičnem, religioznem, in ne le teoretskem pomenu filozofije za življenje in pri tem kot primer take celovite filozofske drže navajal pitagorejsko filozofijo, ki jo je Platon spričo njene zavezujočnosti in pričevalske moči imenoval kar "pitagorejski način življenja". Zato se mi sama zasnova poučevanja predmeta kljub deklarirani "odprtosti" in "široki zasnovanosti" še vedno zdi "preveč racionalistična", ko hote spregleduje "tisto, kar ni dostopno razumu in kar se izrazi šele

\* Besedilo je nekoliko predelana različica daljšega cesa, ki je pod enakim naslovom in z izčrpnnimi opombami izšel v reviji *Tretji dan* (5–6/1998, str. 117–132). Bralcu, ki vse to pogreša v pričujoči objavi toplo naprošam, da poseže po daljši različici v omicnjeni reviji.

v filozofiji kot načinu življenja."

Prav v slednjem namreč vidim edino resnično možnost ohranjanja rodovitne prsti za rast in prebujanje duhovne omike in vzgoje srca mladega, iskreno iščečega človeka, da zmore naposled obroditvi sad, ki bo dostenj pristne filozofske zavezosti resnici in bogate dediščine izročila. Zato z Boetijem, ki v krščanski srednji vek živo posreduje predvsem pitagorejsko–platonsko izročilo, vedno bolj zaupam v filozofijo, ki v sebi zedinja kontemplativno in pričevanjsko držo, motrيلno in dejavno življenje. In to še posebno v zadnjem času, ko po posredovanju Pierra Hadota v filozofiji znova lahko odkrivamo "umetnost življenja, konkretno držo, določen življenjski slog, ki zavezuje celotno človeško bivanje" in ga po poti "duhovnih vaj" spodbuja k "spreobrnjenju k pristnemu življenju." Resnično, po zgledu njenih prvih pričevalcev, naj so se prekalili v samoti gorskih vrhov, na bojnem pohodu, sredi puščave ali na živalnih mestnih ulicah, lahko še danes spremenim svoje življenje, ki ga pogosto zatemnjuje vladavina razbrzdanih strasti in neurejenih želja in stopim na pot pristnega življenja, ki je življenje v prostosti duha zazrtega v resnico. Sicer mi grozi, da postanem nevreden spoznanja resnice, žalostni lik zablodelega iskalca ali celo nepristnega pričevalca, ki se je morda "dotaknil spoznanja, pa vendar se zlahka razburi in razjezi, in je zato podoben človeku, ki si menca oči z lasnicom."

Pri tem se zavedam vnaprejšnje omejenosti lastne filozofske drže, kolikor je posredovana s krščanskim izročilom, ki predstavlja v spletu raznorodnih filozofij in duhovnosti v današnjem svetu le eno izmed možnih modroljubnih izhodišč. In vendar sem prepričan, da je krščanska filozofija tako nekdaj kot danes enako legitimna in relevantna kot vse druge smeri v filozofiji, kajti sleherna filozofska drža je vnaprej že odločena s svojo predfilozofske vzgibanostjo srca. O tem pričuje navsezadnjne celotna zgodovina filozofije s svojim neizmernim obiljem vznemirljivih filozofskega likov, čeprav smo to pri nas (in ne samo pri nas) dolga leta tajili iz takšnih ali drugačnih, vsekakor pa povsem nefilozofske razlogov. Upam, da mi bo to uspelo

ponazoriti na izbranih likih pričevalske filozofije, ki živi in utriplice skozi stoletja pa vse do danes.

## II

Naj spomnim le na nezaslišano svobodno, od neslavne slave in pragmatičnih interesov preračunljivega sveta povsem neodvisno držo prvih zaljubljenec v *sophio*. O tem pričuje že Pitagora, ki je po izročilu s prispolodo gledalcev na slavnostnih igrah prvi odgovoril na vprašanje, kdo so filozofi. V nasprotju s prizadevanji tekmovalcev, da se ovenčajo s slavo in zvijačnostjo trgovcev, da sredi mnogice potesijo svoj pohlep po dobičku, jih namreč primerja z motrilci, ki preprosto motrijo zaradi motrenja, da bi dosegli resnično spoznanje in ničesar ne želijo zase. Ali modro nevedni Sokrat, ki je po Platonovem pričevanju v *Apologiji* iz ljubezni do božje modrosti tako stanovitno vztrajal v Apolonovi službi, da se pri vrgajanju mladine k zavezosti resnici ni ustrašil niti obsodbe na smrt. In prav na primeru Platonovega podajanja neustrašne učiteljeve odločitve lahko začnemo znova odkrivati ne le resnični pomen filozofije kot načina življenja, ki doseže svoj vrh v vaji v umiranju, temveč tudi odločilno vlogo *paideje* v duhovnozgodovinskem kontekstu tako klasičnega gršča kot nanj navezujoče patristične kristološke poglobitve, ki jo napove že apostolova *paideia toū kyrion*. Ob navdihnjem posredovanju Filona Aleksandrijskega in heleniziranega judovstva namreč prav ti dve izročili tvorita zibel ne le resnične filozofije, ampak celotne evropske kulture, kot je to v našem času poglobljeno izpričal veliki nemški grecist in humanist Werner Jaeger. Pomislimo le, koliko vznemirljivih preobratov in drznih paradoksov potrpljive paidagogije s Sokratom na čelu uokvirja zastre mistagoške misli Platonove *Politeje*. In kako presenetljiv je razplet razvijane erotologije njegovega *Simpozija*, ko z besedami duhovnice Diotime iz Mantineje naposled seže onstran duhovite Aristofanove zgodbe in njej podobnih ter napotni mlade duše k zanosnemu uzrtju Lepote, ki sama ni lepa, čeprav je ravno po udeleženosti v Njej lepo vse, kar je lepega. Ali pa prisluhnimo Klementu iz Aleksandrije, h Kristusu

spreobrnjenemu grškemu filozofu in odprimo dušo za čudoviti lik božanskega *Paidagoga*, h kateremu nas vabi že v svoji *Spodbudi Grkom*, kjer ga oznanja kot novega Orfeja, ki je uglasbil kozmični smisel. In apologiji krščanskega filozofa Teofila iz Antiohije, ko v svojem spisu *Avtoliku* postavi temeljno vprašanje slehernega poučevanja kot vprašanje predanosti in zaupanja: "Katere veščine ali vednosti se lahko kdo nauči, če se najprej ne preda in zaupa učitelju?"

Zato velja obuditis daljno slutnjo in v zavezujocem poslanstvu filozofije znova prepoznati *vzgojo* k Lepemu, Dobremu in Resničnemu. Da pa bi se po njej laže napotili resnični filozofiji naproti, najprej prisluhnimo preprostim, vendar skrbno izbranim besedam, ki jih še danes lahko prepoznamo kot nepogrešljiv simbol najvzvišenejše kreposti. Ne le kot historični simbol, ki bi ga mogli zvesti na raven kake zgodovinske kuriozitete, temveč kot živi simbol pristne filokalijske in filozofske drže, ki s svojo začetno impulzivnostjo še vedno ni zatonila na obnebu duhovne zgodovine:

*Ljubimo lepoto, vendar s skromnostjo in ljubimo modrost, vendar brez mehkužnosti.*

Ta slovit Tukididov stavek iz Periklejevega nagrobnega govora padlim v peloponeški vojni, namreč ne izkazuje le atenske samozavesti in pokončne drže spričo lastnega življenjskega sloga nasproti drugim možnim oblikam (zlasti tedanji avtoritarni špartanski drži, posredno pa tudi današnji zavajajoči permisivnosti mehke pedagoške misli), temveč zvestobo in bivanjsko zavezanošč resnici tudi v najtežjih trenutkih žalovanja in tesnobe, ki človeka prizadeneta v vojni, tej resnično eksistencialno prelomni "mejni situaciji". Prav v tem so mi Atenci še danes lahko nepogrešljiv vzor, še predno se zatopim v Platonov mistični nauk o Dobrem onkraj biti ali v Aristotelovo modrost o skrivnostenem dotikanju ali nedotikanju Resnice z umom.

Zato mi, današnjemu filozofu, ki želim tudi v sodobni pragmatično usmerjeni šoli verodostojno pričevati za resnično filozofijo, prav ljubezenski zanos Tukididovih besed spet lahko oživi drzno invencijo duha, ki daje mišljenju polet. Šele tako zaljubljeni duši namreč začno rasti krila, s katerimi

se zmore dvigniti nad nekritično sprejemanje raznoterih minornih načinov sodobnega mišljenja, zlasti lahkotnega in neobveznega, kakor ga izpričuje Donald Palmer ali Thomas Nagel. Kajti le brez strahu pred radikalno bivanjsko *odločitvijo* za Ono, kar resnično je, lahko poletim visoko nad željivost razsrediščenega in razbrzdanega sveta, ki žalostno tone in lastno duhovno izpraznjenost, ko se s hipotetično zaskrbljenostjo modernega analitika ravnodušno sprašuje: "What does it all mean?" Šele ko vstopim v to odločitev z vsem svojim bitjem, lahko izstopim iz bivanjske krize kot filozof, ki je vreden tega imena, in upam, da v neizrekljivem objemu božanskega *érosa* in Božje *agápe* na krilih hrepenenja poletim navzgor in se "rodim od zgoraj", kjer kraljuje nedoumljivi Logos, ki je nad vsako logiko, Beseda, ki je nad vsako besedo, Pot, ki je nad vsako potjo in ki se mi tako zaljubljenemu vuboštvo duha na skrivnem morda naposled razkrije kot Filozofija sama: *Ipsa philosophia Christus*.

### III

Prvo vprašanje verodostojnega posredovanja filozofije danes (v šoli ali izven nje) zato ne more ostati le pri mlačnem: "Za kaj sploh gre?" ne pri ohlapnem: "Ali središče drži?" ne pri dozdevno strokovnem: "Kateri so vnaprejšnji didaktični pogoji, ki bi jih bilo potrebno izpolnit?", ne pri sumničavem: "Ali je kaj takega sploh možno?" Prav tako ga ne moremo zvesti na povsem formalno zastavljenie in poljubno odgovorljive izposojenke pri Kantu: "Kaj lahko vem?", "Kaj naj storim?" ali "Kaj smem upati?" Zdi se, da gre tu prej za vprašanje vnaprejšnje odločitve za resnično *upanje*, ki noče ostati le pri naivnem "za–kaj?", pri psevdokantovski transcendentalni zadržanosti ali celo pri neozdravljivi skepsi, ampak raje tvega skok k začetku slehernega življenja, ki je tukaj in zdaj in "vselej najprej vera, zaupanje v to, da nekaj je, a ne da ni." Šele ta resnični skok k samemu bivanjskemu začetku, ki predhodi vsaki pristni filozofiji, lahko iz sebe porodi odločilno vprašanje: "Kako naj živim, da bom lahko resnično *upal* in s tem verodostojno pričeval zanj?" Vprašanje posredovanja filozofije

daneshko sovpadne z vprašanjem konkretno življenske drže, ki po svoji vnaprejšnji odločitvi predhodi sleherni filozofiji.

Če naj se pri tem ozrem na pričevanja drugih, ki so duhovno izkušnjo v življenju že prejeli, se moram vprašati, kje naj danes iščem pristne zglede in verodostojna pričevanja za resnično filozofijo? V nedomiselnem prevzemanju stereotipov poučevanja filozofije v šolah in na univerzah v tujini? V sramežljivem podajanju očrtov učnih ur in didaktičnih prijemov kolegic in kolegov? V papirnatih frazeologijih raznih domačih in tujih "kuričularnih" teles in komisij? Ali raje v radikalni iskateljski in pričevalski drži živih, verodostojnih in manj verodostojnih likov izročila? Talesa, ki je po pričevanju Diogena Laertskega raje kot z besedo pričeval z molkom, Parmenida, ki je v imenu Resničnega, raje zanikal svet, Sokrata, ki je izbral raje smrt, kakor da bi izdal božansko nalogo, ki mu jo je zadal sam Apolon: s priznavanjem lastne nevednosti pričevati za vse človeško modrovanje presegajočo Resnico? Stoikov, ki so potem, ko so storili vse, kar je bilo v njihovih močeh, sprejeli tisto, kar jim je prišlo nasproti? Filona, ki je odkril smisel filozofije v nikoli do kraja potezenem, vendar radostnem bogoiskateljstvu človeške duše? Plotina, ki v ohranjanju Platonovega mističnega izročila dopušča, da se človek poda na pot bodisi kot "glasbenik, zaljubljenec ali filozof", dokler v zapustitvi samega sebe ne najde osvoboditve od tujosti manjkavega sveta, osvoboditve, ki je "beg samotnega k Samotnemu"? Ali Justina Filozofa, strastnega metafizičnega iskalca, ki se mu je "v duši vnel ogenj", potem ko ga je skrivnostni starec usmeril na pot Križanega, da je naposled umrl samemu sebi in je v njem (kakor nekoč v učenem Savlu iz Tarza) resnično zaživel On?

In če na sledi mističnega molka iz poniznosti in nevpeljanosti preskočim vse očete, od aleksandrincev in kapadočanov do prepadno mističnega Areopagita in Maksima Spoznavalca, če kljub neizmernemu spoštovanju zaradi preobilja duhovnega bogastva izpustim ves srednji vek z Avguštinom, Janezom Skotom, Hildegardo, Anselmom, Tomažem in Eckhartom vred, če z

novodobno pironovsko zadržanostjo postavim v oklepaje Descartesa, Pascala in Spinozo in vso nemško filozofijo od Leibniza do Schopenhauerja in Hegla, še vedno lahko preslišim Solovjovovo svarilo in z novodobnim častilcem Dioniza tvegam omračitev uma zaradi neizživete mystike mesa ter se pri tem naivno slepim z izgovorom usodne bolezni. Morda pa se raje odprem dramatičnim preobratom duš, kakor jih srečamo v delih Dostojevskega? Se zatopim v besede Ivana Karamazova in z Jezusom poljubim velikega inkvizitorja na uvele ustnice ali vsaj z Aljošo svojega izgubljenega brata? Ali pa namesto Tertulijanovega "Credo, quia absurdum," sprejemem njegovo sodobno kartezijansko parafrizo, ki jo je zapisal ostroumni kritik eksistencialne filozofije Kurt Reidemeister: "Cogito, quia absurdum"? Me globlje nagovori Heidegger s svojo fundamentalno ontološko kategorializacijo eksistencialij na primeru tubiti v času, ki utriplje k smrti? Ali pa se raje ozrem na drugo stran k Derridaju in njegovi neskončno iznajdljivi dekonstrukcijski logocentrizmu, ki se ne ustavi niti pred drzno apofazo lastne misli, Lévinasu in njegovemu apelu za prekinitev ontološkega egoizma in odgovornost za drugega ali Marionu, ki ves izžareva globoko krščansko ontologijo ljubezni?

Še bi lahko naševal, kajti pristnih in manj pristnih likov filozofskega izročila, ki sega vse do danes, je brez števila. In vendar se z navajanjem zgledov, četudi bi jih podal še obširnejše, ne bi dotaknil bistvenega vprašanja, kakor ga je trezno postavil že mladi krščanski filozof Pico iz Mirandole v svoji *Oratio de hominis dignitate* (1486):

*Kakšno vrednost bi imelo, če bi pretresli vsa tuja mnenja, kolikor jib sploh je, ne bi pa prispevali ničesar svojega, ničesar, kar ne bi bilo plod našega lastnega duhovnega napora, kakor da bi prišli na gostijo modrijanov, ne da bi plačali svoj prispevek? Prav zares ni plemenito, kot pravi Seneka, črpati svojo modrost zgolj iz zabeležk, kakor da bi odkritja prednikov zaprla pot naši lastni prizadevnosti, kakor da bi izčrpana moč narave v nas ne mogla več roditi ničesar, kar bo, če že ne pokazalo, pa vsaj od daleč namignilo nanjo.*

## IV

Če mi bo torej uspelo "vsaj od daleč namigniti nanjo," bo moj trud poplačan in namen dosežen. V sklepu pričajočega kritičnega razmišljanja namreč želim podati živo pričevanje krščanske filozofije na primeru prevoda in razlage drobnega besedila svetega filozofa Tomaža iz Akvina, ki je na vrhuncu srednjega veka po dolgih letih zorenja in vztrajanja v molčečnosti "s svojo modrostjo tako zamukal" po vsej Evropi, da ga poslej niso več imenovali "nemivol", temveč raje "angelski učitelj" in "oče zahodne kulture". Izbral sem Tomažev kratki, vendar tehtni odgovor na vprašanje, ki mu ga je v Parizu leta 1270 po Kristusu zastavil eden izmed njegovih poslušalcev v okviru razprave o tako imenovanih "poljubnih vprašanjih". Ta "vsakovrstna vprašanja" so srednjeveški študentje, goliardi ali drugi navzoči lahko zastavljeni univerzitetnim profesorjem v okviru nekakšnih "svobodnih tribun". Čas je, da besedam tega drobnega bisera sholastičnega načina razpravljanja, ki po dolgih stoletjih še vedno si je z nezmanjšanim sijajem, prisluhnemo tudi sami. Zlasti kolikor s svojo zakoreninjenostjo v izročilu, pa tudi s potrpljivostjo spričo različnih možnih odgovorov, nudi ploden duhovni izziv današnji postmoderni misli in njeni hermenevti.

Tomaž Akvinski

**Kaj je močnejše: resnica, vino, kralj ali ženska?**

*Zdi se, da je močnejše vino, ker popolnoma spremeni človeka.*

*Prav tako se zdi, da je močnejši kralj, ker primora človeka, da stori, kar je najteže, namreč, da se (vojni) izpostavi smrtni nevarnosti.*

*Spet se zdi, da je močnejša ženska, ker vlada tudi kraljem.*

*Nasprotno pa je zapisano v III. knjigi Ezra (4,35): "Močnejša je resnica."*

*Odgovarjam: Po Ezru je bilo to vprašanje zadano mladeničem, da ga rešijo. Najprej moramo vedeti, da te štiri (vrednote), to je vino, kralj, ženska in resnica, med seboj niso primerljive, kolikor*

*jih motrimo po sebi, ker niso istega rodu. Toda če jih motrimo z ozirom na kak učinek (ki ga storijo), se stekajo v enem in jih labko primerjam. Ta učinek, v katerem se ujemajo in ga zmorejo storiti, je v tem, da spremenijo človeško srce. Poglejmo torej, kaj med njimi bolj spremeni človeško srce.*

*Vedeti moramo, da človeka giblje z ene strani kaka telesna (vrednota), z druge duševna; slednja je dvojna, dostopna s čuti ali z umom. In dostopna z umom je spet dvojna, namreč praktična in motrilna.*

*Med tistimi (vrednotami), ki po naravi vplivajo na spremembo telesnega razpoloženja je na prvem mestu vino, ker stori, da (človek) v pijanosti govorí kar koli. Med tistimi, ki vplivajo na spremembo čutnega poželenja, prvenstvo priпадa nasladi, še posebej spolni in je tako ženska močnejša. Prav tako je v praktičnih zadevah in človeških (zgodovinskih) doganjajih najmočnejši kralj. Resnica pa je najodličnejša in najmočnejša v motrilnih rečeb/na področju motrilnega življenja.*

*Toda z ozirom na to, da so človekove telesne moči podrejene duševnim, duševne pa umnim, in v umu praktične motrilnim, je, povsem preprosto, resnica dostojnejša, odličnejša in močnejša.*

## V

Da bi bolje razumeli Tomažovo hermenevtično izhodišče, ki ga izpričuje njegov navedek iz tretje Ezrove knjige: "Močnejša je resnica", se ozrimo še na širši Ezrov kontekst. Tomaž je sicer že v svojem nastopnem predavanju v Parizu leta 1252 kot *baccalarius biblicus* prvič poudaril sklepno mesto pogovora mladeničev iz tretje Ezrove knjige, ki se po *Vulgati* glasi: *Veritas manet et invalescit in aeternum ... Duhovnik in pismouk Ezra namreč v svoji tretji knjigi poroča o treh mladeničih, članih kraljeve osebne straže, ki so vodili pogovor o tem, kaj je najmočnejše, da bi si z modrим odgovorom pridobili naklonjenost pri kralju Dareju. Zapisali so svoje trditve in jih predložili kralju. Prvi je napisal:*

"Najmočnejše je vino." Drugi je napisal:  
"Najmočnejši je kralj." In tretji je napisal:  
"Najmočnejše so ženske, toda nad vsemi stvarmi  
zmaguje resnica."

Govor prvega mladeniča na prvi pogled spominja na klene izreke grške ljudske modrosti, ki jih poznamo iz Alkajevih stihov, po katerih je nastal tudi latinski rek: "In vino veritas." Vendar mladenič z držnim poudarkom seže globlje, ko pravi, da vino ne razlikuje med kraljem in siroto, med sužnjem in svobodnim, med revnim in bogatim, temveč s svojo močjo osvoji in zapelje um vseh, ki ga pijejo. Ljudje, ki se opijejo z vino, pozabijo celo na prijateljstvo do prijateljev in bratov in se hitro oprimejo meča. Ko pa si spet opomorejo od vina, se ne spominjajo več, kaj so v pijanosti storili. "Ali ni tedaj vino najmočnejše, ko prisili ljudi, da storijo take reči?"

Prepričljiv se zdi tudi govor drugega mladeniča. Ta začne s hvalo ljudi, ki vladajo zemlji in morju in vsemu, kar spada k njima. "Toda kralj je močnejši in jim gospoduje in vlada, in kar koli jim reče, so mu poslušni. Če jim reče, da se bojujejo drug proti drugemu, to storijo, in če jih pošlje proti sovražnikom, gredo in osvojijo gore, obzidja in stolpe. Ubijajo in so ubiti in se ne izneverijo kraljevi besedi, in če zmagajo, prinesejo kralju ves plen in vse ostalo." Enako velja za tiste, ki ne služijo v kraljevi vojski, ampak obdelujejo zemljo in za vse druge, ki so podložni kralju do smrti in mu dajejo svoj delež, celo za njegove lastne osebne stražarje. "In vendar je samo en sam!" Ali ni tedaj najmočnejši kralj?

Tretji mladenič, ki spregovori o ženskah in resnicici, je Zerubabel, ki je judovskega rodu. Začne s priznanjem upravičenosti mnenj, ki sta ju zagovarjala prijatelja pred njim: "Ali ni kralj velik in ljudi mnogo in vino močno? Toda kdo vlada njim in kdo jim gospoduje? Ali niso to ženske?" One namreč povijejo tako kralja kot sleherno ljudstvo, ki vlada morju in zemlji. In one vzgojijo človeka, ki zasadí vinograd, od koder prihaja vino. Možje tako hrepenijo po njih in njihovi lepoti, da so pripravljeni tvegati boj in žrtvovati vse, da jih pridobijo. "Človek ljubi svojo žensko bolj kakor svojega očeta ali

mater." Zato mnogi zaradi njih izgubijo razsodnost in postanejo njihovi sužnji. Mnogi ginevajo, se spotikajo ali grešijo zaradi žensk, celo kralji. "Ali torej niso ženske močne, če delajo take reči?"

Vendar to še ni zadnja mladeničeva beseda. Po kratkem premolku ji sledi ontološki zaobrat, s katerim Zerubabel odvrne pogled od iskanja domiselnih razlogov po vzoru prejšnjih govorcev, ko se naposled osredotoči na resnico samo:

*Neizmerna je zemlja in nebo visoko in sonce  
okretno na svoji poti, kajti v enem dnevu  
obkroži nebesa in se vrne na svoje mesto. Ali ni  
velik, kdor je vse to ustvaril? Resnica pa je velika  
in močnejša kot vse to.*

S tem pa se govor zadnjega izmed treh mladeničev s silovitim pesniškim zanosom izteče v veličastno slavljenje resnice, ki mu je danes spričo vsesplošnega relativiziranja smisla življenja in trmastega izrekanja nezaupnice enemu—vse—zavezujočemu počelu ne le v filozofiji, ampak tudi v poljubni razpuščenosti številnih postmodernih pesniških 'avtopoetik', ki ne zavezujejo nikogar več, razen morda avtorja samega, še posebej vredno prishuhnititi:

*Vsa zemlja kliče k resnici in nebesa jo slavijo.*

*Vsa (Božja) dela se tresejo in drbitjo in z Njim ni  
nič nepravičnega. Nepravično je vino,  
nepravičen je kralj, nepravične so ženske,  
nepravični so vsi človeški sinovi, nepravična vsa  
njihova dela, in vse stvari.*

*V njih ni resnice in v svoji nepravičnosti bodo  
propadli.*

*Resnica pa ostaja in se krepi večno, in živi in  
vlada na veke vekov.*

*In pri njej ni pristranosti ali razlikovanja glede  
na osebo, ampak dela, kar je pravično,  
iz/namesto vsega, kar je nepravično in budobno.*

*Vsi odobravajo njena dela in v njeni sodbi ni  
nepravičnosti.*

*Njej pripada moč in kraljevanje in oblast in  
veličastnost vseh vekov.*

*Blagoslovjen Bog resnice.*

In zbrano ljudstvo je vzvalovilo in vzklidnilo: *Velika*

*je resnica in najmočnejša.*

## VI

Sorodnega mesta temu slavospevu resnici ne najdemo le v *Knjigi modrosti*, kjer je podana hvalnica modrosti, temveč tudi v srednjeveškem krščanskem izročilu, kjer se je pozneje iz vzklica ljudstva, ki ga ob zaključku mladeničevega govora navaja Ezra, izoblikoval rek: "Magna est veritas et praevalebit." Vendar nas tu zanima nekaj globljega in odločilnejšega. Kako lahko dosežemo takšen uvid? Uvid v "najmočnejšo" resnico? Kako lahko dosežemo tako modrost, ki presega sleherno človeško pamet? Zgolj iz iznajdljivosti premišljevanja in domiselnim preiskovanjem? Z zvijačnostjo uma ali vendarle kako drugače, morda s predanostjo ljubeči vzgoji duše? *Knjiga modrosti* nam odgovarja takole: "Modrost ne bo stopila v dušo, ki snuje hudobijo, ne bo prebivala v telesu, ki ga je zasužnjl greh. Sveti duh vzgoje bo namreč bežal pred zvijačnostjo, umaknil se bo nespametnemu umovanju in prizadelo ga bo, če bo nastopila krivičnost." Vendar pa smo obenem deležni tudi najlepšega svetopisemskega zagotovila: "Modrost je duh, ki človeka ljubi."

Če se tako opogumljeni zdaj po Tomaževem zgledu tudi sami odpromo za skravnost *Pisma* in se v ponižnosti ozremo na njegove strani, na katerih po Origenovem pričevanju ni zapisana niti pika brez Božjega navdiha, lahko najdemo Salomonov odgovor, ki današnjemu skeptiku in vzvišenemu filozofskemu samotarju sredi ledenihi gorskih vrhov verjetno zveni precej tuje in nenavadno, vendar je po svoji paradosni izročenosti resnici, kljub njeni skritosti in nedoumljivosti, globoko soroden izvirni grški filozofski drži, kolikor je ta vselej že vnaprej brezpogojno predana *aléthei*: "Zato sem molil, in dana mi je bila preudarnost, klical sem, in name je prišel duh modrosti." Torej ne samo s filozofskim erosom in osebnim angažmajem, temveč tudi z zaupanjem in ljubeznijo, s priprošnjo in molitvijo.

Ali potemtakem lahko poiščemo vzporednice s Tomaževim odgovorom tudi v drugih mlajših, v grščini zapisanih in iz srečanja z grško filozofijo

nastalih delih *Pisma*, ki so jih poleg neznanih avtorjev iz vrst heleniziranega judovstva prispevali zlasti novozavezni oznanjevalci in pričevalci za Kristusa? Če premoremo dovolj drznosti za ta hermenevtični spoprijem, tedaj poglejmo, kako lahko "resnica ostaja in se krepi večno, in živi in vlada na veke vekov" tudi na različnih ravneh človeškega življenja, ki jih simbolično prispodablja jo vino, kralj in ženska?

S tega zornega kota je namreč vino, ki po Tomažu "popolnoma spremeni človeka," veliko več, kot v njem vidimo na prvi pogled, če ga prepoznamo samo kot "nepravično vino" iz zadnjega govora v tretji knjigi Ezra. Kajti iz groba novoveške razsvetljenske pozabe Resničnega lahko ob duhovnem okušanju tega žlahtnega sadu vinske trte in nas nenadoma silovito vstane živi *spomin* na Jezusa in njegovo priliko o "novem vinu", kakor o njej pričuje evangelist Luka: "Novega vina nihče ne vlica v stare mehove, sicer bo novo vino stare mehove razgnalo in se razlilo, mehovi pa bodo uničeni; pač pa se mora novo vino vlivati v nove mehove."

Ali se mi tedaj v tem *spominjanju* növosti "novega vina" v brezdanjih globinah duše ne začenja razkrivati prav tisti skravnostni Logos, ki ga je v prvi sluttini uzrl že Heraklit? In vendar lahko danes z okušanjem "novega vina" prejemem neprimerno več luči, kot je je mogel biti deležen temni mislec iz Efeza, kolikor le sem še otroško dovzetem za presunljivi uvid v *absolutni novum* Resnice same, ki ga današnji iskalci in zaljubljeni v modrost morda še najlaže zaslutimo s pomočjo apostolove spodbude k *prenovitvi uma*? Po njej se doslej abstraktne "odprt um" morda preobrazi v konkretni krščanski um in tako poglobi svoj spomin vse do *anamneze* nenehnega ontološkega zaostajanja za polnostjo dogodka, ki se zgodi z učlovečenjem Jezusa Kristusa.

In kralj? Kako se lahko na njegovem oblastnem liku, ki suvereno razpolaga s človeškimi življenji, čeprav je sam umrljiv, razodeva kraljevska pot resnice? Ali morda tako, da je ta kraljevska pot najprej pot trpljenja, ki se za vse dopolni v trpljenju Križanega? In kako lahko krhka ženska premaga okrutnega vladarja? Ali morda tako, da svojo

nežnost hrani z moškim pogumom? Zdi se, da lahko enega najglobljih odgovorov na ta vprašanja najdemo v drugi knjigi Makabejev, zlasti na mestu, kjer je ohraneno pretresljivo pričevanje o mučeništvu sedmih bratov in njihove matere. Čeprav na tem mestu prisostujemo grozovitemu mučenju, ki prekaša najsrljivejo "črno kroniko" današnjih časnikov, avtor knjige bralcem priporoča, "naj se ob teh nesrečah ne predajo maledošju, ampak naj pomislijo, da do preganjanj ni prišlo v pogubo, ampak za vzgojo našega rodu."

Prijeli so torej sedem bratov in njihovo mater in kralj jih je hotel prisiliti, da bi se izneverili postavi svojih očetov in jedli prepovedano svinjsko meso. Toda bili so pripravljeni rajši umreti, kakor da bi se odpovedali izročilu očetov. In kralj jim je vsem izvolil mučeniško smrt.

Po grozoviti usmrtnitvi prvega so privedli na mučenje drugega in pretrpel je iste muke. Preden pa je izdihnil, je rekel kralju: "Ti, nizkotnež, nam jemlješ sedanje življenje, toda kralj vesolja nas bo obudil in nas oživil za večno oživetje življenja, ker umiramo za njegove postave." In v teh njegovih besedah, ki jih ni izprical z golj z jezikom, ampak tudi s krvjo, ne prepoznamo samo ene "najjasnejših starozveznih izpovedi vere v vstajenje," ampak tudi neomajno napoved zmagoslavlja življenja nad smrтjo, zmagoslavlja resničnega kralja, ki je "kralj vesolja" in "očitni Gospod", nad "blasfemičnimi zahtevami vladarja Antioha Epifana, ki se je že s svojim imenom proglašal za 'Očitnega', 'Razodetega' (boga)."

Za prvima bratoma so bili prav tako grozovito mučeni tretji, četrti, peti in šesti brat. In vsi so umrli junaške smrti ter pri tem neomajno zaupali v Neskončno usmiljenega. "Največjega občudovanja in najlahtnejšega spomina pa je bila vredna mati. V enem samem dnevu je videla umreti svojih sedem sinov, a je to hrabro prenesla, ker je upala v Gospoda. Govorila jim je: 'Ne vem, kako ste nastali v mojem telesu. Tudi vam nisem jaz dala duha in življenja. Prav tako nisem jaz sestavila prvin, iz katerih je vsak izmed vas. In tako vam bo Stvarnik sveta, ki je izoblikoval človeka ob rojstvu in si zamislil nastanek vseh stvari, v svojem usmiljenju

spet podaril duha in življenje, ker zdaj sami sebe prezirate zaradi njegovih postav."

Okrutni kralj pa je nepričakovano hotel ohraniti pri življenju najmlajšega brata in mu celo s prisojo zagotovil, da ga bo sprejel za prijatelja, "če se odpove izročilu očetov." Vendar se mladenič ni vdal, zato je trinog priporočil materi, da mu svetuje, naj se reši. In mati se je po dolgem prigovaranju sklonila k sinu in izrekla nadvse začudujoče besede:

*Sin, bodi usmiljen do mene!*

*Devet mesecev sem te nosila v svojem telesu,  
tri leta sem te dojila, branila  
in vzgajala, dokler nisi tako dorastel.  
V vsem sem skrbela zate.*

*Prosim te, otrok moj, ozri se po nebu in po  
zemlji,  
oglej si vse, kar je na njiju, in spoznaj,  
da Bog teh stvari ni ustvaril iz bivajočih stvari  
in da tako nastaja tudi človeški rod.*

*Nikar se ne ustraši tega rablja,  
ampak se pokaži vrednega svojih bratov  
in sprejmi smrt,  
da te bom po usmiljenju spet našla skupaj s two-  
jimi brati!*

In pogumno je umrl tudi najmlajši. "Zadnja je za svojimi sinovi umrla mati." Za njimi pa je ostalo to veličastno pričevanje, ki mu v vsej filozofski literaturi ne najdemo enakega. Pričevanje, ki ne govori samo o srčni zmagi ženske, ker ohranja zvestobo izročilu Resnice, nad kraljem, ki v svoji prevzetnosti pozablja na lastno umrljivost. Pričevanje, ki "v nasprotju z grškimi in vzhodnjaškimi predstavami o stvarjenju sveta iz že obstoječe snovi" ne uvede le radikalne novosti in drzne drugačnosti sveto-pisemskega pojmovanja stvarjenja. To je tudi pričevanje, ki s svojo odvrnitvijo "od kakršne koli mitologije v razumevanju nastanka vsega, kar biva, pomeni enega največjih preobratov v zgodovini človeškega mišljenja." Pričevanje, ki nam s svojo novostjo stvarjenja sveta *ex nihilo* daje slutiti še večjo, *absolutno novost*, ki jo lahko okušamo v

skriti navzočnosti “novega vina” v sleherni mladi duši, ki hrepeni in kliče k Resnici.

In takšni duši ne poje le sleherni pesnik, ne igra le sleherni glasbenik, ne govoriti le sleherni učitelj, kolikor je vreden tega imena, temveč ji kliče sam Pesnik vseh pesnikov, Glasbenik vseh glasbenikov in Učitelj vseh učiteljev: *Jaz sem pot, resnica in življenje.*

Da pa bi apostolovo spodbudo “k preobražanju z obnovo svojega uma” v skladu z Njim, ki bi ga po zgledu Ezra in Tomaža naposled morda smeli imenovati “Deus veritatis”, ob slovesu mogli resnično *svobodno* sprejeti ali zavrniti, velja prisluhniti Pavlovemu govoru stoikom, epikurejcem in drugim grškim filozofom na atenskem Areopagu. Poročilo o tem dogodku se namreč konča s pomenljivim odgovorom zbranih modroslovcev, ki so apostolu sprva z zanimanjem prisluhnili ...

*Ko pa so slišali o vstajenju od mrtvih, so se eni norčevali, drugi pa so rekli:*

*“O tem te bomo poslušali kdaj drugič.”*

S tem odgovorom, ki ni prenesel evangelijskega skindalona, so se namreč vsi ti filozofi (z izjemo nekaterih, med katerimi je bil tudi Dionizij Areopagit), hiteli poslovit, še preden so slišali apostolov govor v celoti. Tako so nehote izpostavili “paradigma, vzorec odzivanja na evangelijski šandal, ki je za poslušalce pogosto privlačen in zanimiv, dokler ne postane zavezujoč vse do najotipljivejšega tkiva zgodovinskoosti.”

## **Edin Saracевич**

### **Debata in filozofski esej**

Letos je tretje leto, odkar na 22 srednjih šolah po Sloveniji izvajamo debatni program, ki se imenuje po Karlu Poppru. Organizacijsko in finančno podpira projekt Zavod za odprto družbo Slovenija Georga Sorosa, Popprvega učenca. Zavod podpira debatni program, ker debata pri dijakih in študentih razvija kritično mišljenje, spodbuja zanimanje za aktualno družbeno dogajanje, navaja k strpnosti in spoštovanju drugače mislečih, nauči artikulirano in jasno govoriti ter javno nastopati.

Na Zahodu, predvsem v Ameriki, je debatiranje zelo razvito. Prestižne ameriške univerze vsako leto prirejajo debatna tekmovanja – tudi za srednješolce, in tako služijo lepe denarje, saj mora vsaka ekipa plačati pristojbino.

Programe po slovenskih šolah običajno izvajamo učitelji, ki smo se za vlogo mentorjev usposobili na številnih seminarjih. Prirejamo regionalna in državna prvenstva, izberemo pa tudi ekipo, ki se udeleži svetovnega prvenstva. Ker je na slednjem veliko debatorjev, ki jim je angleščina prvi jezik, naši nimajo dosti možnosti za zmago.

### **Teme debate**

Dijaki debatirajo o neki tezi. Ponavadi gre za pereče oziroma aktualne družbene ali pa svetovne politične probleme, kakršni so širitev Nata, odprta družba – odprte meje itd. Da lahko razpravljamo o vsakem stališču, je vedel že slavni Protagora:

“Protagoras je prvi trdil, da obstaja za vsako reč dvoje stališč, ki si stojita nasproti. Na ti podlagi je postavljal (slušalcem) tudi vprašanja, način, ki ga je on prvi uvedel. ... Protagoras trdi, da je mogoče o sleherni stvari z enako pravico razpravljati na obe plati, tudi o tem samem kajppa, ali je vsaka stvar razpravljiva na obe plati.” (A. Sovre, *Predsokratiki*, str. 139; SM, 1988)

Pri nas se je doslej debatiralo o naslednjih tezah:

Biti drugačen, je osnovna človekova pravica.

Mehke droge bi morale biti legalizirane.

Tradicionalna družina je edina oblika družine, ki omogoča zdrav osebnostni razvoj otroka.

Pravica do zasebnosti je pomembnejša od pravice javnosti, da ve.

Kloniranje človeka bi moralo biti prepovedano

Odprta družba zahteva odprte meje.

Ohranjanje nacionalne kulture je pomembnejše kot kulturni pluralizem.

Država bi morala spodbujati prizadevanje narodnostnih manjšin za ohranjanje njihove kulture.

Država bi morala podpirati samo izobraževanje v njenem uradnem jeziku.

V debatah sodelujeta dve ekipi s tremi govorci v vsaki. Ena od ekip (tako imenovana "pozitivna stran") zagovarja tezo, druga ekipa (t. i. "negativna stran") pa spodbija postavljeno trditev in zagovarja nasprotno stališče.

## Tri debatna načela<sup>1</sup>

### 1. Debatirati zaradi učenja

Z debato se dijaki na zabaven način učijo različnih veščin (retorika, komunikacija, organizacija, argumentacija ...) in spoznavajo različne probleme, s katerimi se srečujejo v vsakodnevnu življenju.

Poudarek pri debati je na učenju in ne na temovalnosti ozziroma zmagovaljanju. Drugače povedano: debatiramo (predvsem) zato, da bi se kaj naučili, in ne zato, da bi (predvsem) zmagali.

### 2. Poštenost

To merilo je tesno povezano s prvim. Če gledamo na debato kot na učenje, nam ne bo težko vztrajati pri poštenosti, saj nam ni v ospredju zmaga (za vsako ceno). Ko govorimo tukaj o poštenosti, mislimo na poštenost pri argumentih, pri rabi dokazov, pri odgovorih v navzkrižnem zasliševanju, pri povzemanju nasprotnikovih argumentov ...

### 3. Spoštovanje

Gre za etično držo: spoštovanje do nasprotnikov, do njihovih argumentov, do njihovih stališč. Dijaki se skozi debatiranje učijo, da gre pri vsem tem za spor idej in ne za spor med ljudmi. Torej je v spopadu med idejami edino dovoljeno orožje tehten argument.

## Oblika debate po debatnem programu

### K. Poppra in naloge govornikov

#### Potek debate

V debatah sodelujeta, kot rečeno, dve ekipi s po tremi govorci. "Pozitivna stran" zagovarja tezo, "negativna stran" pa jo spodbija in zagovarja njej nasprotno tezo.

Prva govornika lahko razpravljava po 6 minut, drugi pa po 5. Vsaka ekipa ima na voljo dvakrat po 3 minute za navzkrižno zasliševanje.

Obe ekipi lahko uporabita za priprave še po 8 minut; člani se med seboj posvetujejo, kako bodo spodbijali nasprotno argumente, kakšna vprašanja bodo zastavljalni v navzkrižnem zasliševanju.

Prvi govornik zagovorniške ekipe definira ključne pojme teze, o kateri bo tekla debata; poda argumente in jih podpre z različnimi podatki, citati iz strokovne literature.

Za lažje razumevanje napisanega povzemam dele debate o tezi *Mehke droge bi morale biti legalizirane*. Zagovornik te trditev najprej definira ključne pojme (mehke droge, biti legaliziran), poda cilj ozziroma kaj bi dosegli, če bi sprejeli dano trditev (slednje ima status merila; v danem primeru je to "svoboda posameznika" – pozitivni bodo namreč poskušali dokazati, da legalizacija mehkih drog podpira tako svobodo).

Navedel bom zgled argumenta (ponavadi so argumenti trije ali pa le dva z različnimi podargumenti):

<sup>1</sup>Poglavje povzemam po Katherine Johnson: *Karl Popper debatni program; Debatni priročnik za debatne mentorje in debatorje/ke*; Ljubljana, junij 1997; prevedel Jakob Štros.

*Ekonomski argument* – marihuana bi morala biti legalizirana, saj bi imela država tako nadzor nad porabniki; pobirala bi davke; denar, ki ga zdaj uporablja za boj proti tihotapcem, lahko nameniti za izobraževanje mladine o škodljivosti drog.

Tretji govorec negativne ekipe zaslišuje prvega iz pozitivne ekipe. Z vprašanjem poskuša najti pomanjkljivosti, netočnosti, logične napake v uvodnem nastopu. Ilkrati pripravi “teren” za govor prvega iz negativne ekipe.

Zgledi vprašanj, ki jih zastavi nasprotna stran v navzkrižnem zasliševanju:

- Ali meniš, da so droge škodljive?
- Da. Vendar so nekatere bolj, druge manj.
- Ali bi lahko z gotovostjo preprečili dostop mladoletnikov do marihuane, če bi jo prodajali v trafikah kot cigarete?
- Verjetno ne.
- Ali bi lahko predvideli vse posledice legalizacije marihuane?
- Verjetno ne.

Prvi “negativni” poskuša spodbiti argumente nasprotnikov, postavi svoje lastne argumente in jih primerno podpre. Po njegovem nastopu ga zaslišuje tretji predstavnik nasprotne (“pozitivne”) strani:

Poudari, da je nasprotni govorec sam priznal škodljivost drog; zakaj bi torej država legalizirala še eno drogo, kaj ni dovolj, da sta legalizirana tobak in alkohol? Legalizacija ne bi odpravila preprodajcev, saj bi ti še vedno ponujali marihuano (za višjo ceno) mladoletnikom, ki je ne bi smeli sami kupovati. Po drugi strani pa ne vemo, kakšne posledice bi to imelo na celotno družbo in na zdravje posameznikov. Ljudje nismo zajci, na katerih bi lahko država delala poskuse v dobrì veri, da bo prihranila in zaslužila nekaj denarja.

Zdaj, ko je zavrnil nasprotni argument, poda svoje merilo, to pa se glasi: Zdrav posameznik = zdrava družba. Podpre ga z *medicinskim argumentom*: Droege so škodljive. Tudi t. i. mehke. Danes ne govorimo več o “mehkih” in “trdih” drogah, ampak o drogah in zasvojenosti nasploh. Citira strokovno lit-

eraturo, ki govorí o negativnih učinkih in posledicah kajenja marihuane. Torej država ne more legalizirati nekaj, kar je škodljivo za posameznika in tako za celotno družbo.

Tretji pozitivni navzkrižno zaslišuje prvega negativnega.

- Ali je alkohol droga?
- Je.
- Ali je škodljiv?
- V določenih količinah je.
- Kaj misliš, ali pri nas več ljudi umre zaradi alkohola ali zaradi kajenja marihuane?
- Ne vem. Verjetno zaradi alkohola.
- Ali danes policija odkrije vse tihotapce in preprodajalce marihuane?
- Verjetno ne.

Drugi zagovornik teze poskuša na novo postaviti – “oživiti” argumente, če jih je nasprotnik pobil.

Pomembno je, da ne postavlja novih argumentov. Ilkrati poskuša spodbiti nasprotne argumente. Enaka je naloga drugega na negativni strani.

Spodbija nasprotnika in poskuša oživiti argumente svoje ekipe – poda nove dokaze zanje ali pokaže, da nasprotni ekipi sploh ni uspelo spokopati njihovih argumentov; kar se tudi dogaja.

Zgled drugega pozitivnega govorca:

Ljudje smo svobodni in ni prav, da država kriminalizira uživanje marihuane, po drugi strani pa dovoljuje uživanje alkohola, ki je veliko nevarnejša droga kot marihuana. Gotovo pa ima ta tudi pozitivne učinke, sicer je ne bi kadili. Mar ni logično, da ljudje počnemo tisto, kar nam prija? Negativne izkušnje ameriške prepovedi kažejo, da je bolje legalizirati drogo, kot pa preganjati uživalce in trgovce. Poudari, da bi z legalizacijo lahko preusmerili cele oddelke policije v družbeno koristnejše delo, kot je preganjanje kadilcev in trgovcev marihuane. S citati iz strokovne literature podpre (na novo oživi) gospodarski argument; da je za državo/družbo finančno veliko ugodnejša legalizacija. Zagovornik nasprotne stališča (drugi negativni) navede nove podatke, ki kažejo, da je uživanje marihuane kljub vsemu škodljivo.

Legalizacija bi lahko povzročila neslutene posledice in zelo težko bi jih odpravili. Spodbije tudi nasprotni (ekonomski) argument s trditvijo, da človeškega zdravja in posredno "zdravja" družbe ne gre primerjati z nekaj milijoni prihranjenega denarja. Po drugi strani ne vemo, koliko denarja bi šlo za preprečevanje zasvojenosti ali morda celo naraščanje zasvojenosti s trdimi drogami.

Oba druga govorca zaslišujeta prva dva iz nasprotnih ekip.

Najtežja je naloga tretjega, ki mora povzeti dotedanji potek debate in pokazati, kje je ključna točka spora<sup>2</sup>, predvsem pa poudariti prednosti svojega stališča. Pomembno je tudi, da je govor retorično dobro izpeljan in prepričljiv.

Vsek tekmovalec in vsaka ekipa se pripravlja na preskušnjo za zagovarjanje teze, pa tudi za nasprostovanje, saj na tekmovanjih izmenično zastopajo eno, v naslednjem kolu pa drugo stran. Na začetku imajo dijaki s "prehodi" kar nekaj težav, namreč hitro se lahko zgodi, da začnejo zastopati nasprotno stran, v dobrì veri, da zagovarjajo lastno stališče, svojo stran. Bistveno pri debati je ravno to, da debator pozna argumente za pozitivno, pa tudi za negativno stran. Enako mora poznati šibke točke (pomanjkljivosti) oben strani. Predvsem mu mora biti jasno, kje je jabolko spora oziroma v čem je ključni problem debate.

### Sodniki

O zmagovalcu debate odloči(jo) sodnik(i). Vedno jih je liho število. Ker je pri nas debata še v povojih, ponavadi razsoja le en sodnik oziroma sodnica, na

sklepnih stopnjah tekmovanj (četrtnale, polfinale, finale) pa jih je več. Sodnik pri govorcih ocenjuje retoriko, organizacijo nastopa in predvsem argumentacijo. Štejejo zdravi (logično pravilni) in "življenjsko uporabni" argumenti. Torej ne gre le za sofistično debatiranje brez etičnih načel in daleč od realnosti.

Zelo pomembno je, da debatorji informacije in "priznanja", ki jih dobijo med navzkrižnim spraševanjem, vključijo v svoj govor. Tako dokažejo, da spremljajo debato (da so dobri poslušalci), da razumejo temo, o kateri debatirajo, in da niso prinesli vsega govora že pripravljenega s seboj, ampak se odzivajo na argumente nasprotnikov.

Po debati sodnik nastopajočim poda kratko ustno oceno, v kateri jih opozori na pomanjkljivosti, hkrati pa pohvali tiste elemente debate, ki so jih dobro opravili.

Da bi se izognili debati o debati, sodnik(i) ustno ne razkrije(jo) zmagovalca. O rezultatih so debatorji obveščeni ob koncu tekmovanja, ko dobijo fotokopije sodniških zapisnikov, v katerih lahko preberejo svojo lastno oceno in oceno ekipe v celoti.

### Debata in pisanje eseja

Dober govor mora imeti enake lastnosti kot dober esej. Bolje povedano: dober esej mora biti enako zgrajen kot dober govor.

Dijaki se v debati učijo jasnega<sup>3</sup> izražanja, ki je prvi pogoj za dober dialog. Če je neka misel izražena nejasno, dobri nasprotniki na to takoj opozorijo<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Na primer, če zagovarja legalizacijo mehkih drog, mora povedati, kaj bi družba z legalizacijo pridobila – kako bi legalizacija lahko koristila celotni družbi. Pokaže tudi na slabosti, ki jih prinaša nelegalnost mehkih drog.

Nasprotniki legalizacije pa poudarjajo, da ne vemo, kakšne posledice bi legalizacija imela. Glede na to, da imamo že dovolj "težav", ki jih povzročajo legalne droge nam ni treba ponujati novih drog.

<sup>3</sup> "Res je vse, kar dojamemo zelo jasno in razločno. Pripomniti pa je treba, da je nekaj dežav v pravilnem določanju, kaj razločno dojamemo." (René Descartes: *Razprava o metodi*, str. 61; SM, Ljubljana 1957)

<sup>4</sup> Namreč, sodnik upošteva le tisto, kar debatorji eksplicitno povedo – sodnik sam ne dela lastnih zaključkov, ampak mu jih govorci podajo. Primer: Če govorec sam ne poudari, da so nasprotniki med navzkrižnim zasljevanjem pritrdili, da so tudi mehke droge škodljive in da ne moremo predvideti (vsch) posledic legalizacije; sodnik tega "priznanja" ne upošteva pri svoji odločitvi.

Enako je z napakami (ki so bodisi posledica neznanja ali pa le spodrljaj): če nasprotniki ne opozorijo na napako (npr.: zagovornik legalizacije mehkih drog, večkrat poudari, da so droge škodljive), sodnik ravnva, kot da napake ni slišal. Napaka je še takrat napaka, ko jo kot napako izpostavijo nasprotniki in utemeljijo zakaj je napaka – ne zadostuje, da rečejo: "Nasprotniki dejansko podpirajo našo tezo."

Debata temelji na (dobrih, zdravih) argumentih. Enako lahko rečemo za (dober) esej. Argumenti morajo biti trdni in preprtičljivi. Tako kot mora debator razumeti svoje in nasprotno stališče, mora tudi esejist misliti argumente "za" in "proti".

Da je debata zelo blizu filozofiji, pričajo tudi cilji, ki jih poskušamo z debatiranjem doseči:

- razvijati kritično mišljenje
- navajati k strpnosti, razumevanju in spoštovanju drugače mislečih
- spodbujati zanimanje za aktualne družbene dogodke
- naučiti artikulirano, jasno govoriti in javno nastopati.

## Uporaba debate pri pouku

Iz prej napisanega je, upam, razvidno, da je lahko debata kot "živa beseda" sestavni del pouka filozofije in seveda drugih predmetov.

V enem razredu (ta je imel filozofijo že v tretjem letniku, tako da z njimi v četrtem nekatere teme poglabljjam in razširjam) sem kot pripravo na pisanje esaja razdelil dijakom naslednje gradivo, ki ga sicer uporabljam tudi pri debatnem krožku:

### Zdravnikova dilema

Neka ženska je umirala za rakom, ki ga ni mogoče pozdraviti. Pred seboj je imela še kakih šest mesecev življenja. Trpela je hude bolečine, vendar je bila že tako šibka, da bi ji močan odmerek zdravila proti bolečinam, kakršno je morfij, skrašal življenje. Večino časa je zaradi bolečin preživelna v deliriju, če je bila prisebna, pa je prosila zdravnika, naj ji da dovolj morfija, da bo umrla. Rekla je, da ne more več prenašati bolečin in da bo v nekaj mesecih tako ali tako umrla.

Kaj bi moral storiti zdravnik? Označite en odgovor.

Moral bi ji dati tako močan odmerek, da bi umrla. \_\_\_\_\_

Ne morem se odločiti. \_\_\_\_\_

Ne bi ji smel dati premočnega odmerka. \_\_\_\_\_

Dijaki so bili razdeljeni po skupinah. Po tem ko je

vsak zase prebral besedilo, se je moral odločiti za enega od navedenih odgovorov in odločitev argumentirati. Večina jih je izbrala prvi odgovor. Trdili so, da bi ji moral skrajšati trpljenje (življenje), saj ga je prosila ona sama. Nekaj se jih ni moglo odločiti. Svoje izbire niso znali smiselnou temeljiti, intuitivno pa so čutili, da dilema (le) ni tako preprosta, da bi jo lahko odpravili s premočnim odmerkom zdravila. Za tretji odgovor se je odločil le en dijak. Svojo odločitev je dobro argumentiral: "Zdravnik pacientki ne bi smel dati premočnega odmerka, ker mu tega ne dovoli njegova poklicna etika in ker nihče nima pravice vzeti drugemu življenja, saj bi bil to umor, čeprav iz usmiljenja."

Debata naj bi se razvila v skupini, kjer je dijak zagovarjal tretje stališče, vsi drugi pa so menili, naj ji zdravnik da močan odmerek. Po že navedenih argumentih naj bi vsaka stran podala dodatne argumente oziroma obstoječe razširila in podprla. Medtem ko je dijak (šlo je za enega – po uspehu – najboljših dijakov ali pa celo za najboljšega v razredu) utemeljeval svoj argument, da nihče nima pravice drugemu vzeti življenje, so zagovorniki prvega stališča prešli na argument moči (v skupini jih je bilo pet) in so se z glasnostjo in napadalnostjo spravili nad dijaka in ne na stališče. Na tej točki sem "debato" prekinil in jim poskušal pojasniti, da ne gre za osebni spor, ampak za zagovarjanje in spodbijanje stališč. Vendar tudi to ni veliko pomagalo, nekateri dijaki (tudi dijakinje) so se tako vživeli v svojo vlogo, da sem moral delo v skupinah prekiniti.

Premišljeval sem, zakaj se je debata razvila tako negativno. Pozneje sem v pogovoru z razredničarko zvedel, da so nekateri verjetno v debati poskušali "poravnati" stare zamere, ki so jih imeli do omenjenega dijaka. Namreč, marsikomu ni všeč, da je najboljši v šoli, po drugi strani pa so verjetno povezovali njegovo stališče z njegovim religioznim preprtičanjem – razredničarka mi je povedala, da je veren in da so imeli podoben spopad pri sociologiji: dijak je zagovarjal eno, drugi pa nasprotno stališče.

Če bi se debata razvila, bi po postaviti in utemeljiti argumentov od dijakov zahteval, da

analizirajo, razložijo ključne pojme, kot so:  
življenje, umor, usmiljenje, etični kodeksi itd.

Pomembno za dijake pri debati se mi zdi tudi spoznanje, da debatirajo vsak dan, bodisi ko se pogovarjajo o filmu bodisi o glasbi, modi, frizuri itd., in poskušajo druge prepričati ali navdušiti za svoj pogled, svoje stališče. Opisana debata (tako kot eseji) zahteva strožja pravila igre (definiranje pojmov, argumenti s primerno podporo, znati poslušati in povzeti bistveno), ki po drugi strani niso tako zahtevna, da jih dijaki ne bi mogli upoštevati in uporabljati.

# Matura

**Marjan Šimenc**

## **Na kratko o maturi 1998 (junijski rok)**

Najprej statistika: število kandidatov: 169 gimnazijev (vseh 175), povprečna ocena: 3,25, od tega odličnih: 32, prav dobrih: 30, dobrih: 59, zadostnih: 45, nezadostnih: 3; povprečno število točk od 20 možnih prva pola: 12,83, druga pola: 13,31; seminarska naloga: 16,88. Največ dijakov je izbral temo spoznanja (72), sledijo filozofija religije (32), etika (28), politična filozofija (22) in ontologija (20). Pri avtorjih sta daleč najpriljubljenejša Platon (78) in Descartes (53), Kanta pa je izbral le eden.

Slošni vtis: eseji in komentarji besedil so daljši, več je vednosti, osnovne stvari so veliki večini jasne. Tudi sposobnost izražanja se izboljšuje. Zaradi naštetege je boljša tudi povprečna ocena. Očitno je obdobje uvajanja mature iz filozofije končano. Za letos je značilno tudi, da so redki izjemno nadpovprečni kandidati, zelo malo pa je tudi zelo šibkih, pri katerih je komaj opaziti, da so se pripravljali na maturo iz filozofije.

Učiteljski kolega mi je v pogovoru o poučevanju pisanja esejev rekel: "Saj je jasno, kaj je treba za esej: uvod, jedro, sklep, nekaj citatov." Pozabil pa je na bistveni element, čeprav je tako očiten, da se nam ga večkrat zdi odveč omenjati – namreč razlaganje. Pa vendar se sam dijakom nikdar ne utrudim ponavljati: vsako bistveno trditev, ki jo vpeljemo, in v esaju so morda 3 do 4 take, je treba razložiti, da sploh vemo, kaj se trdi. In potem poskušati zagovarjati. Ne gre za strog formalni dokaz, temveč za navajanje razlogov, zakaj je kaj smiselno privzeti. In za celo vrsto stvari: pobiranje možnih nasprotnih trditev, navajanje zgledov, opozarjanje na povezave

z drugimi trditvami, razvijanje predpostavk in razvijanje posledic. Vsi ti opisi morda koga prestrašijo, vendar gre v bistvu za eno samo zahtevo, namreč da se trditev ne jemlje za samoumevne, temveč se poskuša razviti njihovo filozofske ozadje. Ravno to pomeni v esaju misliti: gibati se po prostoru, ki ga strukturirajo nekatere trditve.

Zahtevo po razlagi dijaki včasih zelo težko sprejmejo, kajti mislijo si: saj tega ni treba razlagati, to že vsi razumejo, zlasti pa naj bi razumeli tisti, ki filozofski esej berejo in ocenjujejo. Toda vsako esejsko pisanje je po svoji naravi dvoumno. Bralec ima zelo težko nalogu, da dvoumnosti, ki so pisanku imantne, odpravi. Za filozofski esej pa je značilno, da te dvoumnosti sam odpravlja in da avtor nenehno pojasnjuje, kaj trditve, ki jih zapisa, pomenijo. To je zahtevno, saj je nujna disciplina mišljenja, vendar tudi omogoča, da drugi res vedo, o čem govorimo, in ne samo ugibajo.

Seveda je res, da izjemni kandidati morajo kršiti (nekatera) pravila. A običajno jih kršijo sebi v škodo: ker ne analizirajo pojmov in ne navajajo razlogov, ostanejo na ravni zdravorazumskega premišljevanja in nizanja mnenj. Pravila niso omejitve, pomagajo jim, da se dvignejo na raven filozofskega razmisleka. Dijakom, ki mislijo, da že vse vedo, je treba v njihovem esaju pokazati nejasnosti in na konkretnih primerih demonstrirati, kaj se da izboljšati: kaj ni popolnoma jasno; kje bi prav prišel dober zgled, ki bi pojasnil stvari; kateri pojem je dvoumen; kakšen argument bi dijak lahko razvil, pa ga ni; kaj vse je predpostavil in se tega zaveda itd. Poučevanje pisanja esejev je podobno procesu falzifikacije: dijakom ne moremo dati idealnega modela, lahko pa jim v tistem, kar sami predlagajo kot model, pokažemo, kaj se da izboljšati. To pa od učitelja zahteva precej energije, a brez te naporne mentorske vloge dijaki ne bodo napredovali. Na njihovem terenu jim mora

pokazati, kaj je jasnejše in razumljivejše, kje so luknje v izpeljavi in katere pojme bi bilo smiselno še uporabiti pri razmisleku o izbranem problemu.

Ocenjevalci se vsako leto srečujemo z neumestljivimi eseji, ki kršijo pravila esejskega pisanja. Včasih je kršitev pravil dokaz odličnosti in tedaj ni težav. Težave so s kandidati, ki ne znajo pisati eseja: že uvoda ne zastavijo prav, ne analizirajo pojmov, ne razvijajo argumentov, pa vendar pokažejo, da so se precej ukvarjali s filozofijo. To pomeni, da jih učitelj ni pripravljal na pisanje esejev in komentiranje besedila, zdaj pa se poskušajo znajti, kolikor se znajde nekdo, ki se je znašel v zanj čudnih okoliščinah – včasih bolj, včasih manj.

Silne težave so tudi s kandidati, ki ne vedo nič o temi, ki so jo izbrali. Izberejo denimo naslov, ki trdi, da je svoboden samo tisti, ki sprejeme odgovornost. Pa ni v eseju nobenega problematiziranja pojma svobode, tako da je potem, ko se vse temeljito prebere, jasno, da se pojmom svobode, s katerim pisec operira, navezuje na tistega, ki ni v zaporu – svoboden je torej le človek, ki spoštuje zakone, drugače bi ga spravili za zapah in svobodo bi izgubil. O problemih svobode in determinizma, v ontologiji, o pozitivni in negativni svobodi ter o filoziskem razmisleku na tem področju kandidat ne ve nič. Poskuša pa misliti, in misli potem skrajno zdravorazumsko, na ravni tistega, ki se še ni srečal s filozofijo.

In kam zdaj umestiti tak esej? Kako ga oceniti? Ocenjevalci poskušamo biti kandidatom čim bolj naklonjeni in nekako uganiti, koliko kdo zna in kaj vse bi pojasnil, če bi imel za sabo več vaje v pisanju esejev. To pa je silno težko, delikatno in zahteva veliko previdnost, da v nerazvitih namigih ne vidimo več, kot se za njimi skriva.

Ocenjevalci filozofskega eseja se srečujemo še z neko dilemo. Ker naj bi kandidat pokazal z njim svoje sposobnosti za filozofski premislek, se je v ocenjevalno shemo zapisalo načelo, da tisti, ki samo kaže naučeno znanje o zgodovini filozofije, vendar ne razume dosti, ne zaslubi več kot 12 do 14 točk. Po drugi strani pa je zlasti pri temah etika in politika pogosto zdravorazumsko razpravljanje brez vsakega izrazitega navezovanja na filozofijo: ni ne

navajanja avtorjev, pa to niti ni potrebno; problem je, ker ni obravnave standardnih filozofskih problemov ne uporabe filozofskega pojmovnega aparata. Pa imajo taki eseji ustrezno zgradbo: uvod, v katerem opredelijo vprašanje, jedro, razdeljeno smiselno v odstavke, vsaka misel je v svojem odstavku, in sklep, v katerem povzamejo povedano. Napisani so jasno, očitno je, da kandidat zna razmišljati. A prevladujejo trivialnost in zdrava pamet, morda spomin na ure sociologije in psihologije, toda nič se ne premisli. Eseju se sploh ne pozna, da bi se kandidat kdaj srečal s filozofskim premislekom. Kako zdaj to oceniti? Pojmovna mreža ni razvita in vsebina je prazna, tako da se zastavi vprašanje: ali ni obnova različnih filozofskih stališč, čeprav jih kandidat zelo slabo razume, boljša od zdravorazumskega premisleka, pri katerem pokaže, da zna razmišljati, pa vendar te sposobnosti ne uporablja, da bi prišel do ravni, na kateri se odpirajo filozofski problemi?

Še nekaj poudarkov, nekateri tudi kot samokritika. Sklep eseja ni obnova obnove. V njem je treba povzeti bistvo eseja, dileme in poglavitne rešitve. Potrebna je torej selekcija, kajti sklep ne more biti pomanjšani esej. Misli problem – filozofi so uporabljeni, da bi nam ga pomagali misliti – pomeni misliti misel drugih. Narobe je, če jih navedemo kar tako, ker so pomembni filozofi. Lahko se nam namreč zgodi, da uporabimo argument avtoritete. Uvod mora opredeliti dileme, probleme, nelagodje, zadrege. Nekateri že tu analizirajo pojme in dajejo rešitve. Nekaj tega je v uvodu lahko, ampak poudarek je: kaj hočemo narediti – prikazati bistvo našega spraševanja!

Nekateri kandidati ne uporabljajo odstavkov. Odstavek ne olajša samo branja; če jih navadimo, da mora biti vsak miseln sklop v svojem odstavku, jih tudi z obliko prisilimo, da pomembnim zadevam namenijo zadosti prostora. Drugače se utegne zgoditi, da nam na opozorilo, česa vse niso razvili, pokažejo na tretji odvisnik sedmega stavka jedra, v katerem je to jasno in na dolgo omenjeno. Kar je pomembno, zaseda svoj (cel) odstavek. In če bo poudarek zasedel cel odstavek, je veliko možnosti, da bo tudi razložen in utemeljen.

Naj opozorim še na podteme, s katerimi imajo kandidati pri pisanih esejih največ težav, tako da bi jim pri pouku morda kazalo posvetiti več pozornosti. V temi spoznanja sta to resnica in znanost, v morali namen (Kant) in posledice (utilitaristi), pri stvarnosti jezik in človek kot del stvarnosti, pri politiki zakon in pravičnost.

Pa še opozorilo: vprašanja so zdaj zastavljena nekliko drugače. So daljša, vendar vnesajo dilemo ali pa že interpretirajo samo vprašanje. Tako imajo kandidati manj dela z razumevanjem naslova in se bodo tudi eseji držali bistva. Dilema naj bi kandidate sama silila k pojmovnemu razmisleku, zahtevala bolj strukturirane eseje, jih navajala k razmišljanju o različnih pogledih na problem, skratka: stava je, da bo samo vprašanje morda vsaj del dijakov pripravilo k bolj filozofskim esejem. Primer preoblikovanja vprašanj: "Ali je mogoče doseči nezainteresirano spoznanje?" bi se tako spremenilo v "Obravnavajte trditev: Vseh spoznanj ne usmerja neki poseben interes, obstajajo tudi spoznanja, ki so nezainteresirana"; "Ali je možna družba brez konfliktov?" postane "Obravnavajte trditev: Konflikti ne obstajajo v vseh družbah, možna je družba, v kateri vlada harmonija"; "Ali ima interes v morali vselej negativni predznak?" pa "Obravnavajte trditev: Interes v morali ne pomeni vselej nekaj negativnega, včasih je moralno tudi dejanje, ki je bilo storjeno iz nekega interesa."

Pri komentarju besedila se začenja kazati neka dilema: naj damo pri pouku (in ocenjevanju) večji poudarek velikemu razlikovanju (trem, štirim) ali vrsti majhnih razlikovanj. Po svoje branje besedila onemogoča oziroma otežuje razumevanje. Deli otežujejo razumevanje celote, mreža presega povzetek v preprosto razlikovanje. Preprosteje bi bilo besedilo razložiti, spredavati, pojasniti, kaj je pomembno, in skupaj z dijaki premisiliti. Ne pa, da se zapletamo v morje nadrobnosti in majhnih problemov, ki jih prinaša s sabo natančno branje. Po drugi strani pa je slednje največja izkušnja. Dijakom koristi, če zares berejo besedilo, če branje ni samo odskočna deska za obravnavo problemov, o katerih smo že prej predaval. Problemi morajo rasti iz besedila. Drugače se samo delamo, da ga

beremo, v resnici pa nas zanima samo nekaj glavnih tem, ki jih v njem najdemo.

Jasno je, da je dilema lažna. Potrebno je razumevanje velikih tem, ki nam omogočajo rekonstruirati kontekst razmisleka, in sledenje majhnim korakom, v katerih avtor razvija svoja stališča. Gre za nenehno kroženje od delov k celoti in od celote nazaj k delom. Toda ob branju komentarjev se kaže, da nekateri kandidati dela morda niso niti zares brali, razumejo pa nekaj osnovnih problemov, ki so v njem obravnavani. Ne poznajo konkretnih izpeljav, pozna pa osnovne poudarke. Zato je potrebno dati večjo težo dejanskemu natančnemu branju, čeprav samo izbranih delov, kajti smisel besedila je prav v tem, da se dijaki naučijo brati filozofska dela.

Še nekaj: največ, kar lahko dosežemo v komentarju besedila, je dialog z avtorjem. Toda kaj je dialog? Že obnova ga lahko vzpostavi. Ali je dialog z avtorjem, če rečeš, da je Platon totalitarist, ali to, da je Berkeley moral uvesti boga, ker ga je hotel kot škof zagovarjati? Ali to, da se je Descartes hotel rešiti solipsizma, pa je vpeljal Boga? Ali ni v nekaterih obnovah bistveno več dialoga? Če se dialog predpiše in zapove vsem dijakom, ne glede na raven njihovega razumevanja avtorja, se izrodi v nekaj najbolj nefilozofskega. Eksplicitni dialog je nekakšen presežek, ki ga najdemo pri tistih, ki besedilo najbolj razumejo. Že v tem, kar vidijo, kar poudarjo, kar razložijo, kako predstavijo celotni kontekst besedila, se kaže razumevanje, ki je po svoje dialoško. Eksplicitno ocenjevati avtorjeve trditve pa se posreči samo nekaterim. Pri večini se namreč tovrstni dialog izrodi v golo ponavljanje ocen drugih, kar se bere zelo dogmatsko. Kot pravi Jaspers: "Prvič beremo, kot da bi bilo vse, kar je napisano, resnično. Šele ko dovolim, da me besedilo popolnoma prevzame in pri tem hkrati počasi izhajam iz same tvarine, sem sposoben kritike v pravem pomenu besede."

Ker nimam vpogleda v vsebino vseh seminarskih nalog, le nekaj splošnih opažanj in napotkov. Najpogostejsa težava pri seminarski nalogi je izbira teme. Seminarska naloga naj se ukvarja s specifičnim problemom. Ne preprosto "Platonova

Država”, temveč “Problem pravičnosti v Platonovi Državi”, ne vprašanje morale, temveč “Morala pri Nietzscheju”. Splošni naslovi vodijo k obnavljanju, tako pa se kandidati izognejo filozofski poglobitvi. Napačno izbrana tema pomeni napačno zastavljenog naloga: in čeprav je in tako nalogu vloženo veliko truda, časa in dela, je zgrešena, saj po svoji obliki ni filozofska. Samo govor o filozofskih vsebinah, ne premore pa filozofskega premisleka. Za šibke dijake, ki ne vedo, kaj bi izbrali, je smiselnovzeti za temo seminarske naloge kako delo (oziroma problem iz njega), povezano z izbrano temo. Tako jim bo naloga vsebinsko v pomoč pri pisaniu esejev.

Seminarska naloga je pravzaprav razširjeni esej. Njeno pisanje je vadba za pisanje esejev ob učiteljevem vodstvu. Toda če je osrednja težava pri eseijih analiza pojmov in argumentacija, se ob seminarski nalogi urijo tudi v dveh drugih pomembnih elementih eseja: razumevanju problema in strukturaciji odgovora. S to prvo težavo je povezana zgradba. Če je tema splošna, je zgradba popolnoma neobvezna, preprosta sopostavitev različnih poglavij. Bistveno pa je, da seminarska naloga nauči tudi osredotočiti se na problem in ta problem rešiti. Zgolj branje in obnavljanje povedanega ni dovolj. Potrebna je še selekcija prebranega in smiselna kombinacija poglavitnih delov v novo celoto.

## Komentarji posameznih odgovorov

*1. Razpravljajte o trditvi: Človek ne najde smisla v svetu, temveč ga svetu sam podeli.* (6) Bistveni problem je odnos smisla in sveta: je smisel mogoče najti v svetu ali ga mora človek sam proizvesti? In če mora vsak človek (ali ljudje skupaj) najti smisel sam, kako ga lahko podeli svetu in kateri svet je ta, ki mu je mogoče dati smisel? Po Camusu je svet pač brez smisla in mu ga tudi ni mogoče dati, temveč je mogoče samo vztrajati pri tej absurdnosti srečanja med človekom in svetom.

Večina odgovorov zgreši naslov. Preprosto obnavljajo zgodovino filozofije in naštrevajo filozofe in njihove nauke. Pri tem pogosto pomešajo pojme smisel, bistvo, bit, smoter. Največkrat uporabljajo

grške filozofe, Descartesa in empiriste – često brez prave razlage. Naslov so izbrali predvsem tisti, ki so hoteli obnovili zgodovino filozofije od Talesa do Descartesa in ob tem mimogrede omenili še kaj o smisu.

*2. Razpravljajte o trditvi: O svetu ne moremo ustrezno govoriti, saj ga vsak jezikovni izraz že popaci.* (2) Odnos med jezikom in svetom je mogoče razvijati v več smeri. Tudi zgornjega naslova ni nujno razvijati k mistiki in neizrekljivemu, lahko denimo zasledujemo kantovsko pozicijo in razlikujemo pravo stvarnost, ki je človeku in njegovemu govoru nedostopna, in stvarnost, ki jo lahko spoznamo in o njej primerno govorimo.

Samo dva eseja, tako da splošna ocena ni mogoča. Kljub temu da se ne osredotočata popolnoma na naslov, dobri nalogi, zlasti tista, ki ga obravnava s korespondenčno teorijo resnice.

*3. Razpravljajte o trditvi: Če bi bil človek samo telesna substanca, bi bil sano stvar med stvarmi v svetu.* (12) V čem je razlika med bitjo človeka in bitjo stvari v svetu? Odpirata se dve liniji odgovora. Prva se opira na razmislek o substanco; v tem okviru je specifičnost človeka lahko predstavljena kot duhovna substanca. Druga linija razmisleka se lahko opre na eksistencializem in si pri odgovoru pomaga s Heideggrom ali Sartrom.

Večinoma gre za površne odgovore, ki se zadovoljijo z obnovo misli posameznih filozofov. Povsem samoumeven se zdi dijakom obstoj duha kot posebne, ločene substance. Že “dejstvo, da mislim” se jim zdi neovrgljiv dokaz za to. Le en kandidat je omenil možnost fizičalistične razlage, da je duša oziroma zavest samo način obstoja visoko organizirane materije.

*4. Razpravljajte o trditvi: Trditve, ki jih ni mogoče preveriti, niso znanstvene.* (7) Logični pozitivizem je verifikacijo kot merilo znanstvenosti: vsaka trditev, ki stremi k znanstvenosti, mora biti preverljiva, trditve, ki jih ni mogoče preveriti, so nesmiselne. Ostro merilo preverljivosti je bilo kmalu preseženo v filozofiji znanosti (Popper, Kuhn), še zmeraj pa je aktualno spraševanje, s kakšnimi merili odločati, da je nekaj znanstveno.

Nekateri kandidati spremenijo naslov v *Znanost in filozofija*; nekateri poskušajo utemeljiti to spremembo s pojmom resnice, ki ga povežejo z dokazom. Le eden se loti eseja tako, da izhaja iz pojmovnika, ki ga prinese filozofija znanosti (verifikacija, falzifikacija).

*5. Razpravljamte o trditvi: Čutila nam ne lažeo, laž vnese vanja naš razum.* (40) V nasprotju s tezo skeptikov (npr. antičnih ali Descartesa) nekateri (npr. Nietzsche) trdijo, da nam čuti razkrivajo stvarnost v vsem njenem bogastvu: v mnoštvu, različnosti, spremenjanju in gibanju, kakršna je sama po sebi, še razum s poenotujočimi pojmi in kategorijami, kot so stvarnost, enota, substanca, trajanje, vnese v njihovo pričevanje laž. Lahko pa se odgovor giblje še v drugo smer, ne le k poenostavljanju razuma – tudi logične napake med razsojanjem o čutnih podatkih vodijo v laž, slednjo pa se napačno pripše čutom. Razum je torej vzrok, da je pričevanje čutov lažno. V odgovoru se lahko zagovarjajo tri izhodišča: strinjanje s tezo, nasprotovanje in srednja pot, ki in čutih in razumu vidi vzrok za laž.

Večina kandidatov si pomaga z obnavljanjem razcepa med racionalizmom in empirizmom, nekateri nadaljujejo še s Kantom. Vsebinsko je treba opozoriti, da jim je delitev na čutno in razumsko sfero samoumevnata. Tudi primeri zlomljenega vesla, faramorgane, majhnega sonca itd. so jim samoumevni dokaz za to, da čuti varajo. Velika večina poudarja primat razuma, le zelo redki opozorijo na njegovo prepletost s čutnostjo.

*6. Razpravljamte o trditvi: Vednost ne obstaja, in tudi objektivno veljavno spoznanje ne, obstajajo zgolj različna mnenja.* (25) V odgovoru se zahteva analiza pojma vednosti, katerega bistvo je resničnost – če vem, potem poznam resnico in imam pravo vednost – v nasprotju z mnenjem, (domnevo, verjetjem), ki je lahko ali resnično ali neresnično, torej neprava vednost. Teza izraža relativistično izhodišče in zahteva razmislek o razlogih, ki privedejo do nje (npr. razvoj znanosti), in njenih posledicah (npr. matematična vednost postane le mnenje).

Običajen odgovor obnovi spoznavne teorije

nekaterih filozofov. Najpogosteje govorijo o subjektivnem in objektivnem spoznanju, razumu, čutilih, empirizmu, racionalizmu. Tipična pomanjkljivost je, da se pri obnavljanju posameznih teorij pozabi pokazati na njihovo povezavo s problemom v naslovu eseja. Večina obravnava relevantno problematiko. Vendar se ne lotijo problema z analizo ključnih pojmov v naslovu: vednost, objektivno veljavno spoznanje, mnenje, temveč s smiselnobomo spoznavnih teorij sofistov, Platona, Aristotela, Descartesa, empiristov, Kanta.

*7. Razpravljamte o trditvi: Če spoznamo, kaj je dobro, bomo nujno tudi delovali dobro.* (20)

Kakšno je razmerje med spoznanjem (razumom) in voljo (delovanjem), ali lahko spoznanje vodi delovanje ali ne? Kateri dejavniki so še potrebeni za pravilno delovanje? Kandidat naj komentira navedeno misel, osvetli razloge, dobre in slabe strani spoznavnega racionalizma v etiki. Lahko se ustavi pri Sokratu in komentira njegovo tezo o primatu razumnega uvida pred voljo.

Večina kandidatov je naslov dobro razumela in vodila razmišljjanje od Sokrata prek Platona do Aristotela (drugih avtorjev skorajda ni). Redki so poudarili vprašljivost spoznanja dobrega, prav tako je premalo poskusov opredeliti dobro. Preveč pa je samoumevnega uporabljanja ključnih pojmov (v smislu: jasno je, kaj je dobro, vsakdo ve ...) in premalo argumentiranja.

*8. Razpravljamte o trditvi: Sreča ne izbaja iz telesnih ali duhovnih užitkov, temveč iz nevnemirjenosti duha.* (4) Trditev je epikurejska (kar pa ne pomeni, da niso možne drugačne razlage). Izhodišče za srečno življenje je ugodje (telesno in duhovno), vendar samo ne zadošča, pridružiti se mu mora nevnemirjenost duha, katerega vzrok je ukvarjanje s filozofijo, ki odganja strah in tesnobo pred bogovi in smrtjo. Vendar je esej možno graditi tudi, izhajajoč iz povsem osebnih pogledov, če so ustrezno predstavljeni.

Kandidati dobro razumejo filozofske ozadje problema, dva od njih se opirata na Aristotelovo etiko. V nekaterih esejih najdemo primerjave etičnih nazorov in resno razpravljanje, v drugih pa spretno in smiselnobomo razglabljanje o ključnih pojmi in

njihovih povezavah. Še vedno pa pri esejih iz etike naletimo na moraliziranje, pri katerem kandidati nadomestijo analizo s priporočili za moralno ravnanje.

*9. Razpravljamte o trditvi: Moralnih načel ni mogoče racionalno razlagati in utemeljiti, ker je morala stvar občutka vsakega posameznika.* (4) Delujemo intuitivno, iz iracionalnih impulzov in tako je tudi naše moralno delovanje: temelji na skrivnostnem glasu, ki ga ni mogoče razumsko razložiti. Kant in utilitaristi, pa tudi Aristotel in helenistični etiki takemu pojmovanju morale nasprotujejo: čeprav nas vodi občutek, je mogoče glas vesti razložiti in ga zapisati v jasnih vodilih delovanja.

Nihče ne analizira občutka, temveč pišejo nasploh o morali. Zato večina kandidatov delno zgreši naslov. Očitno je, da niso vajeni najprej premisliti, za kaj sploh gre, temveč se takoj po branju naslova spustijo v pisanje.

*10. Razpravljamte o trditvi: Spoštovanje zakonov v demokratični državi temelji na soglasju vseh ljudi, ne pa na zunanjih prisili.* (2) Odgovor naj osvetli dialektično razmerje med zakoni in družbi in svobodo. Naj osvetli razliko med uvajanjem in delovanjem zakonov v demokratičnih družbah in v nedemokratičnih (totalitarnih) družbah. Lahko opozori na razlike med državnimi (pravnimi) zakoni in moralnimi zakoni.

Eseja sta bila "spisovska", torej ni resne analize pojmov in argumentacije, temveč se kandidata opira predvsem na zdravi razum. Ni premisleka o tem, kaj je prisila, niti o tem, kaj je demokracija.

*11. Razpravljamte o trditvi: Če se ljudje ne bi odpovedali nekaterim svojim interesom, ne bi mogli živeti v družbi.* (11) Ali teza drži? Za tiste, ki zagovarjajo teorijo o družbeni pogodbi, že. Človek se mora odpovedati nekaterim interesom, da bi zadovoljeval druge, ki so zanj bistvenejši. Toda, če je družbenost ena poglavitnih njegovih lastnosti, potem teza ne drži: prav zaradi svoje družbene narave se mu ni treba odpovedati lastnim interesom, da bi živel v družbi.

Politična filozofija privlači veliko kandidatov, ki

misijo, da se da z nekaj zdrave pameti razpravljati o teh dilemah. In res se da. Vendar se dijaki, ki sicer znajo izraziti svoje misli in tudi razmišljati o problemih, nimajo pa nobenega filozofskega ozadja, vprašanja ne morejo resno lotiti, temveč se sprejajo po površini. Žal je takih veliko.

*12. Razpravljamte o trditvi: Svoboda pomeni preprosto to, da lahko storim, kar hočem, in moemu ravnanju ni postavljena nobena omejitev.*

(9) To je najbolj zdravorazumska opredelitev svobode. Že kratek premislek namreč pokaže, da v tem smislu ni svoboden nihče. Omejujejo nas vsaj zakoni narave. In potem zakoni družbe: če sprejmemo zgornjo opredelitev, v družbi nismo nikdar svobodni, in kolikor se nam drugi povsem ne pokoravajo (oziroma ujemajo z nami), nam njihov obstoj preprečuje, da bi bili svobodni:

Kandidati večinoma ne analizirajo koncepta svobode, slabo poznajo politično filozofijo, nihče ne omenja pozitivne in negativne svobode. Mešajo svobodo in to, da je prav ne spoštovali zakonov. Vzrok nesporazumov je predvsem v večpomenskosti pojma svobode: svoboda vesti, govora – tu svoboda pomeni, da sta slednja dovoljena, na drugi strani pa omejitev svobode z družbenimi zakoni ne pomeni, da nečesa ni mogoče narediti (kot pri naravnih zakonih), ampak da si za tako dejanje kaznovan.

*13. Razpravljamte o trditvi: Ker si vera in razum nasprotujeta, verovati pomeni odpovedati se razumu.* (21) Razum in verovanje se zdita nezdružljiva: razum prizna za gotovo le tisto, kar je sam spoznal, in zavrne vse, kar temelji na slepi veri. Tako da se mora tisti, ki veruje, odpovedati kritični moči razuma. Vendar pa dejstva pričajo, da so bili tudi veliki misleci verni, torej vera ne pomeni odpoved razumu. Možno je zagovarjati nasprotno trditev: Razum se ne izključuje z vero, temveč se z njo dopolnjuje.

Naslov je šolski naslov, najboljši odgovori se opirajo na zgodovino filozofije, ko samo zgodovinsko zaporedje ponuja različna izhodišča in argumente in omogoča nekaj premisleka o vprašanju.

Običajno kandidati pišejo, kot da je naslov vera in razum, ne pa nekaj malo drugačnega. Običajno trdijo, da je bog transcendenten, tako da panteizem

sploh ni mogoč. Odpira se vprašanje enotnosti pojma boga in tako enotnosti filozofije religije. Tudi vera kot odnos do boga ni enaka v vseh religijah.

*14. Razpravljalje o trditvi: Ker Bog ne more biti vir zla, je to lahko le človekova svoboda. (5)* V svetu obstaja zlo, toda vir tega zla ne more biti Bog, ki je po definiciji dober. Ali lahko potem ustvari zlo? Odgovor zahteva analizo pojma zla. Ali so tudi naravne nesreče, bolezen, smrt zle ali pa za zle lahko razglasimo le tiste človekove dejavnosti, ki izvirajo iz njegove svobode, svobode odločati se med dobrim in zlom?

O zlu kandidati malo vedo, nekateri se rešijo s Kantom, a spet: zakaj izberejo nekaj, česar ne poznaajo. Naslov so izbrali tisti, ki so ga slabo razumeli – razen enega, ki je opredelil zlo kot izstajanje popolnosti. V esejih ni premisleka, kaj zlo sploh je.

*15. Razpravljalje o trditvi: Urejenost sveta priča o obstoju urejevalca. (6)* Teza je zadnja od "petero poti" Tomaža Akvinskega, ki dokazuje obstoj Boga s smotrostjo, urejenostjo sveta. V nasprotju npr. z znanostjo, ki v svetu odkriva vzroke in ne smotre, pa prav zakonitosti, o katerih govori Akvinski, kažejo na razumnega urejevalca, ki uredi svet zakonito.

Naslov je dokaj zahteven, saj je treba na osnovi enega dokaza premisliti sam status dokazovanja božjega obstoja. Večina kandidatov se je posvečala predvsem obnavljjanju različnih načinov dokazovanja božjega obstoja in se tako izognila premisleku, ki ga je vprašanje zahtevalo.

#### PLATON (78)

Kandidat razvije Platonov koncept filozofa v nasprotnju s tistimi, ki se razglašajo za filozofe (filodoksi, sofisti), a to niso, bodisi zato ker pri njih ne prevladuje razumski del duše bodisi ker jih je okolina izpridila ali pa kot pravi filozofi živijo v svetu idej in jim politike ni mar. Kontekst: Sokrat premišljuje o posledicah predloga o filozofih vladarjih in poskuša pojasniti, kaj bi morali množici, ki bi se predlogu posmehovala, povedati o filozofih, da bi jih sprejela za vladarje. Kandidat lahko vpelje tudi Platonovo zamisel vzgoje filozofov vladarjev.

Kandidati običajno opozorijo na Platonov nauk, na

podobo in vlogo filozofa, govorijo o Platonovih prispevkih (votlina, daljica, ladja), o vzgoji filozofa. Večkrat žal samo obnavljajo (večina o razlikah med filozofi in filodoksi) in ne pokažejo, kako se navedeno nanaša na dani odlomek.

#### ARISTOTEL (16)

Razum, nous, um ali umnost, ena od treh prvin v naši duši, po kateri se človek najbolj razlikuje od živali in približuje božanstvu, pojasnjuje prevajalec. Drugi bistveni pojem v odlomku je sreča – po Aristotelu dejavnost, ki je v skladu z vrlino. In Aristotel na začetku poglavja doda: "Če pa je srečnost dejavnost v skladu z vrlino, tedaj je povsem smiselno, da je v skladu z najboljšo vrlino; to pa je dejavnost najvišje sile v nas." In dejavnost te najvišje sile, ki je razum, je popolna srečnost. Omenjene praktične vrline se ne nagibajo k spokojju, srečnost pa je po Aristotelu prav v neki spokojnosti.

Komentarji so sicer obsežni, a večina kandidatov ostaja na ravni obnove (predstavitev) celote Aristotelove etike, kar kaže, da delo sicer pozna. Odlomek, ki bi ga morali komentirati, pa so eni spregledali, drugi omenili nekje na koncu, tretji spremeno prepisali ključne misli in četrti poskusili komentirati. Splošni vtis je, da so se preveč učili in premalo mislili avtorja.

#### DESCARTES (53)

Gre za odlomek iz druge meditacije, ki neposredno sledi primeru z voskom. Na splošno velja, pravi Descartes, da posamezna telesa dojemamo najrazločnejše. Toda primer z voskom pokaže, da se vonj zgubi, barva spremeni, oblika izgublja, pa je še zmeraj vosek. Kaj sem dojemal razločno? Ne tistega, kar mi je bilo dostopno po čutilih, temveč nekaj "razsežnega, gibljivega, spremenljivega", nekaj, kar lahko dojamem samo z motrenjem duha. Primer z avtomati je še boljši: čutila nam dajo zelo malo informacij, samo klobuke in obleke – samo to vidim, sodim pa veliko več, namreč da so pod njimi ljudje. Samo zdi se, da so odločilna vloga našega duha. Od kandidatov se pričakuje, da razvijejo mesto tega razmisleka v Meditacijah (vsebina druge meditacije), pa tudi

poskus podrobnejšega komentarja Descartesove teorije odnosa med čutili in duhom pri spoznavanju.

Kandidati nimajo težav z razumevanjem odlomka, ker je zelo dolg. Tako ni jasno, kateri so Descartesa res poglobljeno brali, kateri pa si preprosto pomagajo z obnavljanjem dela besedila, ki je naveden v poli. Le nekaj kandidatov je komentiralo odlomek v zvezi s problemi iz filozofske tradicije. Zdi se, da nekateri dela niso zares brali, temveč poznajo Descartesa predvsem iz učbenika *Ali središče drži*.

#### KANT (1)

Kandidat razvije Kantovo razlikovanje med svetom pojavov in stvari samih po sebi, fenomenalnim in noumenalnim svetom. Slednji nam je nespoznanen, kajti kadar koli se človek poskuša dvigniti nad meje možnega izkustva, se zaplete v antinomije in ena od njih je tudi svobodna volja. Na ravni teoretičnegauma je antinomija nerešljiva. Človek pa ni le spoznavno, marveč tudi praktično bitje. Po eni strani je v dejanjih podvržen naravnim zakonom, naravnim nujnostim, kakor jo opažamo v pojavnem svetu – potem se ne loči od drugih naravnih bitij – po drugi strani pa je tudi povzročitelj svojih dejanj, opravil jih neodvisno od teh ali onih empiričnih določil, zgolj na podlagi svobodne volje. Tako je svoboda med vsemi idejami spekulativnegauma edina, za katero se a priori ve, da je možna, ker je pogoj praktično–moralnega delovanja, s katerim se človek kot stvar sama po sebi, noumenon, inteligenčno bitje. (Svoboda kot ratio essendi moralnega zakona; moralni zakon kot ratio cognoscendi svobode). Človek se mora kot subjekt svobode obravnavati kot nuomenon, glede na naravo pa kot fenomenon. Ta esej je pisal en sam kandidat, zato splošnejša ocena ni mogoča.

#### NIETZSCHE (17)

Asketizem je po eni strani pogoj filozofskega načina življenja, ker z zanikanjem bogastva, čutnosti, strasti, telesa, z odrekanjem vezosti na žensko, otroka, prijatelja in ljudi vodi k neodvisnosti in omogoča najvišjo duhovnost. V filozofih se izrazijo vsi trije elementi asketskega idealja: revnost, ponosnost, neomadeževanost. Vendar pa obstaja še

neka tesnejša vez med asketizmom in filozofijo. Nad vsemi filozofijami doslej je vladal asketski ideal, ker je bila resnica v vseh postavljenata kot bit, kot bog, kot najvišja instanca in ni smela biti vprašljiva.

Vendar pa volja do resnice, ki je opazna pri filozofih in znanstvenikih, mora postati predmet kritike; ta pokaže, da resnica ni nič drugega kot iluzija, za katero smo pozabili, da to je.

Dobri komentarji, a razmeroma kratki. Skoraj vsi odprejo obo vidika: asketski ideali in odnos filozofije do asketskih idealov, posredno odnos idealov do najvišje duhovnosti. Samo najboljši so daljši od 600 besed, res pa je, da nekateri pišejo izredno zgoščeno, tako da je zelo dober tudi esej s samo 350 besedami – bil je napisan tako premišljeno, da res ne bi bilo mogoče odvzeti nobene besede.

#### HEIDEGGER (9)

Kaj je metafizika? "Metafizika sicer predstavlja bivanje v njegovi biti in misli tako bit bivajočega," pravi Heidegger, a ne misli razlike med obema. Ne misli resnice biti. Kar je namreč treba misliti, pa metafizika ne misli, je bit sama. Na kar metafizika pozablja, je, da je za človeka bistveno, da ga nagovarja bit. Samo iz tega nagovora biti ima svoje bistvo. Stanje v razsvetljavi biti pa je ek-sistenza. In ta način biti je lasten samo človeku.

V splošnem kandidati kažejo dobro razumevanje Heideggrove filozofije, težave pa imajo pri komentarju odlomka, ko je treba nagovoriti tri tematske sklope: metafiziko, humanizem in razmerje biti do človeka. Zlasti netematizirano v večini komentarjev je razmerje biti do človeka. Omeni se ga že, redke pa so resne izpeljave, torej da se problemu nameni vsaj en samostojen odstavek.

Besedilo je nastalo po poročilih zunanjih ocenjevalcev, ki so ocenjevali maturitetne pole v junijskem roku.

# Recenzija

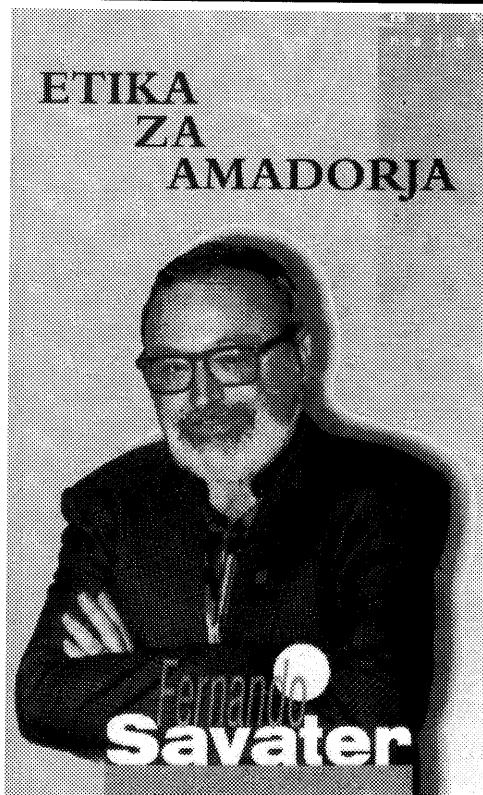
**Fernando Savater**

## ***Etika za Amadorja***

*Najst, Cankarjeva založba, Ljubljana 1998*

Knjiga je izšla v Barceloni leta 1991 in bila 1995 ponatisnjena. Obsega 161 strani, razdeljena pa je na devet poglavij, ki so uvedena z antipedagoškim opozorilom in predgovorom ter zaključena z epilogom.

Delo je zasnovano kot fiktivni pogovor med očetom in sinom, saj tudi sinov del dialoga opravi kar avtor sam, ker mu je v očetovski skrbi prišlo na misel, "da bi ti napisal nekaj o tem, kar sem ti že večkrat hotel povedati, pa nisem znal ali si nisem upal" (str. 12). (Ob tem me je obšla zlobna misel, namreč, koliko Frankfurtov bi potrebovali, če bi vsak napisal tisto, česar ne zna ali ne upa povedati!) Sam avtor pravi, da je knjigo napisal tako, da bi jo lahko brali mladostniki, da pa ni priročnik o etiki za srednješolce. Sinu (bralcu) dopoveduje, da ga ne misli učiti ali mu dajati nikakršnih napotkov za življenje, pa vendar to skozi vso knjigo počne. Ponekod je branje prav zoporno osladno (mislim, da bo šlo to na jetra tudi najstnikom), ko sicer zelo korektne razlage o etičnih vprašanjih krasijo s patetičnimi nagovori sinu: glej ..., poslušaj ..., pomisli ..., spomniva se skupaj ..., do česa sva se dokopala ..., se nemara ne strinjaš z menoj ... Čeprav je njegova namera dobra, saj razbijajo sinovo samoumevnost dejanj in od njega zahteva: vprašaj se, zakaj ravnaš, kot ravnaš, je malo nerodno, ker potem vse odgovore poišče kar ata sam. Kot bralec si kdaj pa kdaj reče: "Ubogi otrok, ki ima takega vsevednega očeta!" V predgovoru avtor zapisa: "Če bi imel sam petnajst let ..., bi bil nezaupljiv do vseh preveč 'simpatičnih' starejših ..." Očitno se zaveda problematičnosti pisanja za najstnike, saj najti



pravo mero za vsebinskost, pripovednost in aktualnost gotovo ni lahko. Po moje je mladim bralecem lahko "sumljiv" prav zato, ker se jim vsiljuje z nekakšno podarjajočo dobrodušnostjo – kar izražajo tudi naslovi nekaterih poglavij: Zbudi se, baby; Delaj, kar hočeš; Prikaže se murn Modrec – in z nehotenim moraliziranjem, ki ga sam sicer zavestno zavrača in celo ostro obsodi. Slog, ki ga je izbral, mu seveda marsikaj dopušča. Svojemu sinu vendar lahko pove, kaj je vredno in kaj ni, kaj ima smisel in kaj ne, z njim se lahko tudi šali in govori v njegovem jeziku, toda ne more nam biti všeč, da hoče iz vseh nas beročih narediti svoje otroke.

Zakaj potem knjigo sploh brati? Avtorjev pristop sem opisala zato, da knjige ne boste odložili, če vas bo sprva nerviral njegov način pripovedovanja in če boste, kot sem počela sama, kdaj pa kdaj prav razdraženo (če berete s svinčnikom v roki) potegnili kakšno močno črto ali pripisali: nehaj ..., osladno ..., pokroviteljsko ..., patos itd. Knjigo je vredno prebrati in posamezne odlomke bomo učitelji lahko s pridom uporabili tudi pri pouku.

Ponudimo jo lahko v branje dijakom, morda vsaj nekatera poglavja. Prav tako nam bodo dobrodošli citati, ki so navedeni na koncu vsakega poglavja in ki naj bi služili za premislek o predstavljeni vsebini. Izbor teh kratkih besedil je dober in uporaben kot izhodišče za obravnavo posameznih enot v okviru teme Kako naj ravnam.

Prvo poglavje se nam morda še ne bo zdelo primerljivo in uporabno, predvsem ne zaradi obilnega in poenostavljenega konkretniziranja, s katerim odpira etično razsežnost človeka. Veliko boljše je drugo poglavje, v katerem obravnava predpostavke in motive moralnega ravnjanja. Tretje poglavje, ki je namenjeno temeljnima etičnim kategorijam: morali, dobremu in svobodi, je napisano tako, da bo gotovo predmet naših etičnih razmišljanj bodisi v razredu bodisi zunaj njega. V nadaljevanju pojasnjuje, kaj je "dobro življenje" kot cilj, h kateremu vsi stremimo, in obrazloži "edino dolžnost, ki jo imamo v tem življenju", namreč da nismo moralno imbecilni. Kar preberite, kaj to pomeni! Zelo dobro tudi razloži vest, odgovornost, človeškost, relacijo jaz–drugi in posrečeno obdela za najstnike morda najbolj vznemirljivo temo užitek in moralno. V zadnjem poglavju z naslovom Splošne volitve se dotakne še razmerja med politiko in etiko ter opozoriti na nekaj družbenih vprašanj, ki jih moramo premišljati vsi, ki hočemo živeti dobro. V epilogu, ki je nekakšen opomin sinu: "Moral boš premisliti!", naredi povzetek, pove, na katere avtorje se je opiral, in mimogrede doda svoj pogled na smisel življenja. V svoji očetovski drži pa si ne more kaj, da ne bi sinu najprej svetoval, naj knjige ne jemlje preresno, nato pa doda: "... knjiga se ukvarja z vprašanjem, kaj lahko počneš s svojim življenjem. Če pa te to ne zanima, ne vem, kaj te sploh lahko zanima" (str. 158).

Naslovica je opremljena s fotografijo (domnevam) avtorja, ki jo obdaja nekakšna senca. Ob branju knjige sem najprej pomisnila, da bi moral biti na fotografiji Amador, obdajati pa bi ga morala očetova senca. Ko sem knjigo prebrala, pa sem videla, da je kar prav tako, kot je, saj ima avtor sina samo za pretvezo, da lahko pove, kar ve. Ves čas je v ospredju sam. Prav zanima me, kako sprejemajo knjigo najstniki, ki jim je pravzaprav namenjena. Oceno bi morali dati oni!

***Antonija Verovnik***

# Poročila

## O taboru Nekončnost

Rakov Škocjan, 13.-17. julija 1998

"Ko se zjutraj zbudiš, Pu," je vprašal Pujsek, "kaj je prvo, na kar pomisliš?"

"Kaj bo za zajtrkl!" je odgovoril Pu. "Kaj pa ti, Pujsek?"

"Jaz se vprašam: kaj neki se bo danes zgodilo razburljivega!" je rekel Pujsek.

Pu je zamišljeno pokimal.

"Oboje je popolnoma isto," je rekel.

(Milne: Medved Pu)

Kaj je več: neskončno milimetrov ali neskončno kilometrov? (naloge s tabora)

Tudi letos smo pripravili tabor za dijake v juliju, tokrat v Rakovem Škocjanu. Temo so izbrali lanski udeleženci in največ glasov je pobrala neskončnost. Tabor sva vodila kot vsako leto: profesor matematike Vilko Domajnko in profesor filozofije Jani Kovačič, kot že nekajkrat pa nama je z računalniškimi umetnijami pomagal samostojni raziskovalec Andrej Kores. Udeležencev je bilo 28, večina jih je bila z Bežigradske gimnazije, kjer sicer učiva, skoraj za tretjino pa jih je bilo s preostalih slovenskih srednjih šol.

Na kratko opisimo, za kaj gre: povezava matematika – fizika – filozofija – umetnost (arhitektura, glasba, slikarstvo) je tvorila okostje naše obravnavne. Transfinitna števila, grupe, Cantor itd. so matematični problemi, opis neskončnosti je filozofski problem, predstava pa umetniški – zlasti slikarstvo in vprašanje perspektive. V fiziki naletimo na zanimivo uporabo tega pojma, zlasti v astronomiji (če zanemarimo matematično abstrakcijo). Zelo je pomembno reševanje nalog, povezanih z neskončnostjo – matematičnih,

logičnih in ne nazadnje splošnih.

V dostopni literaturi pri nas, razen redkih člankov, neskončnost ni nikjer obdelana celoviteje. Še največ na to temo je izšlo pred kratkim v zbirki Poligrafi (*Logos in kozmos, Mislec neskončnosti Giordano Bruno*), drugače pa se omenja v kar nekaj knjigah fizike in matematike. Veljalo bi navesti še knjigo Alexandra Koyra *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma* (Studia humanitatis, Ljubljana 1988). Sorodni pojmi (neomejenost, brezdanost, večnost ...) so metaforično zelo močni, a predstavno šibki. So to le presplošni pojmi ali gre za metafizične pojme ali pa res govorijo o svetu in kozmosu?

Pričeli smo z Grki. Brezdanji, vseobsežen, večen, neprešteven, neomejen itd. so pojmi naravoslovcev. Aristoteles uvede aktualno in potencialno neskončnost in te se kasneje tako radi oprimejo komentatorji do vključno XX. veka. Lukrecij Kar (v Sovretovem prevodu) je bil zelo primerno izhodišče. Omeniti je veljalo še Nikolaja Kuzanskega, ki visokoleteči božji atribut razširi na merilo: končno (svet) se meri z neskončnim (z bogom). V matematiki to obrnejo in s končnim merijo neskončno – lahko bi rekli temu števna neskončnost, pri kateri isto merilo (oziroma enoto) polagamo neštetokrat. Po srednjem veku postaja neskončnost vedno bolj tuzemska. Galileev paradoks jo prikaže kot lastnost pri številskih nizih (vrstah). Cantor postavi temelje z svojim raziskovanjem. Vsi se boste spomnili njegove oznake neskončnosti s hebrejsko črko alef – R. Kozmologija uvede pojem neskončnega univerzuma, ki ima svoj začetek – znameniti veliki pok. Moderna kozmologija nas-ploh priznava začetek – toda le do najmanjšega dostopnega časa (Planckov čas  $10^{-43}$  s). Moderne raziskave segajo že pod ta čas. Kaj pa druga plat? Konec na primer. Potem je tu še meja vesolja, število planetov, kvantna fizika, deljivost prostora,

čas itd. Vse to lahko le omenimo, saj vsaka od omenjenih tem zahteva predano življenje znanstvenika. Skratka, odpiramo zanimiva področja.

”Knjiga iz peska“ je znamenita Borgesova novela, ki je na srečo prevedena. Opis neskončnosti je izredno zanimiv. Šele ob koncu tabora je ta črtica dobila svoj pravi smisel. Večini se je zdela na začetku pretirana in opis preveč ”umetniški“.

V slikarstvu perspektiva (reševanje problema globine) uvede stekališče oziroma očišče – hipotetično točko v neskončnosti, ki je na sliki, a hkrati v globini onstran smiselnega dojemanja. Predstave v slikarstvu, zlasti Magrittov in Escherjevi paradoksi, so nedvomno najpriljubljenejša ponazoritev teh problemov.

Glasba pa je spet poglavje zase – iz polifonije znamenitega Bacha in ponavljanja tem (kanon, rondo, fuge ...) preide v harmonizacijo, ki spremlja melodijo, glasbena tema se podlaga s stalnimi intervali, ki nastanejo iz slučajnih in naključnih večglasij. Moderna glasba jemlje zvok (in tišino) brez omejitve tona (določene frekvence). Vendar je ravno Bach obdelal neštete možnosti preslikave melodij. O tem smo zelo malo razpravljali, pa tudi o časovnosti glasbe, saj je izvedba zavezana času.

Matematična predstava se je s svojo abstraktnostjo na koncu pokazala za najprimernejšo. Neskončno velika in neskončno majhna števila so abstraktно lahko sprejemljiva. Tudi rekurzija (ponavljanje) je bila načelno jasna. Zanimiv problem neskončnosti je tlakovanje ravnine, in da ne pozabimo – Möbiusov trak. Limite in verjetnost, neskončni algoritmi, iracionalna števila (npr. izračun števila  $\pi$ ,  $\sqrt{2}$  itd.) nam postavljajo izredne probleme, pri katerih moramo priznati obstoj neskončnosti, saj se ta kaže kot nujna in potrebna rešitev. Georg Cantor se je z neskončnostjo precej ukvarjal. Tako mu dolgujemo razlagajočne neskončnosti, pa tudi hierarhijo le-te. Ta temelji na moči množic. Kasneje sta Kurt Gödel in Paul Cohen dopolnila Cantorja.

Slikarske predstave (Dore, Magritte, Escher ...) so le pomoč. Na koncu smo ugotovili, da neskončnost obstaja in da je celo nujen pojem za kar lepo

število matematičnih rešitev. Čeprav se v našem vsakdanjiku (in zaradi končnosti človekovega bivanja) kaže kot absurd, se za vsako razmišljjanje o sestavi prostora in časa pojavi kot nujna predpostavka. Razprava je kljub temu povzročila napredek pri večini sodelujočih. ”Brezveznost“ in nesmiselnost razpravljanja o neskončnosti se je umaknila in prevladalo je, da je neskončnost čisto uporaben koncept.

Reševanje nalog je najprimernejše za ocenjevanje globine razumevanja. Neverjetno živahna razprava in zanimive rešitve. Marsikatera od dijaških argumentacij je bila prepričljivejša od t. i. uradnih, kar govori zase. Naloge so bile sestavljene za ta tabor, nekatere so izvrstno prestale preizkus, druge pa so omahnilе.

Novi program se je obnesel. Izkazalo se je, da dijaki kar precej razpravljajo o tem, toda o obstoju neskončnosti niso gotovi, deloma zaradi svojega intelektualnega dozorevanja in deloma zaradi predsodkov. Vedo, da nekaj je – vendar se to meša z mejami spoznanja in mejami doumevanja (sposobnostmi) posameznika. Skupaj so bili dijaki od končanega I. do IV. letnika. Prevladovale so dobre strani takega medsebojnega mešanja. Naš namen niso odgovori, temveč vprašanja.

**Jani Kovačič in Vilko Domajnko**

# **Srečanje študijske skupine**

**Maribor, 24. 8. 1998**

Na srečanju se nas je zbralo osem učiteljev filozofije; majhno udeležbo opravičuje dejstvo, da so bile tega dne sklicane vse študijske skupine, in ker nekateri učitelji poučujejo še druge predmete (soc, psi, sl ...), kot sem zvedela, pa pripravljajo dijake za maturo tudi iz teh, so se vedra priključili skupini zanje pomembnejšega predmeta.

Ker je bilo pripomb k osnutku učnega načrta za filozofijo zelo malo, in tudi ne bistvenih, in ker je predlog enak osnutku, o njem nismo več razpravljeni, temveč smo se usmerili na vprašanja: kako, s pomočjo česa in v kolikšnem času bomo posamezne dele načrta pri pouku izvajali. Zato smo uradno predlagani dnevnii red priredili za nas aktualnejšim temam:

- priprave na izvajanje novega učnega načrta
- uvajanje različnih učnih oblik in metod pri pouku filozofije
- didaktične skice za pouk filozofije
- informacije in razno

Razlage, kdaj stopijo v veljavo učni načrti za predmete, ki se začnejo v višjih letnikih in trajajo praviloma le eno leto, so različne. Za filozofijo menimo, da je smotorno začeti delati po novem načrtu takoj, ker je usklajen s katalogom za maturo, tega pa tako ali tako že izvajamo. Zato smo se najprej posvetili uvodu, ki ga moramo tako ali drugače vsi izpeljati. Pregledali smo nekatere obstoječe vire (izkazalo se je, da nekateri učitelji še vedno ne poznaajo naše revije *FNM (Filozofija na maturi)*), da še niso videli prispevka k didaktiki filozofije *Filozofija v šoli*), se medsebojno informirali, kaj kdo pri uvodnih temah obravnava in kako. Pogovor je bil koristen in vzpodbuden.

Največ časa smo namenili načinu dela pri pouku filozofije. Izhajali smo iz ugotovitve, da ta predmet ni med najbolj priljubljenimi in da se za maturo iz filozofije ne odloča prav veliko dijakov. Stanje se seveda samo od sebe ne bo spremenilo, zato moramo posvetiti več pozornosti zanimivejšim,

predvsem pa za dijake privlačnejšim oblikam dela. Pregledali smo oblike (frontalno, skupinsko, individualno) in metode dela (obravnava besedila – kakšnega, v kakšnem obsegu, doma ali pri pouku, metoda razlage in diskusije, igranje vlog) ter s konkretniziranjem ocenili primernost, učinkovitost in prednosti te ali one. Čeprav so sprva nekateri menili, da so za filozofijo nadarjeni in zavzetli le posamični dijaki in da naj delamo pač z njimi, se je po bogatem pogovoru oblikovalo pomembno stališče, da z raznimi zanimivimi pristopi, predvsem takimi, ki dajo dijakom priložnost za sodelovanje (delo v parih, skupinsko delo, vodeni pogovor, individualno oblikovanje in izražanje stališč, razumevanja ...), lahko animiramo in za filozofska vprašanja ogrejemo tudi tiste, ki so imeli sprva do predmeta indiferenten ali celo odklonilen odnos. V bistvu gre za to, da predmet poosebljamo mi, ki ga poučujemo; če smo dolgočasni, je takšna filozofija, če smo zanimivi, pa je zanimiv tudi predmet.

Zanimivi pa smo težko, če uro za uro neko snov samo pripovedujemo, čeprav vsebinsko in govorniško izvrstno. Dijaku ni dolgčas predvsem tedaj, ko je dejaven sam. Menim, da bo o tem treba govoriti na vsakem srečanju skupine, vendar vedno bolj v konkretni povezavi z neko učno temo ali enoto.

Zadnji dve točki dnevnega reda smo povezali v pogovoru o zbiranju materiala za didaktične skice pouka filozofije. Težko verjetno, a res je, da nekateri učitelji niso dobili v roke vabilia in vzorcev gradiva za priročnik, k oblikovanju katerega smo jih vse kar dvakrat povabili. Tudi tokrat smo si bili edini, da bi bil priročnik za učitelje zares dobrodošel, malo manj edini pa glede tega, kdo ga bo naredil. Vendar mislim, da postopoma dojemamo, da bo samo čakanje jalovo in da bo treba sodelovati.

## *Sklepi*

1. Ker je novi učni načrt usklajen s katalogom za maturo, ki že zdaj velja, ga bomo začeli izvajati čim prej.
2. Bolj bomo posvečali pozornost novim metodam pri izvajaju pouka.

3. Za naslednje srečanje bomo pripravili dve predstavitvi obravnavanja Platona in izvedli dve uri računalniškega programa za Aristotelovo logiko, ki bi ga lahko učitelji filozofije ponudili kot obvezno izbirno vsebino.
4. Avtorica bo omenjeni program predstavila v reviji *FNM*.
5. Za šolske knjižnice (in dijake) bomo naročili *FNM* in začeli sodelovati v rubriki Refleksije o pouku filozofije.
6. V najkrajšem času se bomo odzvali vabilu za sodelovanje pri oblikovanju pedagoških skic.
7. Podali bomo pobudo za oblikovanje bibliografije k učnemu načrtu oziroma h katalogu.

***Vodja študijske skupine Antonija Verovnik***

# Obvestila

1. Nove knjige: *Nauk o kategorijah* Franza Brentana je v prevodu Bojana Žalca in Tanje Pihler izšel pri Študentski založbi v zbirki Claritas. Izid je bil povod za simpozij (22. oktobra v Ljubljani) o Brentanovi ontologiji. V isti zbirki smo dobili tudi *Filozofijo razsvetljenstva* Ernsta Cassirerja v prevodu Aleša Učakarja. Obe deli je mogoče kupiti za 3885 tolarjev. Naslednja študentska založba ŠKUC Lambda je izdala v prevodu Braneta Mozetiča drugi del Foucaultove *Zgodovine seksualnosti* (4830 SIT). V zbirki Temeljna dela Krtine je izšla *Logika smisla* Gillesa Deleuza (prevod Tomaž Erzar). *Kratka zgodovina filozofije* Roberta C. Solomona in K. M. Higgins je izšla (Znanstveno in publicistično središče) na začetku poletja, žal pa so se prevajalke tako slabo odrezale, da je poljudno napisano delo, ki bi bilo lahko dobrodošel učni pripomoček, komaj uporabno. Dr. Božidar Debenjak je dolgo in skrbno pripravljal prevod in aparat Heglove *Fenomenologije duba*, ki ga je pred kratkim v zbirki Analecta izdalо Društvo za teoretsko psihoanalizo. Zanimive so nekatere terminološke rešitve, ki jih vpeljuje, npr. vedeti – vedenje – veda – vedoven – vedovnost (wissen in izpeljanke) ali dojeti/dojemati – dojem/dojema (begreiffen – Begriff) in najzanimivejša za niz sein – seiend – Seiendes: biti – bit – sostvuoč – sostvo – sostvuoče. Bomo videli, kako se bodo prijele. Nova revija je v zbirki Phainomeni pravkar izdalа deli dveh nemških sodobnih fenomenologov *Fenomenološki spisi* Klauza Helda (več prevajalcev) in Želo tujega Bernharda Waldenfelsa, v Hieronu pa *Bogove Grčije* Walterja F. Otta (oboje v prevodu Sama Krušiča). Izšel je tudi prevod slavnе *O gramatologiji* (Analecta, prevod in spremna študija Uroš Grilc) Françoza Jacquesa Derridaja, ki je predvsem v ZDA znan kot oče dekonstruktivizma. Pri SH pa so izšli *Izbrani spisi* Walterja Benjamina (več prevajalcev, spremna študija Bratko Bibič in Lev Kreft) in *Oblikovanje znanstvenega duba*

(prevedel in spremno študijo napisal Vojislav Likar) francoskega epistemologa Gastona Bachelarda, na katerega so se opirali tako raznoliki filozofi, kakršna sta Louis Althusser in Michael Foucault. Dodamo naj še, da je po Popprovi *Logiki znanstvenega odkritja* izšla še druga velika knjiga iz filozofije znanosti, namreč *Struktura znanstvenih revolucij* Thomasa Kuhna.

2. Dogodki: od 1. do 5. septembra 1998 je v Ljubljani potekal XIV. mednarodni kongres za estetiko *Estetika kot filozofija*. Ob 150. obletnici rojstva Gottloba Fregeja je Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti 20. in 21. novembra organiziralo znanstveni simpozij z mednarodno udeležbo na temo *Frege in problemi filozofske analize*. Dne 11. in 12. decembra je na Oddelku za filozofijo na FF potekal vsakoletni seminar za srednjšeolske profesorje filozofije s temo Sodobni tokovi v estetiki (izvajalec dr. Lev Kreft). Poročilo bomo objavili v naslednji številki. V Ljubljani je bil 20. novembra občni zbor *Slovenskega filozofskega društva*. Bil je predvsem volilne narave. Najpomembnejša informacija: dosedanjega predsednika dr. Valentina Kalana, ki mu je potekel mandat, je nasledil dr. Matjaž Potrč.

3. Drugo: Zavod RS za šolstvo je odobril in finančno podprt inovacijski projekt filozofije za otroke v prvem triletju osnovne šole. Poteča na Osnovni šoli Jožeta Gorjupa Kostanjevica na Krki, vodi pa ga prof. Katarina Zahrašnik. Informacije o tem je mogoče dobiti po tel. 0608–87–043. Na internetu najdemo pod naslovom <http://www.zrsss.si/cac/katalog/aristotel2> nov računalniški program Aristotel, ki vsebuje vaje iz silogistike in logike. Ker morajo gimnazije ponuditi logiko kot obvezno izbirno vsebino, je program lahko v pomoč profesorju filozofije, ki se bo odločil za poučevanje logike. O programu bomo več poročali v naslednji številki.

PNM 3–4/1998 (18. številka, 5. 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 urednica: Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc

Jezikovni pregled: Helena Škrlep

Likovno oblikovanje: Eduard Čehovin

DTP: Božo Matičič

Naslovno uredništvo: 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 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 460 SIT, dvojna številka pa stane 820 SIT.

