Vsebina

UVODNIK 3

PLATON

Robert Petkovšek: Komentar k Državi 4
Matevž Rudl: Platon za začetnike 33
Sandi Cvek: Dežela zrcal 45
Karl R. Popper: O teoriji objektivnega duha 55
Karl R. Popper: Esteticizem, perfekcionizem, utopizem 59

PRIMERJAVE

Branko Klun: Poskus primerjave anglosaškega in kontinentalnega filozofskega sloga 67
Barbara Rotovnik: Študij filozofije na FF v Ljubljani in IAP Liechtenstein 75

PRAKTIČNA FILOZOFIJA

Peter Algoet: Uvodni pregled nekaterih filozofskih praks 78

FILOZOFIJA ZA OTROKE

Gareth B. Matthews: Igra 85

REFLEKSIJE O POUKU

Antonija Verovnik: Kaj delamo v tem razredu? 90
Maša Kovač: Na poti do profesorja filozofije 93
Primož Vresnik: Nekaj misli in napotkov ob pisanju eseja 95

POLEMIKA

Barbara Rotovnik: Pomislek o drugačnem posredovanju filozofije 99
Marjan Šimenc: O drugačnem posredovanju filozofije 101

MATURA

Dragica Kranjc: Filozofija na maturi 103
Antonija Verovnik: Kako oblikovati skupino za izbirni predmet filozofija? 104

REZERVIRANO ZA ŠTUDENTE

Mojca Štendler: Psihoanalitično zasnovanje problema subjekta v body artu 106
Barbara Rotovnik: Moje srečanje s Heideggrom in Tisnikarjem ali kako sta se srečala 111

RECENZIJE

Vida Otič: Zofijin svet (Gaarder) 114
Edin Saračević: Kaj je filozofija eksistence? (Arendt) 116

POROČILA

Antonija Verovnik: Seminar Priprava na maturo, Drugo srečanje študijske skupine 118
Edin Saračević: Seminar Sodobni tokovi v estetiki 121

OBVESTILA 123

POVZETKI 125

Contents

EDITORIAL 3

PLATON

Robert Petkovšek: Some Observations Regarding Plato's Republic 4
Matevž Rudl: Plato for Beginners 33
Sandi Cvek: The Land of Mirrors 45
Karl R. Popper: On the Theory of the Objective Mind 55
Karl R. Popper: Aestheticism, Perfectionism, Utopianism 59

COMPARISONS

Branko Klun: A Comparative Study of Anglo-Saxon and German Philosophical Style 67
Barbara Rotovnik: A Studying Philosophy at FF in Ljubljana and at IAP Liechtenstein 75

PRACTICAL PHILOSOPHY

Peter Algoet: An Introductory Overview Of some Philosophical Practices 78

PHILOSOPHY FOR CHILDREN

Gareth B. Matthews: The Play 85

ON TEACHING PHILOSOPHY

Antonija Verovnik: What Are We Doing in This Classroom? 90
Maša Kovač: On a Path towards a Teacher of Philosophy 93
Primož Vresnik: Some Thoughts and Advises Concerning Writing Essays 95

CONTROVERSY

Barbara Rotovnik: Some Remarks on Another Way of Teaching Philosophy 99
Marjan Šimenc: On Another Way of Teaching Philosophy 101

MATURA

Dragica Kranjc: Philosophy at the Matura 103
Antonija Verovnik: How to Form a Group for Philosophy as an Elective Subject 104

STUDENTS' SECTION

Mojca Štendler: Psyhoanalitic Conceptualization of the Subject in Bodyart 106
Barbara Rotovnik: My Meeting with Heidegger and Tisnikar or How They met 111

BOOK REVIEWS

Vida Otič: Sophia's World (Gaarder) 114
Edin Saračević: What is Philosophy of Existence? (Arendt) 116

REPORTS

Antonija Verovnik: The Second Meeting of the Study Group 118
Edin Saračević: Seminar Contemporary Currents in Aesthetics 121

ABSTRACTS 125

Uvodnik

Pred šestimi leti je bila ta revija list z obvestili za aktiv učiteljev filozofije, nato je zaradi mature pridobila dodatne štiri liste in v tretjem letu postala prava revija, namenjena pripravljanju na maturitetni izpit iz filozofije. Od tod tudi njen naslov *Filozofija na maturi*. Čeprav je bila zasnovana predvsem zato, da bi zapolnila manko v filozofskih besedilih, primernih za dijake, se je temu "kaj" poučevati takoj spočetka pridružil "kako", saj je bilo treba na novo premisliti koncept poučevanja filozofije in zato naposled še sam koncept filozofije, njeno mesto v šolskem sistemu in njen status pri nas. Na prvotno ozko usmerjenost spominja od lani samo še naslov *FNM*, ki mu je dodan podnaslov Filozofska revija za učitelje filozofije, dijake in študente. Učitelji in dijaki že od začetka sodelujejo tudi z avtorskimi prispevki, študentje pa doslej s prevodi (Liza Sitar, Marko Štempihar) in tu in tam s kakšnim razmišljanjem o poučevanju filozofije, kakršno je npr. Maše Kovač. Ta številka pa jim odpira dodaten prostor z rubriko Rezervirano za študente, v kateri bomo objavljali njihove prve dosežke samostojnega mišljenja, tokrat članka Mojce Štendler in Barbare Rotovnik o estetiki. Pri tem nočemo biti paternalistični, naloga študenta in učitelja je silno resna in ista, namreč nikoli dokončan premislek o vprašanju, kaj je filozofija, ki si ga v učnem procesu zastavljata vstopajoči vanjo in vpeljujoči. Da je res tako, pričata dve primerjavi. Prva izpod peresa dr. Branka Kluna med anglosaškim in nemškim konceptom filozofije je nastala zaradi njegove študentske in učiteljske izkušnje z obema, druga Barbare Rotovnik pa reflektira njeno izkušnjo s študijem na ljubljanskem oddelku za filozofijo in Mednarodni akademiji za filozofijo v - Liechtensteinu. Rotovnikova tudi dokazuje, da brez polemike ni premisleka in brez tega ne izčiščevanja lastnega filozofskega stališča. Njen odziv na članek prof. Borisa Šinigoja O drugačnem poučevanju filozofije (*FNM* 3-4/98) je na uredništvo prispel prvi, mimo njega pa nista mogla niti mag. Marjan Šimenc in prof. Antonija Verovnik v poročilu s seminarja. Na tem mestu se zahvaljujemo prof. Šinigoju in ga vabimo k nadaljevanju polemike; upamo, da se ji bodo pridružili še tisti, ki zagovarjajo drugačne koncepte filozofije in poučevanja kot uredništvo in snovalci maturitetnega izpita.

Platonu bi kot najpriljubljenejšemu avtorju pri izpitu morala pripasti glavna tema že pred leti, vendar prihaja na vrsto med zadnjimi. Krivda leži na uredništvu, ki je imelo velik načrt posvetiti mu ne samo temo, ampak večino številke. Ker se je načrt pokazal kot nikoli dokončana naloga, objavljamo že narejeno z obljubo, da bo za Platona prostor tudi v naslednjih številkah. Mag. Robert Petkovšek in mag. Matevž Rudl sta napisala splošni in izčrpni uvajalni besedili v *Državo* in Platonovo ontologijo, prof. Sandi Cvek pa v Deželi zrcal poskuša isto, izhajajoč iz dveh slavnih Platonovih prispodob. Popprovi besedili poglabljata problem dveh svetov in uresničitve idealne države iz kataloga za maturo.

V svetu je vse bolj razširjena praktična filozofija (filozofija za otroke, menedžerje, svetovanje ipd.), a pri nas žal skoraj neznana. Stanje poskušamo popraviti z objavljanjem informacij o filozofiji za otroke in prevodi, posebej za to številko pa je Peter Algoet, belgijski strokovnjak za filozofsko svetovanje, spisal uvodni pregled različnih oblik praktične filozofije.

Prof. Antonija Verovnik, Dragica Kranjc, Vida Otič (pozdrav novi sodelavki), Edin Saračević in Primož Vresnik razmišljajo o pouku, kako oblikovati maturitetne skupine, ocenjujejo knjige ter poročajo o seminarjih in srečanjih študijskih skupin. Za običajen konec še nekaj obvestil in povzetkov.

Uredništvo

Robert Petkovšek

Komentar k Državi

1. Praktična in teoretična naravnanost filozofije

Za bitje je Aristotel rekel, da je o njem mogoče govoriti na mnogotere načine. "*O bitju se govori na mnogotere načine.*"[1] Podobno velja za resnico. Tudi resnica se razkriva na različne načine. Na dva osnovna načina je opozoril že Aristotel, ko je razlikoval med teoretičnim in praktičnim mišljenjem. Podoba resnice je odvisna že od našega pristopa k določenemu problemu. Na vprašanje o tem, kakšno je stanje neke stvari, odgovarjajo *teoretične resnice*. Na vprašanja, ki zadevajo človekovo ravnanje in življenje, pa odgovarjajo *praktične, življenjske resnice*. Teoretično spoznanje ugotavlja, *kaj* stvari so. Ugotavlja torej dejstva. Praktično spoznanje pa prinaša védenje o tem, kako *naj bi* človek živel, kakšni so njegovi *smotri*. Gre torej za spoznanje o *najstvih*.

Teoretično spoznanje se nanaša na dejstva in razkriva obče veljavne zakonitosti, po katerih se dejstva ravnajo. Ker obstajajo različna področja dejstev, so tudi znanosti različne (fizika, kemija, matematika, medicina itd.). Naloga znanosti je oblikovati teorijo, zapisano v znanstvenem formaliziranem jeziku, ki predstavi zakonitosti, veljavne za neko bivanjsko področje. Takšno teoretično, zgolj *opazujoče* spoznanje Aristotel poimenuje znanost «epistéme», ki je nižja oblika teoretičnega spoznanja in se nanaša na neko določeno in omejeno bivanjsko področje. V sklop teoretičnega védenja pa sodi tudi modrost «sophía», ki je le drugo ime za filozofijo, najvišjo obliko védenja, katere predmet ni le neko omejeno področje bivajočega, ampak bivanje kot bivanje.

Druga vrsta spoznanja je *praktično spoznanje*. Tu Aristotel izhaja iz dejstva, da se bivanje človeka razlikuje od drugih vrst bivajočega. Človeka opredeli kot počelo (1139b). V sodobnem jeziku bi lahko rekli, da človekovo bivanje ni "zgolj-obstajanje", značilno za svet predmetov, ampak da je zanj značilna eksistencialnost, t. j. preseganje predmetnega sveta in *osebno* iskanje smisla življenja. Človek nikakor ni zgolj eden izmed členov v svetu dejstev, za katerega bi veljali isti zakoni, ampak je samemu sebi enkratna naloga, ki jo mora sam "napisati" oz. izpolniti. Po Aristotelu prinašata odgovor na tovrstna vprašanja etika in politika.

Predmet teoretičnega spoznanja so torej naravni zakoni, ki se jim mora podrejati tudi človek, saj je del narave. Vendar pa ti zakoni ne morejo povsem pojasniti pojava človeka v celoti. Kot smo že rekli, pojav človeka presega naravna dejstva. Človek je sam počelo, nosilec svojih odločitev in iskatelj smisla svojega bivanja. V ključnih življenjskih odločitvah se mora odločati sam. Ne more se izgovarjati, da se je za to ali ono v njem odločil naravni zakon. Vsakokrat se mora odločati sam kot

[1] *Metafizika* VII. 1. 1028 a 10.

nosilec (= začetnik) svojih odločitev, kot počelo, kot oseba. Pri tem ga vodi praktično spoznanje, ki ga imenujemo tudi pamet ali pametnost, Aristotel pa ga je imenoval *phrónesis.* Heidegger je prav za ta izraz rekel: "*Aristotel je tu naletel na pojav vesti.*"[2] Predmet pameti ali vesti ni "zunanji" svet, ni vprašanje, *kaj je* življenje, ampak *kako naj* človek živi in ravna v konkretnih življenjskih okoliščinah. Predmet pameti je torej iskanje odgovora, *kako naj* človek živi; so tiste temeljne odločitve, ki so pred dejstvi in določajo *način* življenja; so *vrednote, ideali* in *najstva*, ki odgovarjajo na to, *kako naj* človek živi, kako je *prav* in *dobro* živeti.

Platon teoretičnega in praktičnega spoznanja še ni dobro razmejeval. To se kaže tudi v njegovi *Državi*, iz katere je mogoče sklepati, da naj bi bil dober teoretik (npr. matematik) nujno tudi etično dober človek. Teoretično spoznanje naj bi torej vključevalo praktično. Kasnejša filozofija - zlasti npr. Kant - strogo loči med teoretičnim in praktičnim spoznanjem. V antiki pa se obe spoznanji prepletata, čeprav je, kot smo nakazali, Aristotel že prišel do prvih uvidov v njuno razliko. Težko bi rekli, kateri zavesti je antika dajala prednost: teoretični ali praktični. Strokovnjaki si glede tega niso edini. Dejstvo pa je, da se obe zavesti oz. spoznanji močno prepletata in medsebojno podpirata. Tako meni o Platonovi misli tudi J. Annas, odlična poznavalka njegovega dela: "*Platon zavrača možnost, da bi praktično in teoretično mišljenje lahko prišla v nasprotje. Zanj je razum* enotna *zmožnost, ki se lahko izkaže bodisi v praktičnih okoliščinah bodisi v zrenju in teoretičnem mišljenju. Zavrgel bi vsakršno razlikovanje med praktičnim in teoretičnim mišljenjem in tako med 'praktično' in 'teoretično' zamislijo filozofa. Dejal bi, da obstaja le ena sama koncepcija človeka, v katerem ima prednost razum, ki želi* hkrati *zreti ideje in zavzemati dobra praktična stališča.*"[3] To prepletanje praktične in teoretične misli bomo v nadaljevanju še večkrat srečali.

2. Vprašanje pravičnosti

Platonov dialog o *Državi* je posvečen bolj praktičnim vprašanjem, zlasti pravičnosti, ki predstavlja *ideal oz. merilo* družbenega življenja. Platon je bil razočaran nad družbenim in zasebnim življenjem svojega časa. Prizadela ga je predvsem krivična obsodba in usmrtitev njegovega učitelja Sokrata. Glavno krivdo za moralno krizo tedanjega časa pa je pripisal sofistom, ki jim očita individualizem, utilitarizem, pragmatizem in tudi naturalizem. Tudi Sokrat sam je najprej pripadal gibanju sofistov. Skupaj z njimi se je posvečal antropološkim razmišljanjem, t.j. vprašanjem, ki zadevajo človeka in njegovo usodo. Nasploh se je filozofsko spraševanje v 5. st. pr. Kr. preusmerilo od kozmološko - ontoloških vprašanj k človeku. Arhaična grška družba pred tem obdobjem je bila namreč utemeljena po aristokratskih načelih, zato je bila stabilna in ni poznala velikih sprememb in razvoja. 5. st. pa je stoletje velikih demokratičnih vrenj, kar prinese s seboj tudi miselno osredotočenje na človeka, ki postane glavna tema dramatike, pesništva, zgodovinopisja, filozofije, govorništva, itd. Nove okoliščine so najprej doumeli sofisti. Zato jih Hegel upravičeno označi kot "*učitelje Grčije*", veliki zgodovinar antične filozofije Guthrie pa "*grške razsvetljence.*" Rimski filozof Cicero je za misleca, ki "*je prvi poklical filozofijo z neba*"[4] in usmeril njeno razmišljanje od narave k človeku, razglasil Sokrata. V resnici pa je to vlogo imela vsa

[2] *Ga 19. Platon: Sophistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992, str. 56.

[3] *Introduction à la République de Platon*, P. U. F, Paris 1994, str. 334.

[4] *Tusculanae disputationes* V, 10.

sofistična filozofija.

Njen najvidnejši predstavnik je bil Protagora, ki je duha sofistike povzel v stavku: "*Vseh stvari merilo je človek, bivajočih, kako so, ne bivajočih, kako niso.*"[5] Res je, da so sofisti preusmerili pozornost filozofske misli od *kozmosa* k človeku. S tem pa se je zamajala vera v svetovni red in harmonijo. Doslej je človek veroval v pravičnost svetovnega reda. Glavni akter svetovnega dogajanja je bila usoda. V smislu demokratizacije pa 5. st. to vlogo pripiše človeku. Človek sam izbira svojo usodo (prim. Platonov mit o Eru). Ni več le figura v rokah usode, ampak postane sam svoj gospodar. Še več. Obstajata samo dve možnosti: ali dovoli naravi, da ga zlomi in uniči, ali pa sam obvlada naravo. V misli sofistov se torej prvič v grški misli pokaže nasprotje med naravo «phýsis» in kulturo «nómos». Predsokratski človek je realist in se počuti kot člen v naravnem dogajanju; narava mu je domača. Sofistika pa prekine s to predsokratsko mislijo in izpostavi sovražno napetost med naravo in človekom. Narava za človeka ne pomeni varnega materinskega naročja, ampak sovražno, uničujočo silo. Nebogljenemu, komaj rojenemu otroku namenja smrt, izginotje. Če npr. pade v vodo, potone in umre. Edino sredstvo, ki ga lahko obvaruje, je to, da se nauči plavati. Namen učenja je torej usposabljanje za preživetje pod pritiskom uničujočih naravnih sil. Kultura oz. učenje je sredstvo preživetja in predstavlja proti-pol naravi. Človek se zato ne prepušča že danemu svetu, ampak sam ustvarja svet, ki mu omogoča preživeti. Torej: človek je merilo stvari, on določa, katere smejo obstajati v njegovem svetu, katere ne. Zato smemo misel sofistov označiti kot konstruktivizem, ki nosi v sebi zametke novoveškega idealizma in subjektivizma. V priznavanju odločilne vloge človekovi ustvarjalnosti je šel najdlje sofist Gorgias. Da bi se izognil vpetosti v svet, odreče svetu bivanje in pravi, da "*bivajoče ne biva.*" Če pa bi bivajoče bivalo, bi bilo nespoznatno in nepredstavljivo. In tretjič: če bi bilo spoznatno in predstavljivo, bi bilo zagotovo drugemu neprioběljivo.[6] Glede na svet je torej človek prost in svoboden. Svet je ničen; svet ne biva. Zato je ontologija, ki jo Gorgias ponuja, nihilistična. Moč stvarjenja pa pripisuje človeku in njegovi besedi, ki pri njem dobiva poteze vsemogočnosti. "*Beseda je mogočen gospod, ki zmore z neznatnim in nevidnim telesom storiti božanska dejanja: zmore pomiriti strah, odstraniti bolečino, vzbuditi veselje in povečati usmiljenje.*"[7] Iz podzemlja lahko prikliče celo duše umrlih, kot priča primer mitičnega pevca Orfeja. Beseda daje in jemlje bivanje.

Spoznavni konstruktivizem in nihilistična ontologija, ki sta ju utemeljila najvidnejša predstavnika sofistike, Protagoras in Gorgias, sta pomembno vplivala na etično in politično življenje tega obdobja. Ker utemeljujeta spoznavno in bivanjsko neodvisnost človeka od sveta in misel, da je človek stvaritelj in merilo bivanja, sprožita nov življenjski slog, ki ga lahko označimo s sodobnima pojmoma etičnega relativizma in pragmatizma. Relativizem je posledica prepričanja, da ni splošno veljavnih etičnih norm in vrednot in je vsakdo svoboden v izbiri življenjskih vrednot in etičnih norm. Relativizem se torej kaže v ideji, da življenjske vrednote in norme niso obvezne za vse. To pa odpira tudi vrata pragmatizmu. Ker ni za vse veljavnih in obvezujočih pravil, so medčloveški odnosi prepuščeni samovolji posameznikov. Vodilo medčloveških odnosov postane

[5] *Predsokratiki* (izb. in prev. A. Sovrè), Slovenska matica, Ljubljana 1946, str. 140.

[6] *Predsokratiki*, n. d., str. 150–154.

[7] *Die Fragmente der Vorsokratiker* II (H. Diels, priredil pa W. Kranz), Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1922, 76 B 11.

"*učinkovitost*". Sofista ne zanimata resnica in pravica, ampak videz, učinkovitost in prepričljivost. Aristotel bo kasneje rekel: "*Sofistika je navidezna, ne pa stvarna učenost: sofist je prekupčevalec navidezne, ne pa stvarne učenosti.*"[8]

Pri nekaterih predstavnikih sofistike preideta etični relativizem in pragmatizem v naturalizem, kjer ima mesto zakonodajalca tisti, ki je po naravi močnejši. Tu torej ne prevladuje več moč argumenta, ampak argument moči. Predstavnika te smeri sta Trazimah in Kalikles. Kalikles je literarna oseba iz Platonovega dialoga *Gorgias,* ki verjetno meri na zgodovinsko osebo Alkibiada. Moto Kaliklejeve etične drže je misel iz 169. fragmenta pesnika Pindarja: "*Isto misel (o naravnem pravu) ko jaz, nakazuje, se mi zdi, tudi Pindaros v svoji pesmi, kjer pravi, da je 'zakon, vseh stvari vladar, umrljivim in neumrljivim, zakaj on,' tako nadaljuje, 'upraviči največje nasilje z mogočno pestjo'.*"[9] Za zgled medčloveških odnosov Kalikles postavlja zglede iz živalskega sveta. "*Po mojem pa že narava sama razodeva, da je pravično, ako ima plemeniti in močnejši več ko manj močni. Da je res tako, potrjujejo mnogi zgledi kakor v živalskem svetu tako pri ljudeh ...: povsod velja načelo, da močnejši vlada šibkejšemu in da ima več kakor ta.*"[10] Prava krepost nista iskanje resnice in pravičnost, ampak neobrzdanost in svoboda. "*V resnici, ki praviš, da jo iščeš, je stvar tako, da je razkošnost, neobrzdanost in svoboda ... krepost in blagovitost; vsa druga nališpana imena pa, ta dogovorjena gesla ljudi zoper naravo, so prazne čenče in brez vrednosti.*"[11] V tej naturalizaciji človeških odnosov, za katere Kalikles vzame vzorec iz živalskega sveta, se že napoveduje Nietzschejeva misel o nadčloveku, ki ima edini pravico preživeti zahvaljujoč se nadpovprečni moči svoje narave.

Podobna načela zagovarja sofist Trazimah, ki že v prvi knjigi *Države* nastopi s tezo, da "*pravično ni nič drugega kot tisto, kar koristi močnejšemu*" (338 C; prim. 341 A). Nekoliko naprej izrazi tezo, ki je z moralnega stališča še bolj nesprejemljiva. Prepričan je, da se nepravično življenje izplača bolj kot pravično; da je "*nepravičnost koristna in pravičnost ne*" (348 C); da so nepravični ljudje "*pametni in dobri*" (348 D). "*Nepravičnost uvršča v skupino skupaj s krepostjo in modrostjo, pravičnost pa v skupino nasprotnih lastnosti.*" (348 E)

Takšno je bilo miselno ozračje, v katerem sta živela in delovala Sokrat in njegov učenec Platon. Zato v ospredje njunega razmišljanja stopijo etična in politična vprašanja, zlasti vprašanje dobrega in pravičnosti. To je tudi osrednja tema *Države. Država* "*ne govori o čemerkoli, ampak o načinu, kako je treba živeti*" (352 D)[12]. Skrb, ki jo izraža Platonova *Država,* je torej skrb, da človek ne bi potonil v toku naravnih zakonov, ampak bi znal ohraniti v zasebnem in družbenem življenju dostojanstvo, lastno bitju, ki presega naravno okolje. Z drugimi besedami: prizadevata si izpostaviti transcendentne razsežnosti pojma "človek". Prepričana sta, da človeka ni mogoče razložiti zgolj s pomočjo naravnih gonov in družbenih napetosti, ki izhajajo iz medsebojne konkurence posameznikov,

[8] *Sofistični zmotni sklepi*, 165 a 21 sl.

[9] *Predsokratiki*, n. d., str. 156. Prim. tudi Platon, *Gorgias*, 483 A – 484 D.

[10] *Predsokratiki*, n. d., str. 155. Prim. tudi Platon, *Gorgias*, 483 A – 484 D.

[11] *Predsokratiki*, n. d., str. 157. Prim. tudi Platon, *Gorgias*, 491 E – 492 E.

[12] Platonovo *Državo* bomo navajali v prevodu J. Košarja, ki je izšel pri Državni založbi Slovenije leta 1976, vendar pa ne z navedbo strani omenjenega dela, marveč z uveljavljenim strokovnim in mednarodnim označevanjem strani po prvi kompletni izdaji (editio princeps) Platonovih del, ki jo je leta 1578 pripravil Henrik Stephan.

ampak da je treba bistvo človečnosti iskati na neki višji, naddružbeni, nadnaravni in nadpragmatični ravni.

Po Platonu je "*merilo vseh stvari bog*"[13]. Bog je tisti, po katerem so stvari to, kar so: da imajo neko ustaljeno bistvo, strukturo itd. Starozavezni psalmist (Ps 74, 17) izraža isto misel z naslednjimi besedami: "*Ti si določil vse meje zemlje, poletje in zimo, ti si ju oblikoval.*"[14] Zato je Platon tudi prepričan, da ima vsaka vrsta bitij svoje zakone. In prav pravičnost bi lahko opredelili kot tisti posebni zakon, ki mu je podvrženo človekovo družbeno in zasebno življenje. Podobno zdravju, ki v telesu vzpostavlja in vzdržuje naravno razmerje med nadrejenimi in podrejenimi deli, tudi "*ustvarjanje pravičnosti ni nič drugega kakor vzpostavljanje naravnega razmerja med vladajočim in pokoravajočim se delom duše, ustvarjanje nepravičnosti pa nič drugega kakor vzpostavljanje nenaravnega razmerja med deli duše. /.../ Krepost je potemtakem zdravje, lepota in dobro počutje duše, zlo pa bolezen, grdota, slabost.*" (444 D-E) Osnovno prepričanje Platonove filozofije je, da sta zunanja narava in človek podvržena nekemu temeljnemu naravnemu redu, ki mu morata slediti. Pravičnost je torej v tem, da vsako bitje opravi nalogo, ki jo prejema od boga, ki je merilo vsega bivajočega. Struktura bivajočega bo zato hierarhična. Na višji ontološki stopnji - se pravi bližje bogu - so bitja, katerih materija ima večjo sposobnost sprejemanja božjega načrta. To je duhovna materija, ki dosti bolj dopušča, da se uresničuje harmonija, ki jo bog zapisuje v kozmično in človeško stvarnost, kot je značilno za snovno materijo.

V tej harmonično usklajeni stvarnosti ima vsaka stvar svoje mesto in vlogo. Poslednji ideal vsake stvarnosti je v harmoničnem poenotenju vseh elementov stvarnosti. "*Za vsakogar je najkoristnejše, če služi božanskemu in razumnemu bitju, najboljše seveda tistemu, ki ga nosi v sebi, sicer pa takemu, ki je zunaj njega. Če nas vse vodi ista sila, potem si postanemo, kolikor to gre, enaki in se med seboj spoprijateljimo.*" (590 D)

Misel o urejenosti stvarnosti «kósmos» in pravičnosti kot temelju te urejenosti ni nova. Zasledimo jo že v začetku grške filozofske misli, v Anaksimandrovem delu *O naravi*[15], ki razglasi pravico «díke» za temeljno vodilo stvarnosti. Tej misli želi Platon v *Državi* vrniti njeno prvenstveno vlogo, le da ga ne zanima pravičnost kot kozmični zakon, ampak kot temelj duševnega ustroja in družbenega reda.

Takšno razumevanje stvarnosti pa nam tudi že nakaže odgovor na vprašanje, ki je postavljeno v začetku *Države*: zakaj se bolj izplača biti pravičen kot nepravičen. Razlog za to ni utilitaristične narave. Z utilitarističnega stališča ima morda človek več koristi, če živi in ravna nepravično. Toda Platon išče odgovor globlje, v naravi človekovega bivanja. Res pa je tudi, da nasprotovanje moralnemu relativizmu in poskus, da bi nasproti individualistično-utilitaristični morali uveljaviti trdne in absolutne moralne norme, spodbudi Platona k poglobitvi ontološke misli.

Čemu torej biti pravičen? Ali morda zato, ker se izplača biti pravičen? To možnost Platon takoj zavrne,[16] saj izkušnja kaže prav nasprotno. V življenju so uspešnejši tisti, ki živijo krivično. In temu je celo naklonjeno javno mnenje. "*Če kdo kljub ugodni priložnosti ne*

[13] *Zakoni*, 716 C ((prev. J. Košar), Obzorja, Maribor 1982, str. 143.)

[14] Prim. tudi starozavezno knjigo *Pregovorov* (8, 29), v kateri Modrost govori o svojem odnosu do Boga: "*Ko je pripravljal nebo, sem bila tam, ko je zarisoval obzorje nad pravodovjem, ko je zgoraj krepil oblake in utrjeval zbiralnike pravodovja, ko je postavljal morju njegovo mejo, da vode ne prestopijo njegovega obrežja, ko je zarisoval temelje zemlje, sem kot njegov ljubljenček bila ob njem ...*"

[15] *Predsokratiki*, n. d., str. 26.

[16] Prim. drugo knjigo *Države*, zlasti pripoved o pradedu lidijskih kraljev Gigesu.

zapade v krivičnost in se ne pregreši nad tujo lastnino, potem ga imajo vsi, ki ga vidijo, za skrajnje omejenega in neumnega človeka." (360 D) Utilitarizem potemtakem ni nikakršna opora pravičnosti. Prej nasprotno: pravičnost ogroža in jo onemogoča.

Kaj pa iz strahu pred bogovi? Tudi strah pred bogovi ni zadosten razlog, da bi živeli pravično, saj je po ljudskem verovanju mogoče celo bogove pridobiti na svojo stran in ohraniti dobiček, pridobljen krivično. "*Če smo nepravični, smo deležni velikega dobička, pri tem pa bogove vendarle lahko prepričamo z molitvami, da nas ne kaznujejo za naše napake in kršitve zakonov; in tako odnesemo pete brez sleherne kazni. /.../ Veliko moč pa imajo pri tem tudi spravne daritve in grehov nas očiščujoči bogovi.*" (365 E - 366 A) Toda Platon tu misli na predstavo bogov, ki je bila živa v ljudskem verovanju in so jo slikali pesniki.

Zato Platon čuti potrebo po filozofski predelavi ljudske podobe boga, s čimer se postavi v vrsto tistih filozofov, katerih začetnik je bil eleat Ksenofan in ki so želeli podobo boga izčistiti ter ji dati duhovno in transcendentno vsebino. To razmejitev med protislovno, nemoralno, ljudsko podobo na eni strani in konsistentno, moralno in filozofsko podobo boga na drugi strani napravi Platon v drugi knjigi *Države*: bog filozofov "*je v resnici dober*" (379 B); "*dobro ni vzrok vsega, temveč samo tega, kar je vrlo in pošteno, za slabo pa ni odgovorno*" (379 B); "*bog in vse božanstvo sta v vsakem pogledu kar najbolj popolna*" (381 B); "*bog ima očitno preprosto, enovito naravo, ki ne pozna neresnice ne v besedah ne v dejanjih, ne spreminja se in ne vara drugih ne v pojavih, ne v besedah, ne v znamenjih, ki jim jih pošilja, in ne glede na to, ali so budni ali speči*" (382 E).

Takšen je torej bog filozofov. Je dobro, ki samo v sebi ostaja nerazdeljeno in jasno, na njem pa temelji zgradba vesolja. Dobro je edino nepogojeno počelo, medtem ko je bivajoče, ki iz njega izhaja, pogojeno in določeno. In prav to pogojenost in določenost bivajočega lahko imenujemo naravo «phýsis» ali notranji ustroj bivajočega. Narava nekega bitja je tisto, kar bitju določa mesto in vlogo znotraj stvarnosti; je dobra, saj med njo in bogom obstaja vez, po kateri je deležna «méthexis» dobrega. Po njej je dobro navzoče tudi v bitjih, ki iz dobrega prejemajo svojo bit. Narava, ki vsakemu bitju določa njegovo mesto, je potemtakem tudi izhodišče za določitev tega, kaj je pravično in kaj ni pravično. Prepričanje o notranji (naravni) zgradbi stvarnosti je vodilo že Anaksimandra, da si v zvezi z naravnim dogajanjem drzne govoriti o pravičnosti. Na to isto intuicijo se nasloni tudi Platon. Grški filozof veruje v obstoj narave in v božanski izvor narave. Z izjemo sofistov je to zatrjevala vsa grška filozofija.

Iz tega sledi preprost sklep: bitje, ki sledi klicu svoje narave, se vključi v harmonijo, ki izhaja iz boga, in ostane na poti dobrega. Bitje, ki ne prisluhne svoji naravi, se postavi zoper samega sebe in ogroža svoje lastno bivanje. Tu je izvor zla. Ponovimo še enkrat prej omenjeno opredelitev pravičnosti in jo poskušajmo vklopiti v okvir takšnega pojmovanja narave: pravičnost je "*vzpostavljanje naravnega razmerja «katr phýsin» med vladajočim in pokoravajočim se delom duše, ustvarjanje nepravičnosti pa nič drugega kakor vzpostavljanje nenaravnega razmerja med deli duše*". Pravičnost je torej drža, ki bitjem priznava in odmerja mesto, ki jim po naravi pripada.

Če se še enkrat vprašamo, čemu biti pravičen, Platon odgovarja, da se izplača biti pravičen, toda ne iz koristoljubja, temveč ker pravičnost sodi k človekovi naravi, tako kot k njej sodijo čutila, brez katerih bi bila človeška narava osiromašena in prizadeta. Posledice pravičnosti se ne merijo po zunanjih pridobitvah, ampak z utrditvijo kvalitete bivanja. Zato

pa lahko tudi rečemo, da razlog pravičnosti ni le v posledicah, ki iz nje izhajajo, se pravi v njeni koristnosti, temveč da je pravičnost vrednota sama po sebi. Pravičnost je tista vrednota, ki je v temelju kvalitetnega zasebnega in družbenega življenja. Zato ni treba iskati dodatnih razlogov, čemu naj bomo pravični. Pravični moramo biti čisto preprosto zato, ker je pogoj kvalitetnega bivanja; ker je dobro, ki je našemu bivanju brezpogojno potrebno. Pravičnost torej ne postane vrednota šele z uporabo ali koristnostjo, ampak je vrednota že sama po sebi. Isto velja za čutila. Kot je za življenje človeka vid vrednota sama po sebi, saj omogoča človeku potrebno orientacijo v prostoru, tako je pravičnost nekakšno "duhovno čutilo", ki mu omogoča orientacijo v naravnem. "*Pravičnost sodi k tistim največjim dobrinam, ki naj jih imamo zaradi njihovih posledic, še bolj pa zaradi njih samih, kakor so vid, sluh, mišljenje in tudi zdravje in vse siceršnje dobrine, ki črpajo svojo vrednost iz svoje narave in ne iz zunanjega videza.*" (367 C-D) Brez občutka pravičnosti je človek nesposoben doumeti logiko narave, ki odseva božje dobro v bivajočem, ki je nepopolno. Če narava dobro le odseva, je pravičnost tista vrednota ali dobrina, ki je odgovorna za druge naravne dobrine ter jih po svoji funkciji mora ohranjati in vzdrževati. Heideggerjansko rečeno: pravičnost je dobro, ki je pastir preostalega dobrega v naravni, dušni in družbeni sferi.

Mit o Eru na koncu *Države* še enkrat poudari to eksistencialno razsežnost življenjskih odločitev. Človekova *odločitev* ima za posledico neko kakovost življenja. Sodna instanca, pred katero mora človek dajati odgovor za svoje odločitve in dejanja, ni zunaj njega, ampak je to njegova najintimnejša človeška narava. Vsaka odločitev je že postavljena pred to sodno instanco in je po njej sojena. Kakršne odločitve, takšno življenje! Sporočilo mita o Eru je, da je pravičnost tista življenjska drža, ki ima vrednost sama po sebi, ker vodi k *dobremu* življenju. Pravičen človek je sposoben moralno najvišjih odločitev in dejanj, to pa sodna instanca njegove pravične narave nagrajuje z notranjim zadovoljstvom in srečo.

3. Ali je idealna država mogoča

Seveda pa Platona predvsem zanima, kako je z uresničitvijo pravičnosti v državi in posamezniku. Zlasti politika mu je bila pri srcu vse od mladih nog. V enem od pisem, ki so ohranjena, govori o svoji življenjski poti in omenja, da je bil njegov mladostni ideal posvetiti življenje politiki. "*Ko sem bil še mladenič, sem čutil isto kot večina mladih. Moj namen je bil posvetiti se skupni blaginji mesta takoj, ko bi postal svoj lastni gospodar.*"[17] Toda politika ga kmalu razočara. Zato se poda v filozofijo, da bi se obogaten z njenimi spoznanji vrnil v politiko in jo postavil na nove temelje. *Država* je program te povezave med filozofijo in politiko.

Država kot družbena tvorba nastane, ker nihče ne zadošča sam sebi (prim. 369 B-D). Zato se ljudje povezujejo v združbe in si porazdelijo delo. Delitev dela oz. načelo specializacije je torej v osnovi vsake družbene skupnosti. In prav v zvezi s specializacijo za opravljanje nekaterih nalog se postavlja tudi vprašanje pravičnosti. Država bo pravična takrat, ko bo vsakdo opravljal svoje delo in naloge. "*Pravičnost je v tem, da vsakdo opravlja svojo nalogo «ta hautou práttein» in se ne vmešava v vse mogoče stvari.*"[18] (433 A) Naloga vladarjev je v pravilni porazdelitvi del in nalog med prebivalce države. Ta porazdelitev pa je nemogoča brez poznavanja človeške psihologije. Ljudje se

[17] *Pismo* VII, 324 C.

[18] Isto opredelitev uporablja Platon v mladostnem dialogu *Harmides* (161 B) za preudarnost «sophrosýne».

namreč po svoji duševnosti razlikujejo. Platon jih razdeli v tri skupine glede na prevlado določenega elementa v duši: razum, volja, poželenje. Pravilna vzgoja s posamičnimi psihološkimi značilnosti omogoči vključitev ljudi v idealno državo. Na podlagi treh psiholoških tipov dobimo tri družbene razrede.

prevladujoči del duše	kreposti	naloge v državi
◆ razum	◆ modrost	◆ čuvar / vladar
◆ volja	◆ pogum	◆ pomočnik / vojak
◆ poželenje	◆ preudarnost	◆ obrtnik / pridobitne dejavnosti

Platon je prepričan, da država ne bo pravična, dokler položaja vladarjev ne bodo zasedli filozofi ali dokler ne bodo vladarji sami postali "*resnični in pravi filozofi*" (473 D). Kakšna naj bi bila vloga filozofije v politiki? Filozofija se odlikuje po resničnem spoznanju in na njem tudi gradi. Platonova idealna država, ki naj bi bila po zaslugi filozofov zgrajena na temeljih resničnega spoznanja, mora najprej upoštevati različnost psiholoških tipov ljudi in na tem spoznanju zgraditi tudi vzgojo. Vsak psihološki tip je treba oblikovati pozitivno. Na osnovi prevladujočega dela duše je treba v vsakem posamezniku vzpostaviti duševno harmonijo. Glavno mesto v duši mora dobiti razum, volja pa postati njegova pomočnica. Najnižji del duše, poželenje, se mora razumu podrediti. Tisti, v katerem so deli duše povezani v takšno harmonijo, je pravičen (prim. 441 C - 444 A). Šele ko je narejen ta prvi korak, je mogoča tudi pravična in harmonična razslojitev družbe v tri razrede: čuvarji, med katerimi najboljši postanejo vladarji; pomočniki, ki so na razpolago čuvajem pri obrambi države; obrtniki, ki opravljajo pridobitvene dejavnosti.

Za uresničitev idealne države je torej treba izpolniti dva pogoja. 1) Resnično in stvarno spoznanje, ki ga je najbolj sposoben filozof, in 2) vzgoja, s katero skupnost pripravi posameznika za življenje v takšni državi. Šele tako pripravljen posameznik se bo sposoben harmonično vključiti v državo. V tem okviru Platon govori še o dveh drugih pogojih, ki zadevata sloj čuvarjev, izvesti pa ju je mogoče iz prvih dveh pogojev: 3) v idealni državi naj bi se ženske v sloju čuvarjev izenačilo z moškimi, saj različnost ženske in moške narave ne pomeni, da bi bile ženske manj sposobne pri vodenju države (prim. 451 C - 457 C). 4) Ena od značilnosti idealne države naj bi bila tudi odprava družinskega življenja in uvedba skupnosti žensk in otrok. To naj bi, prvič, omogočilo *evgenizem*, se pravi takšen nadzor nad rojstvi, s katerim bi dosegli boljše rasne značilnosti novorojencev, in, drugič, državno vzgojo otrok (otroci ne bi poznali svojih staršev) (prim. 457 C - 471 C).

Kljub temu da je Platonov namen iskren in želi s temi zakoni "*osrečiti vso državo*", čeprav "*zlepa ali zgrda skrbijo za harmonijo med državljani*" (519 E), se vendarle postavlja vprašanje uresničljivosti takšne zamisli. Vemo, da je Platon trikrat potoval na Sicilijo v upanju, da bi pri tamkajšnjih vladarjih našel razumevanje za ustanovitev takšne države, a je vedno naletel na neuspeh. Zato je na starost začel pisati novo delo, *Zakone*, s katerim je želel uvesti zakone, ki so bližji naravnemu čutenju ljudi. Dobrih pet stoletij kasneje je hotel ustanoviti mesto po vzoru Platonove države v Kampaniji, Platonopolis, tudi Plotin. Tudi on brez uspeha.

Platon se je še med pisanjem *Države* zavedal idealizma, ki ga je vnašal v svoje videnje države. Vedel je, da je takšen program težko uresničljiv, po drugi strani pa je bil prepričan, da je vsaj načelno mogoč. "*Vse to je gotovo težko, vendar izvedljivo, toda le tako, kakor*

smo rekli: vladarji v državi morajo biti pravi filozofi." (540 D) Verjame, da sta politični program in zakonodaja, ki ju predstavi, najboljša, celo idealna. A tudi razdalja, ki obstaja med njegovim idealnim programom in družbeno vsakdanjostjo, mu ne omaja vere v pravilnost njegovega političnega prepričanja. Filozof, ki je sposoben spoznanja najvišjih resnic, je po Platonovem mnenju sposoben tudi uresničevati te resnice v vsakdanji stvarnosti, zato ne sprejema npr. očitkov tistih, ki menijo, da je filozof zgolj teoretik, ne pa tudi družbeni praktik in voditelj (prim. 487 B - E).

Filozofovo spoznanje prodre v najgloblje resnice človeške in družbene narave. Filozof pravzaprav doume idealni načrt, ki ga je božanstvo pripravilo za človekovo in družbeno bivanje. Na podlagi tega spoznanja si more ustvariti idealno politično vizijo, takšno, ki sega onkraj vsakdanjih tostranskih spremenljivosti in zre večne zakonitosti družbene narave. V tem je politik podoben slikarju, ki želi upodabljati idealne, božanske podobe. Uresničevanje tega načrta pa se začne z očiščevanjem «kátharsis». Kot slikarji filozofi "*najprej očistijo državo in človeške duše kakor tablo, /.../ saj se nočejo ukvarjati ne z državo ne s posameznikom, če ju ne prevzamejo čistih ali če ju sami ne očistijo. /.../ Nato pripravijo osnutek državne ustave. /.../ Marsikaj izbrišejo, to in ono na novo vrišejo, dokler ne napravijo človeškega značaj, kolikor je to sploh mogoče, bogu všečnega.*" (501 A-B)

In to je prva in glavna naloga platonistične filozofije. Platonistični filozof je v službi idealnega. Po njegovem prizadevanju mora zasijati resnica, globlja od vsakdanje stvarnosti, v vsej svoji popolnosti, čeprav je s to vsakdanjo stvarnostjo nezdružljiva. Neskladje med vsakdanjo stvarnostjo in idealnim svetom nikakor ni dokaz slabega filozofa. "*Ali je slikar zato manj dober, ker zna sicer naslikati idealno lepega človeka z vsem, kar k temu sodi, ne more pa dokazati, da tak človek tudi v resnici obstaja? - Nikakor ne.*" (472 D) Prav nasprotno: za Platona je svet duha in misli celo bolj resničen od vsakdanjega spremenljivega sveta. Resnično je zanj idealno in idealno resnično. Prepričanje, da bi za resnično imeli le tisto, kar bi bilo udejanjeno tudi v vsakdanji stvarnosti, kaže nerazumevanje platonske idealistične strukture sveta.[19] Platonu se zdi pomembno predstaviti idealno zakonodajo, ki je neoporečna z vidika večnih idej. To pa nikakor ne pomeni, da bi bila neuresničljiva v vsakdanjih tostranskih okoliščinah. "*Naši zakonodajni predlogi so najboljši, če jih hočemo uresničiti; uresničenje sicer ni lahko, ni pa nemogoče.*" (502 C)

V čem vidi Platon težavnost uresničitve idealne države? Predvsem v začaranem krogu, ki predpostavlja, da so pravični ljudje rezultat vzgoje v pravični državi, pravična država pa je rezultat dela pravičnih ljudi. Vsakdanja stvarnost, ki jo je Platon gledal okoli sebe, je bila vse kaj drugega kot idealna. Takšna stvarnost pa ne more dajati pravičnikov. Toda upanje ostane! Nekega dne se lahko nekje pojavi pravičen človek, pravi in resnični filozof, ki se bo do pravičnosti dokopal sam. Dovolj bo en sam, ki bi mogel vstopiti v začarani krog in uresničiti idejo (prim. 502 A-C). Idealna država torej ni nemogoča!

Resnici na ljubo pa se je treba vprašati, ali so štirje pogoji idealne države, ki smo jih zgoraj omenili, tudi zares izraz najglobljе človeške narave. Ali je mogoč pojav človeka, filozofa,

[19] Prim. 473 A: "*Ali se da nekaj natanko tako izvesti, kakor je bilo v besedi prikazano? Ali ni že v sami naravi stvari, da je vsaka izvedba od resnice bolj oddaljena kakor beseda, tudi tam, kjer se zdi, da ni tako? Se strinjaš s tem ali ne? - Strinjam se. - Potem ne zahtevaj od mene dokaza, da se dado vsa dognanja naše razprave v celoti uresničiti; pač pa imejmo, če najdemo državo, ki se najbolj približuje naši podobi, za dokazano to, kar zahtevaš: možnost njene uresničitve.*"

ki bi mogel uzreti resnico v njeni celostnosti in večnosti? Ali je mogoča tako brezosebna družba, v kateri bi bili žene in otroci čuvarjev skupni? Ali evgenizem ni nasproten idealom humanosti? Proti vsem demokratičnim načelom je tudi misel, da lahko vlada eden v imenu vseh in jim po potrebi tudi laže (prim. 389 B–D), saj je njegovo spoznanje popolno in idealno. Ali družina ni najnaravnejša človeška združba? Ob vseh teh pomislih se smemo vprašati, ali Platon ni iskal idealne človeške narave na napačnem mestu. Guthrie je mnenja, da Platonov politični program *"ni toliko posledica peklenskih kombinacij totalitaristične pošasti kot sanj teoretika, ki je odrezan od prakse"*[20].

Državo pa je mogoče brati tudi kot vrsto spodbudnega besedila. "Platon želi, da Države ne bi brali kot razvedrilu namenjeno fantastiko, ampak kot besedilo, ki mora vplivati na naše življenje. /.../ Pravična država ne bo nastala zaradi zakonite in razvijajoče se prenove, ampak samo zaradi korenite spremembe duha in srca ljudi."[21] V delu naj ne bi bilo bistveno vprašanje, ali je idealna država sploh mogoča. Pomembnejši naj bi bil Platonov optimizem in zaupanje, da se da človeka spremeniti. Če je to upanje upravičeno, bi bilo vsaj malenkostno upravičeno tudi utopično pričakovanje dneva, ko bi se uresničila pravična država. K tej preobrazbi človeka je poklicana tudi filozofija. Filozofija, ki je sposobna najglobljega razlikovanja, mora iti od videza k resničnosti in vzgojiti *"pravičnika, preprostega in plemenitega, ki se noče zdeti dober, temveč hoče to biti"* (361 B). Filozofija se tako sreča s problemom videza in resničnosti.

4. Kdo naj vodi državo?

Država bo torej postala pravična, ko ji bo zavladala *"muza filozofije"* (499 D) in bo(do) postal(i) vladar(ji) filozof(i) (prim. 471 C – 474 C). A tu Platonov načrt naleti na težavo, saj je nemalokrat prav filozof tisti, ki hoče ostati ob robu družbenega življenja in se posvečati le filozofski kontemplaciji (prim. 517 D). Ko človek enkrat okusi mamljivost popolnosti, obstaja nevarnost, da se ne bo hotel več vrniti v svet nepopolnosti in minljivosti. Vleče ga, da bi se zaprl v svet kontemplacije in se ločil od vsakdanjega sveta, ki je bolj naklonjen vsemu drugemu kot kontemplaciji.

Zanimivo pa je, da Platon takšne filozofske drže ne sprejme. Njegov filozof je in ostaja idealist, usmerjen k presežnemu svetu popolnega, h kateremu ga žene eros, predokus po neskončnem, ki ga ima v sebi človeška narava zaradi sorodnosti z božanskim počelom. Slediti mora torej poti popolnosti, nato pa se vračati v vsakdanjost. V mestih, kjer si posamezniki sami pridobijo filozofsko izobrazbo in dosežejo stopnjo kontemplacije, mestni skupnosti nič ne dolgujejo, zato tudi ni upravičeno pričakovati, da se bodo vračali. Drugače naj bi bilo v idealni državi, v kateri je predvidena načrtna filozofska vzgoja najboljših posameznikov. Za slednjo poskrbi država, za povračilo pa naj bi filozofi po končani vzgoji sodelovali pri upravljanju države. Njihovo sodelovanje je potrebno, saj je prvotni namen idealne države zagotoviti srečo vseh državljanov, ne le posameznikov. Vodenje države je zato za filozofa moralna obveza. Ko pa to dolžnost sprejmejo, jo sprejmejo z občutkom odgovornosti in obveznosti, in ne iz dobičkaželjnosti, torej bo njihovo vladanje dobro. Najbolje vladajo tisti, ki nočejo vladati (prim. 519 C – 520 C).

Moralna odgovornost, ki jo ima filozof do države, ki ji dolguje vzgojo, pa ni edini razlog,

[20] W.K.C Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato, the Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge University Press, London – New York, Melbourne 1975, str. 469.

[21] J. Annas, *Introduction à la République de Platon*, n. d., str. 238.

zaradi katerega naj bi se vrnil v državo. Obstajajo pomembnejši razlogi. V kontemplaciji je filozof doživel svetlobo in se je naučil zreti resnico, medtem ko za vsakdanjost velja, da ljudje ne zrejo resnice same po sebi, marveč kot podobe in posnetke, za katere mislijo, da so resnični. Vsakdanji človek torej ni sposoben pogleda, ki bi ga usmeril onkraj posnetkov k izvornim predmetom (prim. 520 C). Podoben je spečemu človeku, ki je ujet v svoje sanje in misli, da predstavljajo izvorni in resnični svet. "*Sanje nam veljajo za stanje, v katerem nimamo – speči ali budni – podob stvari za podobe, temveč za stvari same.*" (476 C) Vsakdanji ljudje so tudi podobni "*slepcem, ki so oropani spoznanja, tega, kar resnično obstaja, in nimajo v duši nobene idealne podobe in ne vidijo v njej /.../ prapodobe resnice*" (484 C).

Filozof pa je tisti, ki se je v kontemplaciji povzpel do zrenja idealne, popolne resnice o svetu. Resnica sama mu postane domača. Tako bo lahko postavil tudi trdne in najboljše temelje idealne države. Z jasnim spoznanjem celostne resnice mu je dano spoznanje o zakonih, ki so vir pravične države (prim. 484 C). Zato so edino filozofi zreli za opravljanje te zahtevne naloge, čeprav so maloštevilni in jih mika svetobežnost, a so vendarle preizkušeni kot "*zlato v ognju*" (prim. 503 A–B). Njihov najboljši argument sta krepost in modrost (prim. 521 A). Pri vzpostavljanju pravičnosti na svetu pa je neizogibno potrebna njihova sposobnost ločevanja podob in odslikav predmetov od predmetov samih po sebi.

5. Narava filozofa

a) Narava filozofa nad biološko naravo

Filozofija ni vezana na biološko naravo. Čeprav v zgodovini filozofije srečamo le malo predstavnic ženskega spola, je vendar že Platon poudaril, da imajo tudi te sposobnost postati filozofi in tako vladarji. "*Nobenega javnega poklica ni, ki bi pripadal ženski zato, ker je ženska, in moškemu zato, ker je moški, temveč so naravne sposobnosti enakomerno razdeljene med oba spola, tako da so ženski po njeni naravi dostopni vsi poklici, prav tako pa tudi možu. /.../ Ljudem z enako sposobnostjo pripada enak poklic.*" (455 D, 456 B)

Poklic ni vezan na biološko naravo človeka, temveč na njegove sposobnosti. To velja tudi za poklice v državni upravi, ne nazadnje za poklic filozofa. Kaj je potemtakem tisto, kar določa bistvo ali naravo filozofa?

b) Predmet filozofske misli: večna in nespremenljiva bistva

Naloga filozofa je zrenje večnih in nespremenljivih resnic, te pa je mogoče najti v svetu idej, ki je svet večnih in nespremenljivih bistev. Filozof je tisti, ki ljubi "*vsako bitje samo po sebi*" (480 A). Svet je torej mogoče razdeliti na dvoje: na svet pojavov in na idealni svet večnih, nespremenljivih bistev ali idej, kot jih imenuje Platon (k temu se kasneje vrnemo!). Iz te razdelitve sveta izhaja tudi delitev na dvoje vrst poklicev. Na eni strani so ljudje in poklici, ki jih zanima le zunanjost pojavov, na drugi pa tisti, ki hočejo onkraj te zunanjosti in pojavnosti spoznati bistvo stvari. "*V tem smislu razločujem med ljudmi, ki si jih pravkar naštel, radogledneži, prijatelji umetnosti in zastopniki praktičnih poklicev, na eni strani, ter onimi drugimi, ki je o njih pravzaprav govor in ki edini zaslužijo, da jim imenujemo filozofe, na drugi strani.*" (476 A–B) Filozof ne bo zadrževal svojega pogleda na zunanjosti stvari, ne zanima ga predstava, posnetek; zanima ga izvorna resnica stvari, to pa je mogoče najti le onstran fizičnega sveta. V nekem smislu je potemtakem filozof metafizično bitje, saj s svojim spoznanjem sega onkraj vidnega, pojavnega, fizičnega sveta.

c) Univerzalnost filozofove misli

S tem pa je povezana še ena značilnost

filozofovega poklica. Vsakdo poudarja, da ga zanima resnica, premalokrat pa se zavedamo, da je tisto, kar imamo za resnico, odsev individualnega, osebnega pogleda. Platon hoče iti prek te zaprtosti v individualni svet. Filozof je po njegovem mnenju sposoben doseči stopnjo univerzalnega spoznanja, se pravi spoznanje, ki obsega celoto vsega vedenja. Njegovo spoznanje naj bi bilo celostno. "*Ne želi si samo tega ali onega področja modrosti, temveč celotno modrost.*" (475 B) Prav po tem se razlikuje od drugih ljudi, ki jih zanima le neko področje resnice. Ti se ponavadi zadovoljijo le z opazovanjem zunanjega dogajanja in se niti ne vprašajo po resnici. Motiv filozofskega iskanja ni radovednost (prim. 457 D). Drugi se morda bolj zanimajo za neko tehniko ali kvečjemu za to, kaj človek počne. Filozof se zanima za *počela in celoto vsega bivajočega*. "*Malenkostnost je v največjem nasprotju z dušo, ki naj bi vedno težila po celoti in univerzalnosti božanskega in človeškega.*" (486 A) Univerzalnost človeške duše s Pindarjevimi besedami povzame Platon tudi v *Teajtetu* (173 E). "*Filozofovo telo se v resnici nahaja in prebiva v njegovem mestu, misel pa, ki je vse to ocenila kot majhnost in nič, tega ne ceni in, kot pravi Pindar, poleti kamorkoli, 'preiskuje globine zemlje', meri njene površine in se povzpne na 'višine neba'. Kjerkoli preišče v celoti naravo vsakega bitja, ne da bi se spustila nazaj v svojo okolico.*" Še veliko bolj kot odlomki iz *Države* poudari univerzalnost duše ta odlomek. Telo je omejeno na prostor in čas, duša pa se povzpne kadarkoli in kamorkoli. Zanjo ni ne prostorskih ne časovnih ovir. Ob tem se smemo vprašati, ali je ta Platonova zahteva upravičena. Kdo je sposoben univerzalnega znanja? Danes filozofija vedno bolj poudarja, da smo v svojih spoznanjih pogojeni in omejeni, zaradi česar so tudi prazni upi, da bi dosegli neko vsesplošno spoznanje.

d) Metafizična narava filozofovega spoznanja

Poleg tega moramo filozofovo spoznanje pojmovati tudi kot metafizično. Prav po svoji misli lahko človek izstopa iz sveta minljivosti in vstopa v svet večnih idej. Pri tem si bo pomagal s poznavanjem matematike. "*Filozof naj se je uči zato, da se vzdigne nad svet nastajanja in lahko dojame resnični svet.*" (525 B) To želita ponazoriti tudi Platonovi prispodobi o prebujenju iz sanj (prim. 493 E – 494 A) in o pridobitvi vida (prim. 484 D–E). Prispodobi o odsotnosti svetlobe in pravega spoznanja in o potopljenosti v svet sanjskih podob ponazarjata vsakdanjega človeka, zadovoljnega s predstavo o svetu, ki mu je dana neposredno po njegovih čutih. Filozof pa prodre skozi kuliso videza v svet resnic samih po sebi.

e) Apriornost sveta samega po sebi

Ena najpomembnejših razlik med čutnimi in idealnimi predmeti je že omenjena razlika med spremenljivostjo čutnih in nespremenljivostjo idealnih predmetov. Idealni predmeti so zato večni in popolni. Če ne bi bili popolni, bi stremeli k dovršitvi svojega bistva in bili prisiljeni h gibanju. Nič pa, kar se spreminja, ni večno. Idealni predmeti taki so. To pomembno zaznamuje tudi filozofovo misel. Pravimo, da je njegovo spoznanje *apriorno*. Torej ni odvisno od dejstev čutnega, fizičnega sveta, kjer je vse v gibanju in spreminjanju. Če bi se védenje opiralo le na čutne zaznave, bi bilo nesposobno predvidevanja in razumevanja. Filozofska misel pa, katere predmet so večna bistva stvari, pozna njih zakone, ti pa so prav tako nespremenljivi; pozna torej večno in nespremenljivo strukturo sveta, kar ji omogoča tudi napoved dogajanja v čutnem svetu.

f) Najvišji predmet filozofovega prizadevanja: dobro

Filozofova misel se ne ustavi v idejnem svetu. Slednji je sicer večen in nespremenljiv. Ideje so popolne, a pogojene. Vse predpostavljajo neko merilo, ki jim zagotavlja popolnost. To je ideja dobrega. Drugje jo imenuje tudi kot

eno. Z besedo "dobro" označimo predmet, ki ustreza svojim normam. Nekateri predmeti so boljši, bližje svojim normam, drugi slabši, bolj oddaljeni od njih. Ideje so tiste bitnosti, ki idealno, se pravi v popolnosti ustrezajo normi svoje bitnosti. V njih je bistvo dokončno uresničeno. Iz te misli sklepa Platon na pogojenost idej. Poleg tega ga zanima tudi tisto, kar ideje pogojuje, tista absolutna norma in počelo, ki je samo nepogojeno. Pojmuje ga kot idejo dobrega, ki je onkraj bitnosti. To počelo je poslednji cilj filozofove miselne poti. Kasneje novoplatonizem označuje srečanje z dobrim kot mistično izkušnjo, ki ni le onkraj bitnosti, ampak tudi onkraj misli. Platon o tem ne govori izrecno, a slutiti je mogoče, da je imel tudi on to izkušnjo, o kateri komaj spregovori v svojih delih, za mistično, t. j. nadrazumsko izkušnjo. Opiše jo kot "*zrtje pravira vse svetlobe*" (540 A).

g) Filozofija kot način življenja

Filozofska dejavnost ne sestoji samo iz iskanja novega spoznanja. Novo spoznanje mora življenje filozofa spreminjati. Stik z dovršenim idejnim svetom in idejo dobrega mu ne prinaša le novih, trdnejših spoznanj, ampak preoblikuje njegovo celostno eksistenco. V njej začne nad čutnim elementom prevladovati umski in božanski element. "*Če je filozof v ljubezni in spoštovanju vdan temu, kar je božansko in urejeno, postane tudi sam, kolikor je to človeku mogoče, božanski in urejen.*" (500 C–D) Platon celo govori o nekakšnem filozofskem spreobrnjenju. "*V duši slehernega človeka sta sposobnost in organ za duhovno sprejemanje. Toda kakor se oči same ne morejo obrniti iz teme k svetlobi, temveč se mora hkrati obrniti vse telo, tako se mora tudi ta organ, s katerim človek spoznava, odvrniti z vso dušo od sveta nastajanja, dokler ne postane sposoben, da vzdrži pogled na to, kar obstaja, in naposled tudi na najsvetlejše v obstoječem svetu. To najsvetlejše pa je dobro. /.../ Toda sposobnost mišljenja ima očitno bolj kot vse drugo nekaj božanskega v sebi in nikoli ne izgubi svoje moči. Po tej obrnitvi postane uporabna in koristna, brez nje pa je neuporabna in škodljiva.*" (518 C–D) Zrenje onstranskega sveta je torej nemogoče, če se človek ne pripravi nanj celostno in proti ideji dobrega ne zaobrne svoje celostne eksistence.[22] Od tod sprememba filozofovega življenja. Platon o tem ni dvomil. Filozofija mora prekvašati življenje samo.[23]

Filozofsko spreobrnjenje spremlja še vrsta drugotnih sprememb. Prvo, ki je seveda povezano z nagibom, da se nekdo poda na pot filozofije, je eros, lasten človeški naravi in zaradi katerega je človek nezadovoljen v tostranskem, minljivem življenju. Človek že tu nosi v sebi nekaj božanskega, kar je izvir hrepenenja po onstranstvu. Za filozofa bo potemtakem značilna ljubezen do idealnih, popolnih bitnosti (prim. 485 B). Sledijo druge lastnosti: kdor je usmerjen le k bitnosti, se pravi k temu, kar resnično je, je resnicoljuben in zavrača laž, ki je govor o tistem, kar ni. Zato "*mora laž sovražiti in resnico ljubiti*" (285 C). Zavračal bo telesno zadovoljstvo in materialne dobrine ter si prizadeval za notranje, duhovne vrednote. Njegov edini cilj bo oblikovanje lastne osebnosti in osebnosti drugih. Ogibal se bo nizkotnih lastnosti, kot so bahavost, strahopetnost, krivičnost,

[22] Prim. 521 C: "*Če hočeš, lahko sedaj razpravljamo o tem, kako nastanejo v državi takšni ljudje, kako jih popeljemo na svetlo – podobno kakor pripovedujejo o junakih, ki so se povzpeli iz Hada med bogove. /.../ Tu ne gre za obrnitev ploščice pri igri, temveč za obrnitev duše, ki jo je treba popeljati iz nočnega dneva v pravi dan resničnosti. Ta vzpon duše v resnični svet lahko imenujemo pravo filozofijo.*"

[23] Prim. J. Annas, *Introduction à la République de Platon*, n. d., str. 349: "*Nemogoče je določiti, kaj je filozofija, z branjem knjige, naslovljene s 'Kaj je filozofija', ampak samo z njeno praktično uporabo. To je eno redkih vprašanj, o katerih lahko zanesljivo trdimo, da o njem Platon skozi vse svoje življenje ni menjal mnenja.*"

poželenje, nenaravnost, malenkostnost, nepoštenost, surovost, nezmernost, nečimrnost. Skratka "*hlapčevska miselnost mu je tuja*" (486 A). Prizadeval pa si bo za kreposti: razsodnost, velikodušnost, razgledanost, poštenost, blagost, utrjevanje spomina, čut za lepoto in izobrazbo, plemenitost, prijetnost, hrabrost, zmernost (prim. 485 B - 487 A), dobroto in modrost (prim. 501 D). Pri tem se izkaže še ena značilnost platonskega filozofa. V tostranstvu se počuti, kot da bi bil zaprt v kletko ali v školjko. Za orfiki in Pitagorom ponavlja: telo je grob duše. Prava domovina duše je v onstranstvu. Zato je pravi poklic filozofa, ki se zaveda, da je duša največja vrednota, umiranje. Zato je prototip platonskega filozofa Sokrat, ki je za svoje ideje tudi resnično umrl. Rajši je ostal zvest duhovnim vrednotam, kot da bi se vdal političnim spletkam. Kot idealist, zvest onstranskim idealom in nepopustljiv do povprečnih tostranskih idealov, je platonski filozof izpostavljen nerazumevanju običajnih ljudi. Smrt takó ni le simbolična oznaka platonskega filozofa, ampak je tudi v resnici možna posledica, ki jo izzove njegov idealno izklesani in nepopustljivi značaj. Platon ta element vključi ali vračuna v življenje filozofa, kot ga predstavlja v *Državi*. Filozof se oddalji od vsakdanjega življenja, običajni človek pa ga ne razume več. Kako izključujoča sta si njuna značaja, beremo v odlomku, v katerem si poskuša Platon zamisliti posledice filozofove vrnitve v vsakdanje življenje: "*Vsi bi se mu smejali in rogali, ker se je s svojega obhoda v gornji svet vrnil s pokvarjenimi očmi. Rekli bi, da se ne splača taka pot. In če bi jih poskušal osvoboditi in odpeljati v gornji svet, bi ga ubili.*" (517 A) Tu Platon misli na smrt svojega učitelja Sokrata. Toda "*takšnemu človeku se tudi smrt ne bo zdela strašna*" (486 B). Nanjo je pripravljen, saj je ena temeljnih filozofovih dejavnosti prav vaja umiranja. Resnična smrt torej ne more biti nič presenetljivega. Je celo odrešitev.

b) Teoretično–praktična usmerjenost platonskega filozofa

Odgovora na to, kaj je bistvo filozofove narave, potemtakem ne smemo iskati samo v njegovi teoretični drži, t. j. v iskanju novih resnic, ampak tudi v njegovi praktični drži, t. j. v oblikovanju in vzgoji značaja. To misel o oblikovanju osebnega značaja lepo izrazi novoplatonik Plotin (205–269 po Kr.): "*Če še ne vidiš lastne lepote, stori kot kipar, ki mora oblikovati lep kip: odvzame to, spraska ono, eno površino zgladi, očisti drugo in takó vse dokler se na kipu ne prikaže lep obraz. Prav tako odvzemi tudi ti tisto, kar je odveč; poravnaj, kar je krivega; očisti, kar je temnega, da bo postalo svetleče; in ne odnehaj oblikovati lastnega kipa*[24]*, dokler v tebi ne zasije jasnost božanske kreposti. Če si to postal /.../ in v tebi ni primešanega več nič tujega, /.../ če si torej postal takšen, /.../ imej uprt pogled. Le takšno oko je namreč sposobno zreti Lepoto.*"[25]

Zrenje ideje dobrega je tudi cilj Platonove filozofije. To kaže, da Platon daje prednost teoretični dejavnosti, saj jo ima za vrh vsega filozofskega prizadevanja. Na pot, ki vodi k zrenju dobrega, pa se ni mogoče podati brez kreposti. Zrenje ni samo rezultat intelektualne ostrine nekoga, ampak tudi spreobrnjenja njegovega srca.[26] Razumevanje idej torej ni odvisno le od intelektualne ostrine, ampak tudi od moralnega pogleda na svet. Nekdo, ki je brez kreposti, ne more niti spoznati, da ideje

[24] Prim. 540 C: "*Kakor da bi bil kipar, si izklesal njihove like.*" Prim. še 361 D in *Državnika* 311 C.

[25] Plotin, *Eneade*, I, 6, 9, 7.

[26] J. Annas, *Introduction à la République de Platon*, n. d., str. 300: "*Zavest o obstoju idej izhaja bolj iz spreobrnjenja srca kot pa iz naraščanja intelektualne ostrine.*"

obstajajo, kaj šele, da bi jih razumel. Nemogoče pa je tudi obratno: moralno *dobrega* človeka ne moremo razumeti brez 'vpogleda' v svet idej. Človek lahko postane moralno dober le, če se upodablja po idejah, ki so norme moralnega življenja.

Za filozofsko življenje je značilno upodabljanje celostne filozofske eksistence po večnih idejah.

Po njih upodablja svojo naravo. Teorija in praksa sta zato pri njem povezani. Čim večje in globlje je njegovo poznavanje idejnega sveta, tem bolj lahko po njih uravnava svoje življenje. Toda človek ne postaja kreposten že, z večanjem njegovega spoznanja. V tem se Platon razlikuje od Sokratovega etičnega intelektualizma, ki zagovarja misel, da tisti, ki ve, kaj je dobro, tudi dobro - se pravi etično - živi. Moralnost in oblikovanje moralnega značaja je bolj posledica hrepenenja po podobnosti z božanskim. Moralnost in védenje, praktična in teoretična drža, imata torej obe isti cilj: onstranski svet božanskih popolnih idej. Uresničujeta pa se vsaka na svojem področju. Vedenje zadeva le razum, moralnost pa celostno eksistenco. Moralnost prenaša spoznanja, do katerih pride razum, na celotno bivanjsko držo človeka. Ta spoznanja se morajo izražati s človekovimi življenjskimi odločitvami in ravnanjem. Pravičnost filozofa je potemtakem izražanje najvišjih razumskih spoznanj na ravni eksistence. Takšna moralno oblikovana eksistenca, ki se odlikuje po svoji usmerjenosti k božanskemu in dobremu, je tudi pogoj in zagotovilo, da se razum v notranjem miru in duševni harmoniji lahko posveča zrenju večnih idej.

Drža filozofa zato ni nekaj osebnega, ampak ima značilnost univerzalnosti. Bolj kot rezultat modrega osebnega premisleka, ko bi se odločal iz konkretnih življenjskih razmer, je izraz večnih idej, pridobljenih v teoretičnem spoznanju. Tudi ideja dobrega, ki je zadnji cilj filozofovega prizadevanja, ni nekaj zasebnega. Dobro je po Platonu vir harmonije za vsakega posameznika in tudi za vso naravo: je torej univerzalno. V tem se Platonovo pojmovanje dobrega in božanskega razlikuje od judovsko-krščanskega. To pojmuje dobro oziroma Boga kot osebno bitje; razmerje med Bogom in človekom pa naj bi bilo osebno, prijateljsko, sinovsko.

Sklenemo lahko z ugotovitvijo, da je tako kot za vso antično filozofijo tudi za Platonovo pojmovanje filozofa značilno, da povezuje spoznavanje z življenjem. Filozof ne more biti zgolj teoretik. Brez primerno oblikovane osebnosti bi svojega razuma ne mogel zbrano usmeriti proti svetu idej in dobrega. V nekem smislu je zrenje dobrega najvišja njegova dejavnost. Toda filozof naj ne bi ostal pri tem. Vračati se mora v vsakdanje življenje in ga oblikovati. Teorija je najvišja dejavnost, praksa pa filozofova dolžnost. Platonova etika je torej etika odgovornosti za družbeno življenje. Filozof je dolžan vračati naravi bivajočega njeno prvotno harmonijo. Platon zato filozofijo označi kot zdravstvo. "*Kdor je bolan, najsi bo bogat ali reven, mora iti pred vrata zdravnikov, in vsakdo, ki čuti potrebo, da bi ga kdo vodil, se mora napotiti k vratom tistega, ki se razume na vodstvo.*" (489 B-C)

I) Vzgoja filozofov

Filozofi lahko postanejo le najmočnejši duhovi. Toda ti se lahko tudi izpridijo. Po naravi intelektualno nadarjen človek lahko povzroči veliko škodo, če ni tako vzgojen, da uporabi svoj talent pozitivno in tvorno. "*Corruptio optimi pessima*", "*Najslabše je, če se skvari tisto, kar je najboljše,*" pravi latinski pregovor. Tega se zaveda tudi Platon. Zato bo v idealni državi treba poskrbeti za vzgojo, ki bo nadarjene otroke privedla do pozitivne uporabe njihovih talentov. "*Najplemenitejše duše postanejo najslabše, če so deležne slabe vzgoje.*" (491 E)

Idealna država bo morala imeti vzgojni program, ki bo mlade, še zlasti najbolj nadarjene,

obvaroval moralne izprijenosti. Platon si program predstavlja takole[27]: 3-6 let: vrtec; 6-10 let osnovno šolanje; 10-16/17 let srednja šola (10-13: literatura; 13-16: glasba; na koncu matematika; poleg teh predmetov je na programu telesna vzgoja); 17/18-20 let: za dve do tri leta se prekine intelektualna vzgoja in se posveti telesni vzgoji: to je združeno z vojaško službo. Posebno pozornost se nameni vzgoji značajev. 20 let: v tem času so že dovolj razviti, da najboljši lahko nadaljujejo desetletno visoko šolanje, pri katerem je poseben poudarek na matematičnih znanostih. Matematika je najpomembnejša znanost v platonski akademiji. "*Nihče, ki ni vešč geometrije, naj tukaj ne vstopa,*"[28] je bilo zapisano na vhodu v akademijo. Platon tudi verjame, da se filozofski duh rojeva šele iz poznavanja matematike. "*Geometrija je spoznavanje tega, kar večno obstaja. - Potemtakem vodi dušo k resnici in zbuja filozofsko mišljenje, ki dviga našega, zdaj po nepotrebnem navzgor naravnanega duha.*" Zlasti pomembno bo iskanje enotnosti. 30 let: šele zdaj nastopi trenutek za spoznavanje filozofske metode, dialektike. Ta metoda vodi k preseganju čutnih zaznav in poglabljanju v resnico bivajočega: "*sposobnost približati se resničnemu svetu samo z resnico, brez podpore vida in drugih čutov*" (537 D). Uvajanje v dialektiko se sme omogočiti le "*ljudem trdne in uravnovešene narave*" (539 D) Sledi pet let uvajanja v dialektiko. 35-50 let: potem ko kandidat obvlada dialektično metodo, začne sodelovati v državni upravi. Teh petnajst let je namenjenih predvsem oblikovanju moralnega značaja. Šele ko doseže petdeseto leto starosti, je sposoben zrenja dobrega po sebi (prim. 539 E - 540 A). Platonski filozof je torej rezultat petdesetletne načrtne vzgoje, ki ga oblikuje v potreben intelektualen in moralen lik.

6. Tri prispodobe Platonovega pojmovanja bivanja in spoznavanja

a) Prispodobe namesto racionalnega argumenta

Večkrat smo že omenili, da je Platonovo razumevaje filozofske eksistence neločljivo povezano s pojmovanjem bivanja in mišljenja. Filozofsko bivanje je pravzaprav neki določen način bivanja in spoznavanja. V *Državi* Platon predstavi svoje pojmovanje stvarnosti s tremi prispodobami: o soncu, o daljici in o podzemeljski votlini. Vse tri govorijo o spoznavoslovju in o ontološki zgradbi sveta. Prispodoba o podzemeljski votlini je povezana tudi s pojmovanjem politike in etike.

Platon si sicer prizadeva, da bi postavil filozofijo samo na racionalne temelje. Nosilec racionalnosti je tudi zanj - tako kot za druge grške filozofe - *lógos*. Tako se bojuje proti mitološki govorici, ki jo uporablja pesništvo in ki je - po Platonu - zaradi domišljijske obarvanosti oddaljena od resnične, idealne stvarnosti. Mit je neargumentirana govorica, medtem ko *lógos* išče argumente, sposobne utemeljiti neko misel. Toda prav omenjene tri prispodobe so zasuk nazaj k metaforični in mitološki govorici. Zakaj se Platon vrne k mitu? V navedenih primerih govori tudi o ideji dobrega, ki je vir vsega bivajočega. Zaveda se njene presežnosti, transcendenčnosti. To pa pomeni, da je prav zaradi svoje presežnosti in nepogojenosti v drugačnem razmerju do naše misli, kot so drugi predmeti. Zato jo Platon obravnava drugače kot druge ideje ali druge predmete. Ideja dobrega zahteva drugačen pristop. Zato Platon tu namesto po *lógosu* poseže po mitu. Toda uporabi ga v drugačnem smislu, kot ga uporablja pesništvo. Mit že sam opozarja, da je prispodoba in da torej ne izraža bistva neke stvari. Njegov

[27] Prim. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité: 1. Le monde grec*, Seuil, Paris 1948, str. 122-124.

[28] Joannis Philoponi, *Commentaria in Aristotelem graeca*. Vol. XV (izd. M. Haydruck), Berlin 1897, str. 117, 26; Tzetzes, *Chil.* VIII, 973.

namen je poudariti, da je resničnost, ki jo izraža, globlja in je v tem primeru razumu teže dostopna ali celo nedostopna.

Najprej Platon spregovori o soncu kot prispodobi dobrega (507 A - 509 D), nato pa o daljici kot prispodobi štirih ravni ontoloških predmetov in štirih vrst spoznanja, ki se nanašajo nanje (509 D - 511 E). V začetku sedme knjige naslika predstavo o podzemeljski votlini, ki je skupaj s prispodobo o soncu v vsej filozofiji ena najbolj poznanih in najpomembnejših (514 A - 518 B).

b) Prispodoba o soncu

Od treh prispodob je na prvem mestu. Svetloba ima v grški filozofiji pomembno vlogo (prim. Parmenida in njegovo filozofsko pesnitev *O naravi*). V njej so filozofi videli podobnost z resnico, ki razsvetljuje predmete.

Platon začne odlomek tako, da omeni obstoj mnoštva stvari neke vrste: veliko je npr. lepih stvari (prim. 507 B). V vsakdanjem življenju govorimo: cvetlica je lepa, hiša je lepa ... Veliko je torej stvari, ki so lepe. Toda lepota ni niti hiša niti cvetlica, skratka nobena posamična stvar. Kaj je torej lepota, če ni nobena od posamičnih stvari? To je lepota sama po sebi oziroma ideja lepote, vendar v vsakdanjem svetu ne obstaja, saj je to svet posamičnosti. Isto velja za bistvo posameznih primerkov neke vrste. Nobena od stvari ni bistvo samo (prim. 507 B). Bistva oziroma ideje je treba iskati drugje. V ta namen Platon razdeli stvarnost na dva dela: "*potemtakem obstajata dva svetova: vidni «horatón» in miselni «noetón»*" (509 D). Vidni svet se nam odpira z vidom, Miselni svet pa je za čutila zaprt. Vanj se vstopi drugače. Platon imenuje ta vstop "*drugotna plovba*"[29]. Miselni svet nam ni dan sam po sebi, tako kot je vidni čutilu za vid, ampak se mora človek opreti na miselni napor, tako kot morajo mornarji vzeti v roke vesla, ko pojenja veter, ki je do tedaj gnal ladjo.

Še prej Platon analizira strukturo *videnja*. *Vid* je sposobnost oči, ki so čutilo za vid. Barve, ki jih vidimo, pa niso v očeh. So v zunanjih predmetih. Poleg čutila za vid in vidnih predmetov je potrebna vez oziroma srednik; ta oba konca povezuje v enoto, ki je videnje. Slednje omogoči *svetloba*, katere izvir je *sonce*. Čeprav je sonce pogoj, ki videnje omogoča, je tudi samo vidno, četudi je način videnja sonca drugačen od videnja preostalih predmetov. Takšna je struktura videnja v vidnem svetu.

Analogno s to strukturo opiše Platon tudi strukturo misli. Tudi *mišljenje* nosi v sebi nekakšno dvojnost. Predpostavlja *nosilca mišljenja* in *predmet mišljenja*. Prvi ima "organ", ki mu omogoča mišljenje: to je *duh*. Predmet mišljenja pa so ideje. Beseda "ideja" etimološko izhaja iz besede *ideîn*, videti. Ideja je potemtakem tisto, kar je videno. Vlogo svetlobe v miselnem svetu ima *resnica*. Resnica pa izvira iz *ideje dobrega*.

Med vidnim in miselnim svetom lahko potegnemo naslednjo vzporednico.

MISELNI SVET	RESNICA	IDEJA DOBREGA	PREDMETI SPOZNANJA	NOSILEC SPOZNANJA (IDEJE)	ORGAN SPOZNANJA (DUH)	SPOSOBNOST SPOZNANJA	MIŠLJENJE
VIDNI SVET	SVETLOBA	SONCE	VIDNI PREDMETI (BARVE)	NOSILEC VIDENJA	VIDNI ORGAN (OKO)	SPOSOBNOST VIDENJA	VIDENJE

[29] Prim. *Državnik*, 300 C 2; *Fajdon*, 99 C 9; *Filеb*, 19 C 2.

Tu moramo biti posebno pozorni na idejo dobrega. Vlogo, ki jo ima dobro, določi Platon po podobnosti s soncem. Soncu pripisuje dvojno funkcijo. Najprej omogoča vidljivost snovnega sveta. Poleg tega je sonce vzrok nastanka in ohranjanja vidnega sveta. "*Sonce ne podeljuje vidnim stvarem samo sposobnosti, da jih lahko vidimo, temveč je hkrati tudi vzrok njihovega nastanka, rasti in uspevanja, ne da bi bilo tudi samo nekaj, kar nastane.*" (509 B) Temu sledi opredelitev dobrega. To je ena najpomembnejših in najodmevnejših misli v zgodovini filozofije. "*Prav tako stvarem, ki jih je mogoče spoznati, dobro ne daje samo sposobnosti, da jih spoznamo, temveč so mu le-te dolžne hvalo tudi za svojo eksistenco, za svojo bit, čeprav sámo dobro ni nič eksistentnega, vendar s svojo zvišenostjo in močjo prekaša to, kar obstaja* «tou agathoü epékeina tes ousias pręsbeia kae dynámei hyperéchontos»." (509 B)

Dobro je tu opredeljeno kot presežno glede na miselni svet, se pravi na svet idej. Čeprav je ta svet popoln in idealen, ni izvor samega sebe, ampak je relativen, odvisen od dobrega, po katerem premore bivanje in urejenost. Znamenje njegove omejenosti in relativnosti je mnoštvo idej, iz katerih sestoji. To *mnoštvo oziroma mnogoterost* pa mora povezovati neka višja resničnost v *nekaj enotnega*, saj govorimo o *enem* svetu idej. Prav to sposobnost povezovanja Platon najde *v ideji dobrega*. Razen tega je za ideje značilno tudi, da so popolne, da so torej dobre. Toda nobena od njih ni dobro sámo. Ideja dobrega mora potemtakem biti nad njimi, saj dobivajo po njej svojo popolnost. Prav v tem smislu pa je dobro izvor bivajočega. Brez te najvišje norme, dobrega, bi se tudi miselni svet razblinil v nepopolnost, to pa bi pomenilo njegov propad, saj je nepopolnost oddaljenost od resničnega bivanja.

Sonce je mogoče videti. Tudi obstoj ideje dobrega je mogoče spoznati. Toda to spoznanje ni takšno, kot je spoznanje preostalih miselnih predmetov, saj gre za spoznanje tistega, kar spoznanje sploh omogoča; tu spoznava svoje lastne pogoje - tisto, kar je pred spoznanjem. Zato je zrenje dobrega nemogoče razumsko artikulirati. Kot imata v vidnem svetu svetloba in vid nekaj skupnega s soncem, toda sama nista sonce, tako imata tudi v miselnem svetu resnica in védenje nekaj skupnega z dobrim, čeprav nista dobro samo. "*Dobro zasluži po svojem bistvu večjo ceno kot resnica in védenje*," poudarja Platon (509 A). Glede na védenje je dobro nekakšna konstitutivna norma, ki védenje vzpostavlja in ga usmerja. Je obzorje, v smeri katerega se mora védenje razvijati in iskati, da bi prišli do globlje in bolj konsistentne resnice. Prav zato je dobro nemogoče tematizirati, "zapopasti". Zaradi tega Sokrat v dialogu noče spregovoriti; o njem spregovori šele na sogovornikovo prošnjo in zahteve (prim. 509 C).

c) Prispodoba o daljici

V nadaljevanju poskuša biti Platon še natančnejši. Zdaj ga zanima, katere so plasti bivajočega in katere so stopnje spoznanja. Svojo misel ponazori s prispodobo daljice. Slednjo najprej razdelimo na dva dela. En del ponazarja vidni svet, drugi miselnega.

Razdelimo na dvoje tudi vidni svet. Že ta sestoji iz dveh vrst predmetov. Najprej iz takih, ki v resnici obstajajo (živalski in rastlinski svet ter proizvodi človekovega dela). Ti pa so izvor senc in zrcalnih podob, ki jih v različnih okoliščinah povzročajo okoli sebe.

Na dvoje moramo razdeliti tudi drugi del daljice, ki predstavlja miselni svet.

Prvi del daljice, ki predstavlja miselni svet, ponazarja diskurzivno mišljenje, ki temelji na predpostavkah oziroma premisah, iz katerih je mogoče tvoriti sklepe. Do sklepov pride mišljenje, ko si o predmetih vidnega sveta zastavlja vprašanja. Sledijo miselni postopki, ki vodijo k sklepom. To mišljenje je še vedno pogojeno in določeno s predmeti vidnega sveta, ki si jih izbere za izhodišče. Znanost, ki

izvede prehod od vidnih predmetov k sklepom idealne narave, je matematika. Zunanji snovni svet, ki ga dojemamo s čutili, v mnogih primerih kaže neurejenost in pomešanost. Namen matematike je poenotiti našo čutno predstavo o snovnem svetu ter priti na miselni ravni do neprotislovne in enotne podobe snovnega sveta. Matematika si pomaga z geometrijskimi liki, ki so podobni likom vidnih predmetov. Toda prav ti geometrijski liki so izhodišče, ki misli omogoči, da zapusti čutni svet in se preseli v duhovnega. Matematika, zlasti geometrija, je potemtakem tista znanstvena disciplina, po kateri se duh preseli od čutnega v miselni svet.

Drugi del daljice, ki predstavlja miselni svet, ponazarja miselni postopek, ki vodi od pogojenih sklepov k nepogojenemu počelu «arché anypótheton». Postopek se imenuje dialektika. Za izhodišče vzame ideje ali sklepe, do katerih se je dokopala že matematika. Namen dialektike pa ni le spoznanje tiste harmonije, ki naj bi ji bil podvržen čutni svet in je predmet matematike, ampak *spoznanje najvišjega in nepogojenega počela, ki je dobro*. Ko spozna dobro, ki je bistvo in pogoj vsake ideje, se spet vrne med preostale ideje. Dialektika se dviga od idej k dobremu in od dobrega k idejam. V postopku si ne pomaga s čutnim izkustvom (prim. 511 B).

Misel, ki služi matematiki, imenuje Platon *razum* «diánoia», misel, na katero se opira dialektika, pa *um* «nous». Spoznanje, po katerem v čutnem svetu spoznavamo čutne predmete, ima vrednost *verovanja* «pístis»; spoznanje, po katerem gledamo sence in zrcalne podobe resničnih predmetov, pa *domnevanja* «eikasía».

Kako naj razumemo prispodobo o daljici? Lahko kot podobnost med delom, ki ponazarja vidni, in delom, ki ponazarja miselni svet. Najprej gre za ontološko podobnost. Na delu, ki predstavlja čutni svet, Platon govori *o izvirnih snovnih predmetih* in *njihovih slikah*. Na delu, ki predstavlja miselni svet, obstaja podobno razmerje med *idejami* in *matematičnimi bitnostmi*. Verjetno slednje ne predstavljajo posebnih bitnosti, ampak zgolj razmerja med idejami. Vendar kaj naj bi v tem odlomku pomenile matematične bitnosti, med poznavalci *Države* ni dokončnega odgovora.

Druga je podobnost na ravni spoznavanja. Najprej je treba poudariti, da spoznavanje v vidnem svetu ni pravo spoznanje. Zanaša se le na čutila, ta pa ne morejo posredovati predmeta v njegovem bistvu. Kakršnokoli čutno zaznavanje vidnih predmetov zato ostane na ravni verovanja. Še nižja je stopnja spoznanja pri gledanju senc in zrcalnih podob. Platon jo imenuje domnevanje. Razum, na katerem temelji matematika, ima že višjo stopnjo spoznanja, čeprav tudi on izhaja iz čutnih predmetov, toda njegove ugotovitve izključujejo vsa nasprotja čutnih zaznav in so miselne. Razum je "*med mnenjem in pravim spoznanjem*" (511 D). Razumsko, matematično spoznanje zato še ne predstavlja pravega razumevanja idej, saj se jim približuje tako, da do matematičnih bitnosti pride z abstrakcijo iz čutnega sveta. Njegovo spoznavanje idej je že miselno, še vedno pa ni sposobno, da bi dojelo notranje bistvo idej, ampak ideje spoznava le na podlagi razmerij, ki obstajajo med njimi. Korak k zrenju notranjega bistva idej stori šele um. Šele neposredno zrenje idej je tudi pravo spoznanje oziroma razumevanje idej.

Prispodoba o daljici želi torej predstaviti lestvico človekovih spoznavnih zmožnosti, od čutnih do duhovnih. Stopnjo čistega razumevanja lahko pripišemo le umu.

d) Prispodoba o podzemeljski votlini

Ta prispodoba dopolnjuje predhodni dve. Pomembnejši elementi prispodobe so: votlina, ki se odpira v smeri svetlobe; jetniki, ki sedijo prikovani na dnu votline; ogenj, ki gori visoko za njimi; med ognjem in ljudmi vodi

pot, vzdolž katere je nizek zid; za zidom nosijo ljudje razne stvari (kipe ljudi, živali, druge izdelke), tako da segajo prek njega; zunanji svet; različna bitja v zunanjem svetu; sonce.

Ljudje na dnu votline so podoba vsakdanjega človeka. Na steni nasproti sebe gledajo sence, ki nastajajo zaradi svetlobe ognja. To so sence njih samih in predmetov, ki štrlijo izza zidu. Prepričani so, da so sence resnična bitja, saj drugih ne poznajo. Ker stena odbija glasove, so še bolj prepričani, da so sence resnična bitja. Če bi nekoga osvobodili spon in ga usmerili proti svetlobi, bi mu ta prizadejala muke in bi se takoj obrnil nazaj v votlino, misleč, da so resnični le predmeti v njej. Če pa bi ga nekdo odpeljal iz votline, bi mu svetloba zaslepila oči, da ne bi ničesar videl. Da bi začel razpoznavati resnične predmete okoli sebe, bi se mu morale oči najprej privaditi na dnevno svetlobo. V začetku bi najlaže razpoznaval sence, nato zrcalne podobe v vodi, šele nato predmete same. Nebo pa bi laže opazoval ponoči. Nazadnje bi lahko gledal sonce samo. Spoznal bi, da daje življenje in bivanje. Spoznal bi tudi, da je resničen ta svet in ne oni v votlini, ki ga je imel prej za edino resničnega. Ob spoznanju razlike med svetovoma bi ga navdala sreča, saj bi se zavedel, da je rešen. Da bi ostal v tem svetu, bi bil pripravljen vse pretrpeti. Ko pa bi se poln spoznanja vrnil v votlino in razkrival drugim jetnikom resnico o sencah, ki jih gledajo, bi se mu smejali in ga prepričevali, da se je vrnil s pokvarjenimi očmi. Ko bi jih hotel izpeljati iz votline, bi ga ubili.

Prejšnji dve prispodobi sta se nanašali le na spoznavoslovno in ontološko področje. Ta pa razen na ti dve področji poseže še na druga: politično, psihološko, etično in religiozno. Je najbolj celovita prispodoba Platonove filozofije, ki opisuje možnost in nemožnost vzpostavitve pravične države; možnost, da se duša osvobodi izpod "*svinčenih uteži, ki jo vlečejo k tlom*" (518 A - B), se scela obrne proti dobremu in sprejme norme iz popolnega in božanskega sveta idej. Vzpon iz votline ne pomeni le politične osvoboditve, ampak tudi eksistencialno osamosvojitev in odrešenje. Antična filozofija želi biti tudi soterologija, t. j. nauk o odrešenju, in terapija duha.

Votlina je prispodoba vidnega sveta. Ogenj v njej predstavlja sonce. Zunanji svet pa predstavlja nevidni miselni svet in sonce na nebu idejo dobrega, ki je nad drugimi idejami.

Težko pa je reči, kaj predstavljajo sence v votlini. Če bi rekli, da ustrezajo prvemu razdelku na daljici, ljudje in figure, ki se gibljejo za steno ob poti na pobočju votline, pa resničnim bitjem, bi zašli v težavo. S tem bi trdili, da vsakdanji človek ne gleda predmetov, ampak njihove sence, ki se gibljejo po zemlji. To pa ni res. Verjetno bi ne bilo prav, če bi poskušali popolnoma uskladiti prispodobo o daljici s prispodobo o votlini. Prispodoba o daljici in soncu je bolj statična, tista o votlini bolj dinamična in celostna. Smiselnejše bi bilo, če bi življenje jetnikov v votlini, ki se ravnajo le po sencah, razumeli kot konformizem.[30] Ne ravnajo po resničnih vrednotah, ampak se pustijo zlorabljati (manipulirati). Živijo od tistega, kar jim je neposredno dano; ne pokažejo pravega zanimanja za resnico, prave kritičnosti; ne zdi se jim vredno obrniti in preveriti, od kod prihajajo sence in kaj je njihov pravi izvor. Tema je torej podobna svetopisemski, ki govori o polnih egiptovskih loncih mesa. Bolj ko iti naproti resnici in svobodi, si izraelsko ljudstvo želi mirnega in udobnega življenja (polni lonci mesa!) v egiptovskem suženjstvu. Človeku je več do mirnega življenja in materialnega udobja kot do resnice in svobode. Vzpon iz votline pa predstavlja vzpon iz teme k svetlobi, od laži k resnici, iz suženjstva k svobodi. Je

[30] J. Annas, *Introduction à la République de Platon*, n. d., str. 324-325.

eksodus. V tem so si edine vse tri prispodobe. Vse tri govorijo o stopnjevanju in rasti osebnega spoznanja in razsvetljenja. Zato smemo reči, da je namen prispodobe o votlini prebuditi ljudi iz konformističnega spanca in jih navdušiti, da bi zavzeli kritično držo do življenjskega okolja.

Toda zakaj se dogaja, da si nekateri želijo povzpeti iz votline? Platon ne navede posebnega razloga. Omenja le, da se duša filozofsko usmerjenega človeka ne more sprijazniti z malodušnostjo in hoče spoznati resnico (prim. 485 B - 486 A). Tudi ne navaja kakšnega povoda, ki bi bil moralnega značaja. Pravi pa, da se duša začne vzpenjati s študijem različnih matematičnih panog (aritmetika, geometrija, stereometrija, astronomija, glasba oziroma harmonija), torej čisto abstraktnih znanosti. Takšno je bilo tudi mnenje pitagorejcev, pri katerih se je Platon navdihoval.

Izhod iz votline je potemtakem mogoč prek matematičnih znanosti, ki so tudi same duhovne. Matematiko bi zato lahko postavili na prehod iz votline v zunanji svet, obsijan s soncem. Toda ko pride filozof iz votline, si ne bo upal gledati resničnih bitij, ampak se bo raje skrival v senci dreves ter opazoval sence in zrcalne podobe v vodi. Temu je podobna matematika, ki se ne ozre na ideje same po sebi, ampak rajši preučuje razmerja in harmonijo med idejami. Šele ko se bo filozofovo oko privadilo na svetlobo, na resnico, si bo drznil pogledati predmete same, t. j. ideje same, in se končno ozreti tudi na sonce oziroma idejo dobrega.

Vzpon je zaznamovan še z eno značilnostjo, ki smo jo že omenili. Ta pot navzgor je brezosebna, zgolj teoretična. Ni dovolj, da bi bil v človeku nosilec zrenja (teoretične drže) le razum. Zrenje resnice mora dobiti podporo v drži celotne duše; vsa duša mora slediti isti smeri kot razum.

Začetek spoznavanja resnice je zrenje matematičnih bitnosti in idej, ki so univerzalne. Ko spozna eno idejo, ve, kaj je značilno za vse posameznike, ki jih ta ideja 'pokriva'. Za teoretično znanje je značilna univerzalnost, ki zaznamuje teoretične znanosti.

Drugače je s pravičnostjo. Ta narekuje človeku, kako naj kot posameznik ravna v neki situaciji. In prav pravičnost izvaja Platon iz univerzalnih teoretičnih spoznanj.[31] Zato dopušča tudi nekaj uniformizma in totalitarizma pri vladanju države. Vladar filozof npr. lahko laže prebivalcem (prim. 389 B-D), če je to v njihovo dobro; svoje mišljenje, ki je resnično, lahko prebivalcem vsili. Takšno ravnanje je nedemokratično, totalitaristično in nekako tehnokratsko.

Platon izhaja iz prepričanja, da resnica in iz nje izvirajoča pravičnost uvajata v dušo harmonijo in da je to stanje, ki je samo po sebi vredno, da ga imamo. Prepričan je torej, da je racionalizacija življenja ideal, ki ga je treba posredovati in po potrebi vsiliti vsem prebivalcem. Tu privede Platon v nasprotje dve vrsti umnosti: teoretično in praktično. Prva prevlada nad drugo in jo povzame. K temu ga vodi tudi njegov spoznavoslovni vzorec (paradigma). Posamezniki in posamične življenjske situacije ter trenutki, v katerih naj bi se izrazilo prav praktično spoznanje, zanj nimajo nobene vrednosti. Vedenje o posamičnih predmetih je le mnenje, ki nima nikakršne spoznanjske vrednosti. Edino pravo spoznanje je spoznanje idej - te so univerzalna bistva, katerih odslikave so posamična bitja v vidnem svetu.

Zato je najvišje spoznanje, ki ga ima lahko človek o svetu, brezosebno. Ideje so namreč brezosebne. Takšna pa je tudi najvišja ideja, ideja dobrega. Zanjo je značilna univerzalnost. Torej dobro ni dobro samo zame, ampak za vse. To spoznanje je za Platona tudi

31 Temu bo kasneje oporekal Aristotel v VI. knjigi *Nikomahove etike*, v kateri bo razlikoval med teoretičnim in praktičnim vedenjem.

najvišja vrsta vednosti in umnosti. Iz nje izvaja praktično védenje. Zavrača misel, da naj bi obstajali dve vrsti védenja: teoretično in praktično. Najvišje je zanj zrenje, iz njega pa je mogoče izvajati tudi spoznanje o ravnanju. Razum je zanj zgolj eden in nedeljiv. Zato je tudi drža filozofa brezosebna; brezosebna je njegova sreča, ki jo doseže. Deluje kot del znotraj neke celote in to sprejema za svojo osebno držo. Tudi njegovo pojmovanje pravičnosti je totalitaristično.

e) Nekaj pomislekov

Ob tem smemo Platonu upravičeno očitati, kar mu je očital že Aristotel, in sicer da ni upošteval svojevrstne narave človeške eksistence, ki jo je nemogoče omejiti na univerzalne ideje. Vprašamo se lahko tudi, ali znanstveni (matematični!) študij resnično vodi k notranji duševni harmoniji? Ali so znanstveniki praviloma harmonične osebe in drugi te harmonije ne morejo doseči po kakšni drugi, ne znanstveni poti? Ali dostojanstvo človekove osebe in zaupanje v človeka, na čemer temelji tudi demokracija, dovoljujeta totalitaristično pojmovanje pravičnosti? Ali pomeni vedeti oziroma biti moder tudi že biti pravičen? Ali s takšnim pojmovanjem pravičnosti Platon ne zapade v etični intelektualizem, ki ga je zagovarjal njegov učitelj Sokrat in ki ga je Platon načelno zavrnil?

7. Spoznavoslovje

a) Domnevanje in spoznanje

Platon razlikuje med filozofi in filodoksi, t. j. prijatelji domnevanja (prim. 480 A). Razlikujejo se po stopnji in načinu spoznavanja. Pravzaprav za filodokse niti ne moremo reči, da spoznavajo, saj domnevanje ni spoznavanje, medtem ko je za filozofe značilno pravo spoznavanje. Filodoksa primerja s človekom, ki sanja: "*sanje nam veljajo za stanje, v katerem nimamo - speči ali budni - podob stvari za podobe, temveč za stvari same*" (476 C). Podoben je radogledežu ali prijatelju umetnosti. Zanima ga le, kako se stvar kaže, in ne, kakšna je v resnici. Filozof pa je tisti, ki želi stvar spoznati prav v njenem bistvu. "*Znanje se nanaša na to, kar je. Njegov namen je, da spozna bistvo tega, kar je. Domnevanje pa je za to, da ustvarja mnenja.*" (478 A) Poleg domnevanja in spoznanja govori Platon še o nespoznanju. Kdaj smemo govoriti o nespoznanju? Takrat, ko se naše spoznavne zmožnosti nanašajo na nič, zaradi česar ne pridejo do nobenega rezultata. Nič je nespoznaten in zato o njem ni mogoče imeti nobenega spoznanja (prim. 478 C). Ta misel razkriva, da Platon neločljivo povezuje spoznanje s tem, kar biva, in nespoznanje s tem, kar ne biva. Glede na to razlikovanje umesti tudi vlogo domnevanja. "*Predmet domnevanja ni ne to, kar je, niti to, kar ni. /.../ Domnevanje je manj jasno kot spoznanje, a jasnejše kot nespoznanje. /.../ Nanaša se na predmete, ki hkrati so in niso. /.../ Domnevanje je vmesni člen.*" (478 C-D)

Spoznanje je torej odvisno od bivanjske polnosti oz. vrednosti predmeta, na katerega se nanaša. Domnevanje se nanaša na predmete, za katere lahko rečemo, da so med bivanjem in ne-bivanjem. To npr. velja za nekatere posamezne predmete. Za nekatere lahko rečemo, da so z nekega stališča lepi, z drugega ne. "*Mnoge posamične stvari, ki jih ima množica za lepe itn., so nekje med tem, česar ni, in tem, kar resnično obstaja.*" (479 D) Naše izjave o njih, da so lepe, torej niso povsem nujno veljavne; vsebujejo neko nedokončanost in nejasnost. Morali bi pravzaprav reči, da so in niso lepe. To pa ni pravo spoznanje.

Pravo spoznanje nastopi šele, ko spoznamo predmete same po sebi, njihovo bistvo. Tu začne Platon govoriti o idejah, o stvareh ali bistvih samih po sebi. Ljudje, katerih oči se ustavijo na zunanjosti, t. j. na pojavnosti posamičnih stvari, idej ne zaznajo. "*Ljudje torej, ki*

opazujejo posamične lepe stvari, lepote same pa ne vidijo in vodniku, ki jih hoče popeljati tja, ne morejo slediti, ljudje, ki gledajo posamična pravična dejanja, pravičnosti same pa ne vidijo itd., - vsi ti imajo, pravimo, o vsem tem samo mnenje; spoznanja o stvareh, katerim velja njihovo mnenje, pa nimajo." (479 E) Drugače je z onimi, katerih pogled seže onkraj posamičnih stvari, k njihovim lastnostim, takšnim, kakršne so same po sebi. Ti niso več podobni ljudem, ki jih vodijo sanje, ampak budnim. "*Ali je buden ali sanja tisti človek, ki veruje v lepoto samo po sebi in jo lahko kakor tudi stvari, ki so pri njej soudeležene, gleda, ne da bi imel stvari za lepoto ali lepoto izenačeval s stvarmi? - Seveda je buden.*" (476 D) Ločevati moramo potemtakem med lastnostmi, kakršne najdemo na posamičnih bitjih, in bivanjem teh lastnosti samih po sebi.

O neki posamični stvari lahko rečemo, da je lepa. Lahko se motimo, toda predpostavimo, da je resnično lepa. Toda gre še za domnevanje, saj nismo povsem prepričani, ali je to res. Takšno domnevanje, ki je resnično, se lahko razvije v pravo, zanesljivo spoznanje. Dosegli ga bomo takrat, ko bomo predmet resnično *razumeli*. Ko nekaj razumemo, vemo, da to tudi *je takó* in ne drugače. Razumevanje torej izključuje zmoto ali nevednost, ki sta možni v domnevanju. Šele ko neki predmet resnično razumemo, lahko tudi razložimo, zakaj je naša sodba resnična. To nam dovoljuje podati definicijo nekega predmeta, npr.: "*Miza je pohištvo.*"[32] Spoznanje je utemeljeno na nekakšni neposredni izkušnji oziroma uvidu, ki si ga o predmetu pridobi.

Videli smo že, da je spoznanje odvisno od ontološke stopnje predmeta, na katerega se nanaša. Zato je resnično spoznanje možno le takrat, ko se nanaša na predmet, ki resnično in v polnosti biva, torej le, ko spoznanje "*gleda večno nespremenljive pojme same po sebi*" (479 E). To so *ideje: večno nespremenljive bitnosti same po sebi*. Za absolutno lepoto ali za lepoto samo po sebi ne moremo reči: lepota je lepa in ni lepa. Rečemo lahko le: lepota je lepa. To spoznanje oziroma ta stavek je absolutno nujen in izključuje vsakršno možnost zmote. Lepota sama po sebi je večno istovetna sama s seboj; se ne spreminja kot kakšna stvar, ki je lahko zdaj lepa, nato pa grda. Na isti način lahko oblikujemo še druge ideje: velikost sama po sebi, majhnost sama po sebi, starost sama po sebi, dobrota sama po sebi itd.

Za vse ideje je značilno, da jih označuje neka popolnost in absolutnost. Zato so pravzaprav negativne in privativne (= pojmi umanjkanja) ideje oz. pojmi nemogoči: npr. ideje hudobije, zla, sovraštva itd. Ti pojmi izražajo odsotnost popolnosti in dobrega, zaradi česar verjetno tudi njihovih idej ni, čeprav Platon v tem pogledu ni povsem jasen.

Pojem "lepo", ki ga pridevamo nekemu predmetu, npr. "cvetlici", imenujemo predikat. V stavku "cvetlica je lepa" je pojem "lep" uporabljen predikativno, kot povedek, saj nekaj pove o nekem predmetu. Kakšno je razmerje med idejo (lepota sama po sebi) in predikatom ("lep", ki nastopa v stavku "cvetlica je lepa")? V predikativni rabi je pojem "lep" relativen, saj je cvetlica lahko lepa, dokler cvete, ko pa oveni, ni več lepa. Značilnost predikata v danem primeru je, da je relativno veljaven, se pravi relativen glede na neko situacijo in je veljaven le v nekem času in okoliščinah. Veljavnost idej samih po sebi, ki niso predikativno rabljene, pa je absolutna, neodvisna od časa in okoliščin. Toda nekaj je pomembno! Namreč to, da so stvari lahko lepe le v moči lepote same po sebi, v moči absolutne lepote. Platon pravi, da so te lepote deležne «méthexis». Za njegovo teorijo o

[32] *Teajtet* (201 C) pravi, da spoznanje spremlja možnost opredelitve ali argumentacije «lógos». *Menon* (98 A) pa pravi, da spoznanje sloni na vzročni argumentaciji «aitías logismós».

idejah je pomemben pojem "deleženja" (lat. *participatio*).

Idejo potemtakem lahko opredelimo kot absolutno podporo predikata, kot absolutno obzorje ali kot absolutno normo predikata, ki jo omogoča povezava, imenovana "deleženje". Ko neki predmet ne deleži več na neki ideji (= je ni deležen) in ne 'odgovarja' več tej absolutni idealni normi, se spremeni, saj izgubi povezavo z idejo: ko cvetlica ni več lepa in ne ustreza več merilom lepote, moramo reči, da ni lepa. Za čutni svet je torej značilno stalno spreminjanje in umanjkljivost (= neabsolutnost).

Posamična, konkretna bitja niso absolutna, ampak se spreminjajo in so vezana na prostor, čas in druge okoliščine. V nekem smislu "so in niso". Zato o nobenem ne moremo s popolno gotovostjo reči, da "je lep sam po sebi, absolutno", da "je «absolutno» velik", "je «absolutno» moder" itd. Takšni so predmeti, na katere se nanaša domnevanje. To so predmeti vidnega sveta. Ideje, ki so idealne - na prostor, čas in druge okoliščine nevezane bitnosti - pa so absolutne. Zato lahko o njih s popolno gotovostjo rečemo: "lepota je lepa", "modrost je modra", "velikost je velika" itd. Platon jih uvršča v idejni svet. O predmetih vidnega sveta lahko izrekamo le domnevne sodbe "*zdi se*, da je neki predmet lep". O idealnih miselnih predmetih pa moramo reči "lepota *je* lepa". To pomeni, da predmeti čutnega sveta pod različnimi vidiki ali v različnem časovnem razdobju lahko pridejo v nasprotje s samim seboj. Ideja pa je absolutno istovetna s svojim predikatom in zato izključuje vsako možnost protislovja sama s seboj. Ideje so "*večno nespremenljive*".

Nekoliko podrobnejše in tudi za strokovnjake zahtevnejše vprašanje pa je, kakšno mesto imajo v idejnem svetu - če ga sploh imajo - individualna bitja, npr. posamezni ljudje (Sokrat, Aristotel, Ivan Cankar itd.). Vzemimo sodbo: Sokrat je človek. Ali je to zgolj domneva ali spoznanje? Če bi šlo za domnevo, bi Sokrat z nekega stališča ne smel biti človek. Morala bi biti možna izjava: Sokrat je človek in ni človek. To izjavo pa si težko predstavljamo. Iz tega bi morali sklepati, da ne gre za domnevanje, temveč za pravo spoznanje. Ali pa naj to nasprotno pomeni, da obstajajo ideje posameznih ljudi in da je človek Sokrat v svojem bistvu večno nespremenljiv? O tem nam Platon ne spregovori.

b) Matematika in dialektika

Predmet domnevanja je videz, zato domnevanje nikakor ni védenje o tem, kar neki predmet v resnici je, ampak ostane pri videzu, ki je posledica različnih okoliščin, v katerih predmet je. Za čutni svet je značilno prav mnoštvo videzov, ki jih neki predmet ustvari. To pa spravlja duha v zadrego. "*Duša je v takih primerih nujo v dvomu, kaj zaznava občuti kot trdo, ko isto stvar označuje tudi za mehko. Prav tako je v zadregi «aporía», ali je neki predmet težak ali lahek, če zaznava občuti težkega hkrati kot lahkega in lahkega kot težkega.*" (524 A) Čutne zaznave so potemtakem izvor nejasnosti in zadreg. Zadrega pa spodbuja duha h globljemu, razumskemu iskanju resnice. Tako za Sokrata kot za Platona je zadrega (aporija) začetek znanosti.[33]

Duh premaguje zadrege, v katere ga zavaja čutni svet, najprej tako, da se posveča matematičnim znanostim. Le-te so "*sredi med golim mnenjem in pravim spoznanjem*" (511 D). Matematične znanosti si pomagajo z liki, ki jih pridobijo iz čutnega sveta. Toda takšni liki so matematiki le v pomoč. Njena prava narava, metoda in rešitve ne izhajajo iz čutnega, izkustvenega sveta. Njena metoda je idealizirajoča, formalizirajoča in tako apriorna; rešitve matematičnih znanosti so apriorne,

[33] Prim. *Menon* 80 A in *Teajtet* 151 A.

neodvisne od izkustva, in so utemeljene z idealnim in ne čutnim. Čutno spoznanje je zgolj spodbuda k matematičnemu mišljenju. Značilnost matematičnih spoznanj je, da so hipotetična oziroma pogojena. Matematika namreč ne posreduje neposrednega in celostnega spoznanja o idejah. Do tega pripelje šele dialektika. Zato je matematično spoznanje odvisno od dialektike, je zgolj predznanost dialektike. Hipotetična narava matematike je potemtakem v tem, da ima hevristično vlogo, t. j. vlogo odkrivanja aporij in tudi že delnega reševanja aporij, toda njeno spoznanje še ni celostno. Taka so šele spoznanja dialektike.

Matematične znanosti pripravljajo duha na prehod iz čutnega v miselni svet. Glede na dialektiko jih imenujemo propedeutične znanosti. Duh ne preide takoj k dialektičnemu spoznanju, ki je "*najtežje poglavje vzgoje*" (498 A). Dialektika je namreč "*nekakšen sklepni kamen za vse druge znanosti, od katerih ji ne more biti nobena nadrejena. V njej so vse znanosti dosegle svoj končni cilj.*" (534 D) Je pravo in popolno filozofsko védenje.

Kakšno je razmerje med matematiko in dialektiko? Pomagajmo si s prispodobo o daljici. Na daljici so matematične znanosti uvrščene na prehod iz vidnega v miselni svet. Miselni svet pa Platon spet razdeli na dva dela. Nižji, ki zajema matematične bitnosti, je v razmerju do višjega dela, ki je področje idej, kot odslikava v razmerju do izvirnika. Matematične bitnosti potemtakem kljub svoji idealni naravi še niso izvirne bitnosti; tudi same so odslikave, in sicer prva stopnja odslikav idejnega sveta. Zato matematika ne spoznava popolno in celostno, saj tudi njen predmet - matematične bitnosti - ni popoln in izvoren, ampak le odslikava idealnih, absolutnih, popolnih idej. Matematika zre ideje le posredno, prek razmerij, tako kot če v vidnem svetu ne gledamo pravih predmetov, ampak le njihove sence ali zrcalne podobe. V razmerju do dialektike so matematična spoznanja kakor sanjske podobe v razmerju do budnega stanja.

Višje od matematičnih znanosti je torej dialektika. Spoznanje matematičnih znanosti je še posredno. Platon ga imenuje razum «diánoia». Spoznanje dialektike pa je neposredno in se imenuje um «nous». Um ne izhaja več iz vidnega sveta, tako kot matematika, ampak iz matematičnih hipotez (podmen ali predpostavk)." *Znanosti, ki so - kakor geometrija in druge njej sorodne - naravnane v resnični svet, samo sanjajo o njem in ga v budnem stanju ne morejo videti, ker se neomajno držijo podmen, ki jih ne morejo dialektično utemeljiti. Če ne poznamo začetka neke stvari in če sta njen konec in sredina spletena iz nečesa, česar tudi ne poznamo, kako naj potem iz takšnega enovitega neznanja nastane znanost? - Nemogoče! - Samo dialektična metoda odstranjuje podmene /.../ ter skuša prodreti do samega začetka, v želji da ga spozna. Polagoma vleče oko duše iz blata barbarstva, v katerem je pokopano, in ga vodi navzgor, pri čemer ji pomagajo in jo podpirajo pravkar omenjene znanosti.*" (533 B-D)

Predmeti dialektike so torej miselne, razumske bitnosti, ki so rezultat matematičnega spoznanja. Od njih vodi pot dialektike 'navzgor', k tistemu, kar je vsem razumskim bitnostim skupno. Najprej hipoteza pripelje do celostnih pojmov, definicij oziroma idej. Od idej pa vodi naprej k tistemu počelu, ki je vsem skupno, to je ideja dobrega. Zakaj? Vsaka ideja je idealna, je popolna, skladna sama s seboj. To pomeni pri Platonu pojem dobrega. Čista enost! V vsaki ideji je torej že navzoča nekakšna čista enost, ki je v popolnem skladju in enosti ideje same s seboj. Problem dobrega kot enega Platon razišče v dialogu *Parmenid*. Nato pa se dialektika od dobrega, t. j. od čistega enega, ponovno vrača na področje mnogoterih idej. S tem dialektičnim vzponom in spustom postanejo ideje umljive. Dialektika ideje razjasni in jih

doume v njihovi polnosti, enosti in dobrosti. Ta dialektični potek je *aprioren*. Dialektični miselni proces poteka samo na področju idejnega, kar dialektiki omogoči, da prodre v bistvo idej samih in uvidi ideje same po sebi.

Platon uporablja za razlago spoznavanja *metaforo gledanja*, s čimer želi poudariti neposrednost spoznanja. Z dialektiko pride duh do neposrednega uzrtja idej. Pravo spoznanje zato po Platonu nikakor ni učenje na pamet ali zbiranje empiričnega gradiva, ampak vrnitev duha k izvornim bitnostim, k najbolj izvirnemu "je", ki ga tudi neposredno uzre.

Ena od značilnosti dialektike je tudi t. i. *sýnopsis* «gr. pregled, gledati neko celoto predmetov hkrati». Duh se povzdigne nad posamezne ideje in jih v umnem pogledu zajame v eno. "*Smisel za dialektiko ima namreč samo tisti, ki ima pregled nad posameznostmi in zna le-te zajeti v celoto.*" (537 C) Namen dialektičnega miselnega postopka je, da ustvari nekakšno panoramo idejnega sveta.

Za dialektiko smemo torej reči, da je *postopek definiranja nekega pojma*. Ko gre od enega pojma k drugemu, dokler ne povzame vseh v neko celoto, razišče in določi *vrstno razliko med pojmi* «differentia specifica». Določi torej, po čem so si pojmi znotraj neke vrste različni. Kar lahko stori le tako, da se dvigne nad vrstne pojme in si s tem vzponom pridobi možnost pregleda nad njimi. Dialektika se dvigne do *najbližjega rodnega pojma* «genus proximum». Čeprav v Platonovem času logika kot panoga še ni obstajala, dialektični postopek že kaže osnovne obrise logične definicije pojma. Poleg tega da se vsak pojem razlikuje od drugih vrstnih pojmov, vsak skriva v sebi še neki višji pojem, ki je skupna značilnost vseh vrstnih pojmov. Vsem idejam je namreč skupna ena značilnost: so popolne, so dobre, so eno. Najvišji pojem in tako najvišja kategorija je za Platona ideja dobrega, ki je tudi ideja enega.

Možen pa je še en vidik. Za moderne znanosti je značilno, da iščejo *temeljne znanstvene resnice* oziroma temeljne znanstvene trditve ali aksiome, iz katerih je možno izpeljati vse druge znanstvene trditve. Platon želi verjetno pokazati, da je temelja resnica stvarstva v trditvi "počelo je ideja dobrega". Iz te resnice naj bi bilo mogoče izpeljati svet idej, ki je večen in popoln.

Takšna razlaga ni povsem napačna, saj je *deduktiven aksiomatski sistem* značilen za matematiko. Tudi v antiki se je matematika že zavedala teh svojih temeljnih lastnosti. Zavedala se je svoje neizkustvenosti in idealnosti. Vedela je tudi, da njeni postopki temeljijo na dedukciji. Kot vemo, je bil Platon nad matematiko navdušen. Zato ni izključeno, da deduktivnega spoznavoslovnega modela, značilnega za matematiko, ni prenesel tudi v filozofsko, dialektično mišljenje. V tem smislu bi za vso stvarnost veljala hierarhična zgradba, kot je značilna za matematiko.

Kaj je potemtakem najbolj značilno za dialektiko? Spoznanje preostalih znanosti, ki se nanašajo na posamezna področja stvarnosti, je omejeno, necelostno in posredno. Dialektika pa poda celostno razumevanje svojega predmeta; naredi ga umnega, ne le delno, ampak celostno. Pojasni njegovo bistvo, izvor in smisel. Je uvid v popolno bitnost, ki je ideja.

Dialektika zato nikakor ne more biti vsota vseh drugih znanosti in znanja. Bolj kot vsebina jo zanima spoznanje samo. Zanimajo jo pogoji celostnega spoznanja. Filozof oziroma dialektik gleda navzgor, k praviru umne svetlobe. Se pravi, gleda v smer, od koder prihaja svetloba, resnica; zanima ga, kaj je bistvo neposrednega, umnega zrenja. Tako spozna, da je to zrenje popolnosti, dobrega; da je zrenje norme vseh norm oziroma norme, po kateri so druge idealne bitnosti lahko norme. Šele ko to spozna in postane odprt za resnico samo, šele ko se preda 'duhu normativnega' in ugleda pravir 'svetlobe' (= resnice), šele

takrat se filozof sme vrniti v idejni svet k vsebini, po kateri se ena ideja loči od druge. Dialektika tako drugim znanostim polaga trdne in močne temelje ter jih rešuje naključja in neprozornosti. Po dialektiki so prepoznavni spoznavni temelji vseh nižjih, področnih znanosti.

Za dialektiko pa je pomembno tudi, da je osebna drža. Dialektika ni učenje na pamet, ampak odpiranje celostne eksistence za zrenje ideje dobrega. Um, po katerem edino lahko zremo ideje in dobro, je v duši vsakega človeka. Zato je treba na gledanje pripraviti vso dušo; vsa se mora umiriti in postati harmonija, da bi dialektika dosegla svoj namen.

Dialektika tudi ni nekakšen iracionalen uvid ali intuicija. Vezana je na govor, na diskurz; je razstavljanje in sestavljanje pojmov. To pomeni, da lahko jezik, govor ali dialog posredujejo njena spoznanja ter jih naredijo obče veljavna in spoznatna. Spoznavamo predmete same po sebi. Vsi Platonovi dialogi so zgrajeni po dialektičnem postopku. Najprej se ustavijo ob nekem *imenu*; nato poskušajo to ime *definirati oziroma opredeliti*. Toda najprej se pokaže, da imamo o tem imenu neko *predstavo*, ki mu ne ustreza. Šele nato poseže v raziskavo pravo dialektično, pojmovno *védenje*, ki končno pripelje do *bistva predmeta* oziroma do uvida *predmeta samega po sebi*, t. j. do njegove ideje. "*Vzemimo primer nekega izraza 'krog'. To je ime. Sledi definicija, sestavljena iz samostalnikov in glagolov: krog je lik, katerega krajne točke so v enaki oddaljenosti od središča. Tretja oblika je krog, ki je narisan, zbrisan, obrnjen, uničen. Krogu samemu na sebi, na katerega se nanašajo vse naštete oblike, pa se ne more zgoditi nič podobnega, saj je drugačen. Na četrtem mestu so védenje, umevanje in resnično mnenje. Umestiti jih je treba v eno samo skupino, zakaj njihovo mesto ni v glasovih niti v telesnih oblikah, ampak v dušah. Razvidno je, da so različni tako od narave kroga samega po sebi in od treh naštetih načinov, ki smo jih omenili. Med njimi je umevanje, ki se po sorodnosti in podobnosti najbolj približuje petemu, drugi pa so od njega bolj oddaljeni.*"[34]

8. Ontologija

a) Hierarhičnost

Platonova zasnova ontologije je hierarhična. Na vrh ontološke lestvice postavlja bitnost samo po sebi. To so absolutne ideje, ki so identične same sebi. Onstran te ontološke lestvice postavi idejo dobrega. Le-ta ni več bitnost, ampak je njen izvor.

b) Ideja dobrega

Kako je s spoznanjem ideje dobrega? Dialektika ali um vodi k temu, kar absolutno biva oziroma *je*. To so ideje. Za idejo dobrega pa Platon trdi, da je onstran bitnosti. Iz tega sklepamo, da je nad-bitnostnega značaja. Zato se tudi spoznanje ideje dobrega razlikuje od spoznanja drugih idej. Misel doživlja idejo dobrega kot svoj izvor in kot izvor resnice, čeprav je ne more tematizirati in zajeti v neko misel in jo miselno razčleniti. Novoplatoniki bodo kasneje rekli, da je dobro v nekem smislu nič. Toda to ni tisti nič, ki ga porojeva praznina ali umanjkanje bivajočega. V očeh uma je dobro 'nič bivajočega' zato, ker je previsoko, preveč vzvišeno; ker je presežnost sama po sebi, ki je ni mogoče zajeti in tematizirati, ker je po svojem bistvu pred-tematska, pred-bitnostna, pred-umna.

Dobro je izvir bivanja in življenja. Je pa tudi izvir razpoznavnosti bivajočega oziroma umnosti bivajočega; je izvir resnice. O tem govori prispodoba o soncu. V *Parmenidu* pa Platon dobro izenači z enim. Dobro je čista

[34] *Pismo VII*, 342 A 7 - D 2. Prim. V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*, P.U.F., Pariz 1963, str. 4.

enost, ki je še pred vsako dvojnostjo. Iz njega bitnost črpa svojo lastno enost. Ideje so npr. eno, so povsem identične same sebi. Kljub temu pa niso več čista enost, saj jih je mnogo. Ideje so mnogo-eno ali eno-mnogo. Dobro pa izključuje vsakršno mnoštvo ali dvojnost. Je pred vsakršno dvojnostjo. To je še dodaten razlog, da dobrega ni mogoče tematizirati, saj vsak jezik, govor ali diskurz temelji na dvojnosti osebka in povedka. Karkoli o dobrem povemo, je že izmaličena podoba dobrega. To je eden od razlogov, da Platon o dobrem načelno ni pisal. O njem le zelo redko zapiše kakšno misel. O tem najvišjem, nepogojenem počelu se je pogovarjal le s svojimi učenci, ki so bili na tak pogovor tudi duhovno zadostno pripravljeni. Dobro je bilo torej predmet platonskega *ustnega izročila*.

c) Idejni svet

Enemu sledi idejni ali miselni svet. Zanj je značilna dvojnost lika in snovi. Drugi Platonovi zapisi namreč govorijo, da obstaja nekakšna umna snov, ki je bila v začetku kaotična, 'brezlična' in neizoblikovana. To spominja na starogrške mitologije. V stiku z enim in dobrim pa ta umna, sicer še 'brezlična' materija prejme obliko. Tako nastanejo ideje.

Dialog *Sofist* govori o petih idejah, ki so višje od drugih. To so ideje bitja, istosti, drugačnosti, stanja in gibanja. Te najvišje ideje, ki jih strokovnjaki imenujejo tudi *metaideje*, povezujejo v eno dve predsokratski filozofski izročili: Parmenidovo izročilo, da gibanja ni, in Heraklitovo, da je vse zgolj prehajanje. Metaideje se imenujejo zato, ker jih najdemo v vseh drugih idejah. Ideja mize npr. ni navzoča v vseh drugih idejah, medtem ko je ideja bitja navzoča v vseh idejah, saj so vse ideje bitnosti. Skratka: metaideje organizirajo zgradbo idejnega sveta.

Metaidejam sledijo druge ideje, te pa v idejnem svetu nimajo več organizacijske funkcije. Kako pridemo do njih? Platon izhaja iz čutnega, vsakdanjega sveta. Najbolj ga je verjetno motil etični relativizem, zato je hotel najti trdne temelje za spoznanja, s katerimi bi relativizem premagal in pokazal, da sta resnica in pravičnost spoznatni. Etični relativizem namreč ugovarja, da bi obstajalo neko jasno in absolutno merilo pravičnosti in resnice.[35] Platon pa si pri dokazovanju idej pomaga tudi s čutnim svetom. V slednjem obstajajo v nekaterih primerih konfliktne situacije. O istem predmetu lahko z dveh različnih vidikov trdimo, da je velik in majhen, lep in grd. Iz tega bi lahko sklepali, da je vse relativno; da ni nobenega predmeta, ki bi bil resnično samo velik, samo resničen, samo pravičen. Ta zagatna «aporetična» situacija prisili duha k ponotranjenju in poduhovljenju. Na delo pokliče razum. Razum pa pride do odkritja bitnosti, ki so to, kar so, same po sebi; ki so absolutno to, kar so. Ideja lepote je samo lepa in ji je sleherna grdost tuja.

Kakšna je vloga idej? So nekakšne absolutne norme, ki so v razmerju do čutnih bitij kakor obzorje njihove popolnosti. Zanje je značilna popolnost in absolutnost; čista identičnost. So absolutno uresničena bistva. Platon jih uvede, da bi z njimi, z njihovo absolutnostjo lahko izključil vsako možnost relativizma, h kateremu nas nagovarja spremenljivost čutnega sveta. Najpomembnejša značilnost idej je njihova čista popolnost: so povsem to, kar so. Zato je o njih tudi mogoče imeti popolno spoznanje, ki izključuje vsako nevednost in temo. So umno povsem pregledne, prosojne.

V X. knjige *Države* jih Platon opredeli kot "enost mnogega". Ta opredelitev je sicer veljavna za vse rodovne pojme, ki povzemajo vrstne pojme (npr. "živo bitje" obsega pojem "človek", "rastlina", "žival" ...). Ne more pa

35 J. Annas, *Introduction à la République de Platon*, n. d., str. 302: *"Trditev, da obstajajo ideje, je podobna oni, ki hoče, da obstajajo objektivne etične vrednote."*

biti veljavna, ko gre za ideje individuumov, če seveda te ideje sploh obstajajo. Pojma "Sokrat", ki je individualni pojem, ne moremo razčleniti na nižje vrstne pojme, in tako kot npr. pojem "pohištvo" lahko razčlenimo na pojme "miza", "stol" itd. Ideje težijo torej k univerzalizmu in prav za ta univerzalizem in celostnost dialektike pripravlja pogled filozofa, ko ga osvobaja partikularnosti in individualnosti.

Vsekakor pa moramo idejam pripisati, da so izvorne bitnosti. So na vrhu ontološke zgradbe. Vse, kar jim sledi, so le odsevi teh prvotnih, najglobljih in najpopolnejših bitnosti. Te absolutne bitnosti so tudi vrednote. So popolne in absolutne, zato 'zaslužijo', da bivajo in ne morejo ne-bivati. So odsotnost vsakršnega zla, slabosti, nemoči.

d) Matematične bitnosti

Idejni svet je izvoren. Matematične bitnosti so še vedno miselne, toda niso več izvorne. So kot senca ali zrcalna slika v razmerju do resničnega predmeta. Te bitnosti ne izražajo bistva idej, ampak razmerja med idejami, ki jih je mogoče izraziti z matematičnimi formulami in liki. Na matematičnih bitnostih temelji kozmična harmonija. Po njih se ravnajo nebesna telesa, prostorska telesa, površine in celo posamezniki. Vsako bitje je povezano z matematiko. Na matematični osnovi temelji tudi glasba in glasbena harmonija.

e) Čutni svet

Je zgrajen iz snovne, materialne stvarnosti, drugače od idejnega sveta, ki je iz umne materije. Skladno z idejami oblikuje čutni svet demiurg - arhitekt vesolja. Snovni svet je predmet čutil. Zanj pa je značilno nastajanje in minevanje, saj je snovna materija, iz katere je zgrajen, minljiva, medtem ko je umna, iz katere so ideje, neuničljiva in večna. Največja razlika med miselnim in čutnim svetom je prav snov, ki je pri enem umne, pri drugem materialne narave. Čutni svet je še bolj odmaknjen od dobrega in enega kot idejni svet. Prav tako pa tudi v čutnem svetu obstajajo prava materialna bitja in njihove sence. Čutnega sveta ne moremo jasno spoznati, saj je za raven njegovega bivanja značilno, da "je" in hkrati "ni". Nobeno bitje ni večno in zato nima v sebi čistega, absolutnega bivanja. Tako pa čutni svet uhaja pravemu in zanesljivemu spoznanju.

Matevž Rudl

Platon za začetnike

Platona lahko kot epistemologa uvrstimo med racionaliste: po njegovem mnenju je vednost utemeljena v čistih vsebinah razuma (in uma), ki ne izhajajo iz in niso utemeljene v čutnem izkustvu. Kot ontolog je metafizični dualist: meni, da stvarnost sestavljata dve vrst bitnosti, ki imata lasten ontološki temelj in druga drugi nista vzrok: to je iz materije in inteligibilnih bitnosti.

Materija kot takšna - čista materija, materija sama po sebi - je nestrukturirana.[1] To pomeni, da v njej ni lastnosti, po katerih bi se kar koli razlikovalo od česar koli. Zato tudi ni predmetov, ki bi jim lastnosti lahko pripadale. Materija kot takšna je kaos.

Platonovo zamisel si lahko ponazorimo s sodobnim pojmom entropije: fiziki nas prepričujejo, da dogodki v vesolju tečejo k vse večji entropiji, torej vse večji neurejenosti vesolja. Za zdaj je vesolje v smislu porazdelitve toplotne energije še razmeroma urejeno: toplotna energija je zgoščena v določenih prostorskih segmentih, zaradi česar ima naše vesolje razlikujoče se toplotne značilnosti. Tako ima Sonce mnogo več toplotne energije kot Zemlja, ta pa je ima več kot prazen prostor v vesolju. Zato še zmeraj obstaja toplotna struktura. Ko se bo temperatura povsod izenačila, bo vesolje postalo toplotno povsem neurejeno in bo doseglo toplotno smrt. Tedaj bo vsaj glede temperature v njem zavladal kaos.

Kaos potemtakem ni stanje, v katerem bi obstajalo strahovito mnogo lastnosti in predmetov, ki se spreminjajo in drvijo sem ter tja. To ni stanje pretirane živahnosti, temveč omrtvičenosti: v njem ni preveč lastnosti, temveč premalo. Natančneje rečeno: v popolnem kaosu ni nikakršnih lastnosti in nobenih predmetov. Prav takšna pa je materija.

Nasprotje materije predstavlja inteligibilni svet. Bitnosti inteligibilnega sveta so lastnosti v svoji čisti obliki ali z običajnim filozofskim izrazom 'lastnosti kot takšne'. Vse lastnosti, ki jih prepoznavamo na materialnih predmetih, bivajo v inteligibilnem svetu v svoji čisti obliki, same zase in ločene druga od druge.

V materialnem svetu se lastnosti pojavijo šele, ko se vzpostavi ustrezen odnos med materijo in inteligibilno bitnostjo. Platon ta odnos označuje z različnimi izrazi: govori o odslikavi, upodabljanju, udeležbi, posnemanju. V terminologiji modernih platonistov pa je najpogostejši izraz 'egzemplifikacija' ali slovensko 'uprimerjanje'.

Natančen (in predvsem informativen) opis tega odnosa je za Platona in moderne platoniste tako rekoč nerešljiva naloga. Platon v enem dialogu celo priznava, da ne more pojasniti, zakaj se ta odnos vzpostavi.[2] Iz tega morda lahko sklepamo, da moramo vzpostavitev uprimerjanja sprejeti kot golo dejstvo, za katero ne moremo najti vzrokov. Na podobne trditve naletimo pri sodobnih platonistih, češ da je odnos uprimerjanja temeljno dejstvo v svetu, zaradi česar ga lahko uporabimo za pojasnitve (npr. obstoja lastnosti materialnih predmetov), samega pa ne moremo pojasniti.

Kakor koli že, po Platonovem mnenju in platonistov nasploh lastnost F v materialnem svetu ne obstaja, če v materiji ni uprimerjena lastnost F kot takšna (F-ovstvo kot takšno). To pomeni, da je vzrok za pojavljanje lastnosti F v materialnem svetu uprimerjanje lastnosti F kot takšne. Zatorej tudi materialni predmeti pričnejo obstajati šele, ko se vzpostavi odnos uprimerjanja med materijo in neko

[1] Platon tega v tej obliki ne trdi, vendar ga lahko tako razumemo.

[2] Kasneje bomo videli, da zato o materialnih predmetih ne moremo imeti vednosti.

inteligibilno bitnostjo.

Obratno pa lastnosti kot takšne obstajajo tudi, če ne obstaja noben materialni predmet, ki bi jih uprimerjal. Lastnosti kot takšne obstajajo torej neodvisno od predmetov, ki jih morebiti posedujejo. Moderni platonisti bi lahko denimo trdili, da obstaja naboj elektrona kot takšen, in bi obstajal tudi, če bi ne bilo nobenega posamičnega elektrona kot njegovega nosilca.

Za pojavljanje neke lastnosti v različnih materialnih predmetih je torej odgovorna ista inteligibilna bitnost. Toda to je šele polovica zgodbe o odnosu med materialnimi predmeti in njihovimi lastnostmi na eni ter inteligibilnimi bitnostmi na drugi strani. Po Platonovem mnenju velja še več: v vseh materialnih predmetih z neko lastnostjo se pojavlja ista bitnost ali – še natančneje – v različnih materialnih predmetih z isto lastnostjo je ista bitnost. Vsi materialni predmeti z lastnostjo F posedujejo ne le enak, temveč identičen F. Zato je tudi njihova lastnost F ne le enaka, temveč identična.

Vzemimo za primer neki odtenek rdeče barve. Ta obstaja najprej kot inteligibilna bitnost: to je rdeče kot takšno ali rdečost po sebi. Rdeče kot takšno bi obstajalo tudi, če bi ne bilo nobenega rdečega materialnega predmeta. Povsem po naključju je tako, da obstaja mnogo takšnih materialnih predmetov. Zanje pa velja, da so glede na svojo barvno lastnost ne le enaki, temveč identični. Dejstvo njihove identičnosti si lahko ponazorimo s štetjem bitnosti, ki obstajajo v svetu. Denimo, da obstaja dvajset rdečih jabolk in da pri štetju od vseh lastnosti jabolk upoštevamo le rdečo barvo (ne pa še npr. oblike, mase itd.). Tedaj lahko preštejemo enaindvajset bitnosti: dvajset jabolk kot materialnih predmetov in rdeče. Ne moremo torej šteti na naslednji način: rdeče prvega jabolka, rdeče drugega jabolka (ki je sicer enako ali podobno rdečemu prvega jabolka, a se od njega vendarle razlikuje), rdeče tretjega jabolka (ki je sicer enako ali podobno rdečemu prvih dveh jabolk, a se od obojega vendarle razlikuje), rdeče četrtega jabolka itd. Ni torej dvajset sicer enakih, a vendarle različnih rdečih barv, temveč samo eno rdeče.

To je v nasprotju z zdravim razumom, po katerem običajno ne menimo, da so lastnosti različnih posamičnih predmetov – tudi kadar te lastnosti označujemo z istim jezikovnim izrazom in menimo, da so si predmeti glede na te lastnosti v celoti podobni – zares iste. Rdeče prvega jabolka pač ni ista bitnost (stvar, lastnost ali kar koli že) kot rdeče drugega jabolka. Tako bi v primeru dvajsetih rdečih jabolk našteli dvajset posamičnih predmetov in dvajset posamičnih rdečih barv – torej štirideset bitnosti (ali pa morda dvajset, če smo dosledni nominalisti in menimo, da lastnosti in torej rdeče ne obstaja kot samostojna bitnost poleg jabolk kot predmetov). Potemtakem bi nikakor ne našteli enaindvajset bitnosti. To si moramo natančno predstavljati, če želimo Platona razumeti.

Lastnosti so torej bitnosti, ki lahko ponavljajoče se bivajo kot ista bitnost. V tem se po Platonovem mnenju razlikujejo od materialnih predmetov, ki so v svojem bivanju omejeni le na določen prostor.[3] Lastnosti so torej nekakšne splošne bitnosti, materialni predmeti pa posamične. To so dobro izrazili sholastični filozofi, ki so lastnosti kot ponavljajoče se bitnosti imenovali univerzalije, materialne predmete kot enkratne bitnosti pa partikularije.

To je bila za zdaj precej abstraktna zgodba, v kateri še ni bilo slišati, katere lastnosti sploh obstajajo. Platona so zanimale predvsem moralne lastnosti, o katerih je razmišljal že Sokrat: to so zmernost, vrlina, prijateljstvo,

[3] Nekateri filozofi menijo celo, da so prave posamičnosti materialnega sveta omejene tudi na časovne točke. Tega Platon ne trdi.

pogum, pravičnost, dobro. K po sebi bivajočim lastnostim je prišteval še lepoto, matematične bitnosti (npr. idealni trikotnik, mejo, površino, telo), pa tudi velikost, zdravje in moč. Poudariti pa je treba, da izčrpen seznam lastnosti ni odločilnega pomena niti za razumevanje Platona niti za oceno njegovega pomena v ontologiji zahodne filozofije, saj se nabor lastnosti lahko spreminja (npr. z razvojem znanosti), pogled na njihov ontološki status pa ostaja nespremenjen: v platonizmu so lastnosti zmeraj samostojne in od posamičnih materialnih predmetov neodvisne bitnosti, ki se lahko v materialnih predmetih ponavljajoče se pojavljajo.

Katere razloge pa je imel Platon v zagovor svoje teorije? Prva vzpodbuda je prišla od njegovega učitelja Sokrata, ki je dokazoval obstoj večnih in nespremenljivih bitnosti. Sokrat je moral pokazati na njihov obstoj, če je želel zavrniti epistemologijo in moralno teorijo sofistov. Vsi sofisti sicer niso zagovarjali iste teorije, vendar jih nekoliko poenostavljeno lahko označimo za spoznavne in moralne relativiste: v epistemologiji so menili, da je vednost bodisi vednost za posameznika (kar se posamezniku zdi vednost) bodisi vednost za skupino (kar se skupini zdi vednost), v morali pa, da je moralno sprejemljivo in resnično tisto, kar je v neki družbi in kulturi sprejeto kot moralno.

Relativizem sofistov lahko pojasnimo z njihovo vlogo poklicnih učiteljev, predvsem učiteljev retorike. Kot učitelji retorike so želeli ljudi naučiti govorne spretnosti, se pravi, čimbolj prepričljivega prikaza nekega mnenja. Pri pouku je bila zato v ospredju govorna spretnost, vsebina govora pa postranska. Zanemarjanje vsebine pa je bilo treba nekako upravičiti. Najboljši razlog, ki ga lahko najdemo, je relativnost spoznanja in morale: če so vednost in moralni pojmi relativni, se z njimi vsebinsko ni treba ukvarjati, zadošča le dober zagovor nekega stališča.

Sokratu se je to zdelo pogubno. Bil je prepričan, da se tako rušijo temelji politične in državne ureditve. Kot tipični predstavnik starih Grkov je bil namreč prepričan, da je skupnost prvotnejša od posameznika, da posamezniki brez nje ne morejo obstajati in da je zato ne smejo izpodkopavati.[4] Prav to pa se dogaja, kadar je bistvo političnega življenja zgolj prepričevanje o pravilnosti lastnega mnenja ne glede na njegovo vsebino. To ne more voditi k dobro delujoči skupnosti: tako sprejete odločitve so dobre le po naključju, saj posamezniki ne vedo, niti o čem se pogovarjajo niti ali se pogovarjajo o istem. Racionalne politične odločitve lahko sprejemamo le na podlagi racionalne politične razprave, to pa lahko zagotovijo le jasni pomeni pojmov, ki niso odvisni od posameznikove moči prepričevanja in so dostopni vsem. Zato je Sokrat skušal dokazati od ljudi neodvisen obstoj moralnih bitnosti in pokazati človekovo zmožnost njihovega spoznanja.

Ponazorimo si problem s pojmom pravičnosti, ki je pomemben za politično kariero politika in v političnem življenju nasploh. Politika pač cenimo bolj takrat, kadar ravna pravično, in manj, kadar so njegova dejanja in odločitve nepravične, saj konec koncev eno in drugo občutimo na lastni koži. Če bi sprejeli mnenje sofistov, sta pravičnost in nepravičnost le stvar sposobnosti in nesposobnosti prepričevanja, ne pa kakovosti dejanj samih. Tako nam dva politika lahko naprtita isto zoprnijo – npr. nam visoke davke, sebi pa visoke dohodke – pa bo eden ravnal pravično, drugi pa ne, pač odvisno od jezikovne spretnosti ali nespretnosti. Torej nas mora politik samo prepričati, da je pravičen, nepomembno pa je, kako dejansko ravna.

[4] Rušenje skupnosti je nemoralno najprej glede na skupnost samo, nato pa tudi glede na posameznike, ker se s tem izpodkopavajo temelji njihovega bivanja.

To se je Sokratu in Platonu zdelo netočno, kajti za nekatera dejanja menimo, da so po sebi pravična, za druga pa, da so nepravična. Vsebine pojma pravičnosti torej ne razumemo relativno, kot to počno sofisti. Na isto vsebino pravičnosti mislimo celo ob različnih konkretnih dejanjih, za katera menimo, da so pravična. To po Sokratovem in Platonovem mnenju pomeni, da so različna konkretna dejanja pravična zaradi iste pravičnosti, zaradi česar obstoj pravičnosti ne more biti vezan na obstoj tega ali onega posamičnega dejanja.

Neodvisnost obstoja pravičnosti kot takšne od obstoja konkretnih pravičnih dejanj in našo zmožnost spoznanja pravičnosti jasneje vidimo ob analizi dejstva, da posamična dejanja pogosto med seboj primerjamo kot bolj ali manj pravična. Poglejmo si, zakaj jih lahko med seboj primerjamo.

Dejanja lahko med seboj primerjamo glede na njihovo večjo ali manjšo pravičnost samo, kadar sta izpolnjena dva pogoja: prvič, obstajati mora merilo, ki ga uporabimo v primerjavi, in drugič, to merilo moramo biti zmožni prepoznati.

Obstoj merila se zdi neizogiben, saj ničesar - tudi pravičnosti dejanj ne - ne moremo primerjati med seboj in trditi, da je nekaj ustreznejše (več, boljše, pravilnejše, natančnejše, uporabnejše) kot nekaj drugega, če ne obstajajo ali pa ne poznamo meril oziroma standardov, glede na katere predmete med seboj primerjamo.

Po Sokratovem in Platonovem prepričanju je merilo primerjave dejanj kot bolj ali manj pravičnih lahko le pravičnost kot takšna. Ta je večna, nespremenljiva in transcendentna bitnost, ki biva neodvisno od konkretnih dejanj.

Transcendentno naravo merila primerjave sicer spoznamo z neposrednim, intuitivnim, razumskim uvidom v naravo same pravičnosti, lahko pa jo doženemo tudi z dialektično obravnavo razlogov, ki govorijo v prid trditvi, da merilo ne more biti noben konkreten predmet ali konkretno dejanje, v našem primeru pač nobeno posamično pravično dejanje:

Prvič, vsako posamično dejanje lahko primerjamo z drugimi dejanji glede na večjo ali manjšo pravičnost, zaradi česar potrebujemo od posamičnih dejanj neodvisno merilo.

Drugič, posamična dejanja morajo imeti nekaj skupnega tako med seboj kot z merilom, če naj bo primerjava sploh možna.

Tretjič, za neko vrsto dejanj lahko rečemo, da je pravičnejša od druge vrste, četudi ne obstaja nobeno konkretno dejanje ene ali druge vrste.

Vse to pomeni, da obstoj merila ni odvisen od obstoja konkretnih dejanj, ki jih primerjamo. Torej mora biti merilo nekaj, kar dejanja do neke mere - bolj ali manj - sicer posedujejo, kar pa hkrati ne obstaja samo v dejanjih in je torej glede svojega obstoja od njih neodvisno. To je pa lahko samo pravičnost kot takšna, večna, nespremenljiva, transcendirajoča materialno stvarnost.

Seveda pa moramo pravičnost kot takšno - in nasploh inteligibilne bitnosti - v dejanjih nekako prepoznati. Po Platonovem mnenju je prepoznavanje form (kakor on imenuje inteligibilne bitnosti) v materialnih predmetih spominjanje (anamnesis) na forme[5] same. To je spomin na izkustvo, ki smo ga kot duše o formah že imeli. Kot neutelešene duše smo namreč bivali v svetu idej in ideje neposredno zrli. Zaradi utelesitve ta vednost sprva ni zavedna, vendar je spomin vseskozi tudi v materialnem svetu vsaj deloma dejaven, lahko pa se povsem povrne. Povrnemo si ga z

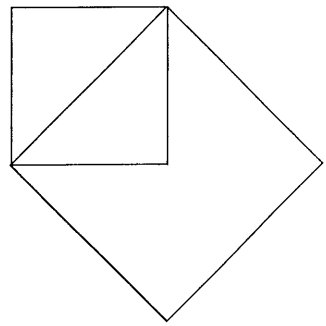
[5] V slovenski filozofski terminologiji se je za Platonove inteligibilne bitnosti dokaj uveljavil izraz 'ideja'. Čeprav je po mojem mnenju s splošnega stališča metafizičnega realizma 'forma' primernejša, uporabljam izraza 'forma' in 'ideja' sinonimno. Podrobneje o razlogih na tem mestu ne morem razpravljati.

ustrezno izobrazbo: matematika in dialektika pomagata vzbujati zavestno vednost o absolutnem svetu idej. Toda tudi neuki ljudje v materialnih predmetih prepoznavajo odsev idej, četudi se tega ne zavedajo.

V zvezi z anamnesis je znan Sokrat-Platonov argument o pojmu enakosti. V *Faidonu* Sokrat najprej ugotavlja, da nas predmeti spominjajo na druge predmete zato, ker so jim podobni. Kljub prepoznavanju podobnosti med njimi pa se zavedamo njihove nepopolne podobnosti. Razlog za spoznanje o pomanjkljivi podobnosti je lahko le poznavanje originala.

To ugotovitev lahko prenesemo na pojem enakosti. Za materialne predmete trdimo, da so med seboj enaki, čeprav to dejansko nikdar v celoti niso. Natančno vzeto so si neenaki, čeprav za enakost ne menimo, da je neenakost. To pa bi morali, če bi bila enakost empirični pojem, utemeljen v čutnem izkustvu. Čutno izkustvo nam torej ne posreduje informacije o enakosti kot takšni, zato pojem enakosti kot takšne ne izvira iz čutnega izkustva. Toda materialni predmeti kljub temu zbudijo v nas spoznanje o njej. To pa je možno samo zaradi dvojega: prvič, ker so ji materialni predmeti podobni, in drugič, ker se je v nas ob čutnem zaznavanju materialnih predmetov zbudil spomin nanjo.

Verjetno najbolj znan argument v prid anamneze in obstoja form je tako imenovani Sokratov eksperiment s podvojeno površino kvadrata. O eksperimentu govorimo, ker Sokrat pokaže, da lahko neizobraženi deček suženj sam ugotovi, kako določimo dvojno površino kvadrata: tako, da za stranico novega kvadrata vzamemo diagonalo prvotnega. Očitno namreč je, da z diagonalo prvotni kvadrat razpolovimo, polovica prvotnega kvadrata pa je četrtina kvadrata, ki ima za stranico diagonalo prvotnega kvadrata. Torej je površina novega kvadrata enaka dvakratni površini prvotnega. Iz risbe lahko hitro razberemo ta odnos:



Sokratov način vodenja pogovora in dečkovo spoznanje spet dokazuje dvoje: obstoj anamneze in obstoj forme kvadrata.

Obstoj anamneze dokazuje dejstvo, da se je do tega spoznanja dokopal deček sam. Sokrat mu rešitve ni razkril, temveč mu je samo zastavljal vprašanja, na katera je moral deček sam poiskati odgovore. Ker je bil ta brez matematične izobrazbe, je lahko našel rešitev le tako, da se je spomnil ustreznih odnosov v kvadratu.

Obstoj forme kvadrata pa dokazuje, da rešitve ni našel neposredno v sami risbi, ki jo je Sokrat risal v pesek. Takšna risba namreč nikdar ni povsem enaka kvadratu. V njej lahko neposredno opazujemo le črte, ne pa tega, kar kvadrat dejansko je. Risba je le podobna kvadratu in je le njegov bolj ali manj dobri posnetek, česar se tudi zavedamo. Torej nas le spominja na kvadrat sam. Če bi tega ne bilo ali če bi ga ne poznali, bi nas risba na nič ne spominjala in bi ne mogli ničesar spoznati.

Platon teorijo o anamnezi tesno poveže s predstavami o reinkarnaciji, zaradi česar se bo morda komu zdel premalo filozofski in preveč religiozno-mističen. Toda premočan dvom v hipotezo o reinkarnaciji lahko zamegli bistveno v Platonovi zgodbi o anamnezi: to je njegov racionalizem v epistemologiji. Platon namreč trdi, da vednosti o svetu - tudi, kolikor zadeva materialne predmete -

ne pridobimo s čutnim zaznavanjem, temveč le s čistim, od čutil neodvisnim razumskim uvidom. Seveda je skoraj neizogibno, da za svoj racionalizem navede še dodatne, od samega racionalističnega stališča neodvisne razloge. Toda to morajo storiti vsi racionalisti, če ne želijo zagovarjati svoje epistemološke teorije kot golo dejstvo, ki ga samega ni mogoče pojasniti. Racionalistom lahko namreč upravičeno zastavimo vprašanje: zakaj pa sploh imamo a priori dane razumske vsebine, s katerimi opisujemo svet? Pičel bi bil odgovor, da tako pač je in da tega ne moremo pojasniti. Zato pri racionalistih najdemo različne zamisli o tem, od kod in zakaj apriorni pojmi: pri Platonu zaradi kroženja duše med svetom idej in materialnim svetom, pri novoveških racionalistih zaradi boga, ki nas je ustvaril z vrojenimi idejami, pri sodobnih racionalistih pa zaradi evolucije in boja za obstanek, ki sta vzrok za nastanek nekaterih dedno danih pojmov. Seveda je za racionaliste pomembno, da je katera izmed pojasnitev racionalizma točna, vendar zadošča, da je le ena. Zato lahko tisti, ki se ne morejo sprijazniti z reinkarnacijo, to zamenjajo z bogom, če pa tudi to ni dovolj znanstveno, preostane še evolucija. Za ozko razumljen pojem racionalizma kot epistemološkega stališča, v skladu s katerim opisujemo svet z a priori danimi pojmi, je vrsta teorije, ki pojasnjuje nastanek teh pojmov, nepomembna.

Platonov racionalizem se kaže tudi v njegovem razumevanju vednosti in razlike med vednostjo in mnenjem. Pri analizi teh dveh pojmov Platon ne ostane zgolj v epistemologiji, temveč poveže racionalistično stališče s svojim metafizičnim dualizmom. Bistveno pri tej povezavi smo že srečali: ko spoznavamo materialne predmete, se sicer nanašamo nanje, vendar se poleg tega nanašamo še na nekaj drugega - na večni in transcendentni svet form. Pri tem je nanašanje na forme nujni pogoj za spoznanje materialnih predmetov: brez tega ni spoznanja materialnih predmetov. Seveda pa spoznanje materialnih predmetov ni isto kot spoznanje form, zato ločimo med dvema vrstama spoznanja. Spoznanje materialnih predmetov Platon imenuje mnenje (doksa), spoznanje form pa vednost (episteme).

Po Platonovem prepričanju torej že obstoj mnenja o materialnih predmetih nekako dokazuje obstoj form. V njegovih dialogih sicer najdemo dve različni pojmovanji mnenja, vendar je poanta obeh podobna: brez form bi tudi mnenja ne bilo. Poglejmo si obe.

V zgodnjih dialogih Platon z mnenjem razume prepričanja o materialnih predmetih in dejanjih, za katera njihov nosilec ne zna zavestno in jasno navesti razlogov, ki so ga privedli k njihovemu sprejetju. Zagovornik mnenja se ne zaveda jasno, da njegova prepričanja zadevajo, prvič, dejstvo, da materialni predmeti odslikujejo forme, in drugič, dejstvo, da obstajajo ustrezne forme. Nosilec prepričanj sicer meni, da se z njimi nanaša na materialne predmete, ki nekako imajo neko lastnost, vendar mu ni jasno, da s temi prepričanji zadene tudi stvarnost samo - torej forme. Prav tako nima popolnega uvida v naravo form samih. Tovrstno zadevanje form je torej le nezavedno ali polzavedno.

Vzemimo za primer politika, ki sprejme dobro politično odločitev in samo meni, da je bila dobra. V takšnih okoliščinah je njegovo dejanje zares dobro, tudi njegovo prepričanje o dejanju kot dobrem je resnično, toda on sam ne zna podati vseh razlogov za dobro naravo svojega dejanja in tako za sprejetje svojega prepričanja, ker nima uvida v dobro kot takšno, zato pa tudi ne v dobro svojega dejanja. Zato dejansko ne ve za dobro svojega dejanja, temveč ga prej sluti. Takšna resnična prepričanja z nejasnimi razlogi za njihovo sprejetje predstavljajo mnenje, ki je potemtakem nekakšna meglena vednost.

Razlika med mnenjem in vednostjo torej ne izhaja iz razlike v vrsti predmetov, na katere se z mnenjem in vednostjo nanašamo, temveč

iz razlike v kakovosti spoznanja.

V kasnejših delih pa je razlika utemeljena v predmetu spoznanja:[6] z mnenjem se nanašamo na materialne, z vednostjo pa na inteligibilne bitnosti. Platon okvirno trdi dvoje: prvič, o materialnih predmetih ne moremo imeti vednosti, temveč največ resnično prepričanje (resničnost prepričanja torej še ne zadošča za vednost) in, drugič, vednost obstaja, torej se mora nanašati na nekaj drugega kot na svet sprememb, ki ga sestavljajo materialni predmeti.

Poglejmo si najprej, zakaj ne moremo imeti vednosti o materialnih predmetih.

Platon to pokaže tako, da zavrne tri teorije o tem, kdaj naj bi imeli vednost o materialnih predmetih. Te teorije so:

1. vednost o posamičnem materialnem predmetu imamo, kadar ga čutno zaznavamo,

2. vednost o posamičnem materialnem predmetu si pridobimo, kadar imamo o njem resnično prepričanje,

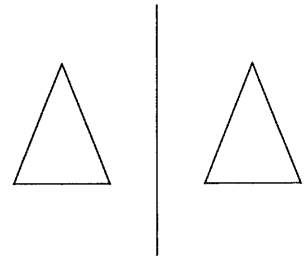
3. vednost o posamičnem materialnem predmetu si pridobimo, kadar imamo o njem resnično prepričanje in poznamo pojasnitev tega predmeta.

Že iz prejšnjih primerov je razvidno, da vednost o posamičnih materialnih predmetih ne more biti čutno zaznavanje, ker tem predmetom pripisujemo več lastnosti, kot pa dobimo informacij iz čutil.

Navedel sem že argument o enakosti: materialne predmete prepoznavamo kot enake, npr. glede na barvo, toda čutne informacije o enakosti sami nimamo. To prepozna razum.

Podobno je s pojmom eksistence: materialnim predmetom pripisujemo eksistenco, čeprav je čutno ne zaznavamo. Imamo čutne zaznave barve, okusa, temperature, vonja, trdote, zvoka, ne pa tudi eksistence. To spoznanje je ponovno delo razuma.

Ali vzemimo simetrijo. Poglejmo si naslednjo risbo:



V risbi prepoznamo simetričnost obeh trikotnikov glede na navpičnico, čeprav simetrije same čutno ne zaznavamo. Lahko sicer rečemo, da jo vidimo, vendar ne z očmi, temveč z razumom.

To pomeni, da je v vsebinah prepričanj o materialnih predmetih zmeraj več, kot nam nudijo čutne zaznave. Zato čutno zaznavanje ne more biti vednost.

Vednosti o posamičnih materialnih predmetih pa nimamo niti takrat, kadar imamo o njih resnično prepričanje. Ta trditev se zdi nenavadna, saj resničnost prepričanja pomeni, da materialni predmet zares ima lastnosti, ki mu jih v prepričanju pripisujemo. Toda o njem kljub temu nimamo vednosti. Zakaj?

Razlog je preprost. Samo resničnost prepričanja ni dovolj za vednost, saj je prepričanje lahko resnično zgolj naključno. Torej moramo poznati še razloge, zakaj je resnično, se pravi, moramo znati upravičiti naše sprejetje prepričanja. To si lahko ponazorimo s preprostim primerom.

Denimo, da kot vnet bralec znanstvenofantastičnih zgodb vsak teden snedem najmanj dva znanstvenofantastična romana. To seveda vpliva na mojo domišljijo, ta pa spet na moje

[6] Platon je spoznal, da ima metafizični dualizem kot ontološko stališče implikacije tudi v epistemologiji.

prepričanje. Ker sem si torej živo predstavljal osončje Alfe Centauri in prebivalce enega tamkajšnjih planetov, sem zdaj prepričan, da je ta planet naseljen z inteligentnimi bitji, ki imajo telepatske sposobnosti. Poleg tega sem prepričan, da na tem planetu živi posameznik z imenom Alfred, ki seveda tudi ima telepatske sposobnosti.

Pa vzemimo, da pripadniki teh bitij in seveda Alfred zares živijo in da imajo telepatske sposobnosti. Tedaj je moje prepričanje o Alfredu iz osončja Alfe Centauri in njegovih telepatskih sposobnostih resnično. Toda, ali lahko trdimo, da vem za njegove telepatske sposobnosti?

Zagotovo ne, kajti moji razlogi za to prepričanje so povsem neprimerni: znanstvena fantastika in moja bujna domišljija pač nista v nobeni notranji zvezi z osončjem Alfa Centauri in njegovimi prebivalci. Rečemo lahko, da vseh teh prepričanj zaradi pomanjkanja primernih razlogov za njihovo sprejetje preprosto nisem bil upravičen sprejeti.

Se pravi, da resničnost prepričanja sama še ni dovolj za vednost. Poznati moramo še razloge, ki jih imamo za prepričanje. Toda kakšni bi bili lahko ti razlogi?

V sodobni epistemologiji različni filozofi dopuščajo različne razloge: velika večina vsaj v neki obliki dopušča čutno izkustvo kot ustrezen razlog za sprejetje prepričanja. Velika večina tudi nima nič proti razumskim razlogom, vsaj pri apriornih izjavah matematike ali logike ne. Manjša složnost vlada pri avtoriteti: kadar se pri sprejetju prepričanja sklicujemo na trditve drugih ljudi - npr. cerkvenega dostojanstvenika ali znanega znanstvenika - je seveda vprašljivo, ali smo prepričanje v celoti upravičeni sprejeti. Kadar pa se pri sprejetju prepričanja kdo sklicuje na razodetje boga, je večina filozofov v dvomu, ali lahko takšno prepričanje štejemo za racionalno.

Toda tudi prepričanje z močnim razlogom za njegovo sprejetje ni nujno vednost. Spomnimo se npr. Descartesovega razumevanja vednosti: po njegovem mnenju je vednost le takšno prepričanje, pri katerem se ne pojavi niti najmanjši dvom v njegovo resničnost. Če obstaja logična možnost dvoma - pa naj bo še tako majhna - prepričanje ni vednost.

Kakšni torej morajo biti razlogi, ki po Platonovem mnenju spremenijo resnično prepričanje v vednost?

Poznati moramo razloge, zakaj neki predmet obstaja kot to, kar je. Ker naravo predmetov določajo njihove lastnosti, moramo torej poznati razloge za njihovo posedovanje prav teh lastnosti.

To je splošen pogoj, ki velja za vse bitnosti. Če ni izpolnjen, imamo o bitnosti kvečjemu resnično prepričanje oziroma mnenje, ne pa vednosti.

Torej velja ta pogoj tudi za spoznanje materialnih predmetov: zgolj resnično prepričanje o posamičnem predmetu in njegovih lastnostih še ni dovolj za vednost. To je res tudi za prepričanje o bistvenih lastnostih predmeta: to so tiste lastnosti, zaradi katerih posamičen predmet pripada neki vrsti predmetov (npr. kravam, konjem, mačkam, lesu, železu, zraku) in brez katerih kot pripadnik te vrste predmetov ne bi mogel obstajati.[7] Za vednost torej ne zadošča, da predmet natančno in v celoti preiščemo, najdemo vse njegove bistvene lastnosti ter ugotovimo, da je to krava - še zmeraj le menimo, da gre za kravo. Poiskati

[7] Zdi se, da ima Platon v celotnem argumentu v mislih *le* bistvene lastnosti predmetov. To je v nasprotju z našo zdravorazumsko intuicijo, da imamo lahko o materialnih predmetih resnično prepričanje tudi v zvezi z njihovimi akcidentalnimi lastnostmi (lastnostmi, ki za obstoj predmetov niso nujne). Toda to ni razlog proti Platonovemu argumentu, ker moramo za obstoj akcidentalnih lastnosti predmeta *prej* pojasniti obstoj samega predmeta in tako njegovih bistvenih lastnosti. Če torej ne najdemo pojasnitve predmeta, tudi akcidentalnih lastnosti ne moremo pojasniti. Zato bom v nadaljevanju predpostavil, da je govor le o bistvenih lastnostih predmeta.

moramo še razloge, zakaj ima ta posamični materialni predmet lastnosti določene vrste predmetov. Poznati torej moramo razloge za obstoj tega predmeta kot posamičnega in materialnega ter razloge za njegovo posedovanje lastnosti. Ali še drugače, seznanjeni moramo biti z razlogi, zakaj je prav določen segment materije privzel neke lastnosti in pričel obstajati kot predstavnik neke vrste predmetov. Z eno besedo, poleg resničnega prepričanja o posamičnem materialnem predmetu moramo poznati tudi njegovo pojasnitev.

Vzemimo še en primer. Za posamično materialno bitje po imenu Cofo smo prepričani, da je maček. Cofo je seveda zares maček, ki prede, mijavka, pije mleko, zalezuje ptiče, osvaja mačko Mufo in spi za zapečkom. Skratka, ima vse bistvene lastnosti mačk, ki jih tudi poznamo in imamo o njih resnično prepričanje. Toda, da je Cofo maček, bi zares vedeli šele, ko bi znali tudi povedati, zakaj je ta košček materije postal maček z vsemi potrebnimi lastnostmi in tako naš Cofo. Platon bi rekel, da bi morali poznati vse razloge za njegov nastanek, danes pa bi rekli, da bi morali poznati vse vzroke njegovega nastanka.

Če bi se nam to posrečilo, bi podali njegovo pojasnitev, naše resnično prepričanje pa bi postalo vednost.

Vprašanje seveda je, kje iskati vzroke in tako pojasnitev posamičnega materialnega predmeta. Del pojasnitve zaradi posedovanja resničnega prepričanja sicer že poznamo: namreč bistvene lastnosti. Drugi del - pojasnitev nastanka posamičnosti s temi lastnostmi - pa bi po Platonovem mnenju našli, če bi bila resnična vsaj ena izmed naslednjih dveh trditev:

1. posamičen materialen predmet in njegovo posedovanje lastnosti pojasnimo, kadar navedemo sestavne dele predmeta,

2. posamičen materialen predmet in njegovo posedovanje lastnosti pojasnimo, kadar poznamo takšno bistveno lastnost predmeta, ki pripada samo njemu in po kateri se razlikuje od vseh preostalih posamičnih materialnih predmetov.

Za prvo vrsto pojasnitve lahko rečemo, da bi bila materialna v ožjem pomenu besede: po tej teoriji so razlog za obstoj posamičnega predmeta z določenimi lastnostmi sestavni deli tega predmeta. Pojasnitev bi bila materialna, ker sestavni deli predstavljajo predmetovo materialno plat. Vzemimo za ponazoritev konkreten računalnik. Bistvena lastnost računalnikov je, da opravijo korake različnih algoritmov. Obstoj konkretnega računalnika, ki ima to vsem računalnikom skupno lastnost, pa bi po tej teoriji pojasnili z navajanjem njegovih sestavnih delov, denimo z navedbo njegovega elektronskega vezja. To se zdi razumno in celo nadvse moderno.

Druga vrsta pojasnitve bi bila čisto pojmovne narave, saj bi nas materija kot takšna ne zanimala, temveč bi poiskali lastnost, ki bi pripadala samo enemu predmetu. S to lastnostjo bi pojasnili posamičnost predmeta in njegovo posedovanje vseh drugih lastnosti. Lastnost bi seveda izrazili z ustreznim pojmom.

Toda niti prva niti druga predlagana vrsta pojasnitve po Platonovem mnenju ni možna, ker nobena ne podaja potrebnih razlogov za obstoj posamičnih materialnih predmetov. Zato tudi tretja teorija o vednosti materialnih predmetov - vednost kot resnično prepričanje s pojasnitvijo - ni točna. Poglejmo si, zakaj ne.

Najprej sestavni deli: ti ne morejo pojasniti materialnega predmeta, ker so irelevantni za obstoj bistvenih lastnosti tega predmeta. Vzemimo spet računalnik in njegovo lastnost, da sledi korakom algoritma. To isto funkcijo lahko opravljajo računalniki z zelo različno zgradbo. Program za urejanje besedil lahko teče na računalniku s silicijevim elektronskim vezjem, lahko pa tudi na dovolj kompleksnem sistemu vodovodnih cevi in pip. Fizikalni sistem mora izpolnjevati le en pogoj: nekako mora fizikalno reprezentirati (odslikavati,

posnemati, upodabljati, egzemplificirati, uprimerjati) bodisi resničnost bodisi neresničnost izjav, da ali ne. Klasični računalniki namreč reprezentirajo zakonitosti dvovalentne izjavne logike, v kateri obstajata dve izključujoči se resničnostni stanji izjav: izjava je lahko bodisi resnična bodisi neresnična. V elektronskem vezju je reprezentacija resničnosti ali neresničnosti izjav obstoj ali neobstoj električnega toka, toda resničnost in neresničnost lahko predstavimo tudi s tokom ali netokom vode. Edina razlika je praktične narave: elektronski 'pentium' je malce hitrejši od vodnega 'pipiuma', kar pa je tudi vse. Računalnik je tako prvi kot drugi, torej njunega obstoja ne pojasni niti elektronika niti sistem vodovodnih pip.[8]

Preostane torej še pojmovna pojasnitev. Vendar tudi te ne moremo najti, ker ni takšne bistvene lastnosti, ki bi pripadala samo enemu posamičnemu predmetu in bi dokončno pojasnila njegovo posamičnost in lastnosti. Za razumevanje Platonovega argumenta se moramo spomniti, da po predpostavki že imamo resnično prepričanje o posamičnem predmetu, kar pomeni, da poznamo vse njegove bistvene lastnosti.

Argument teče takole. Obstajata dve možnosti: bistvena lastnost, ki pripada samo enemu posamičnemu predmetu, je bodisi (a) vsebovana v resničnem prepričanju, bodisi (b) ni vsebovana v resničnem prepričanju. Če velja (b), domnevno resnično prepričanje dejansko sploh ni resnično, ker ne vsebuje vseh bistvenih lastnosti predmeta. Torej ne poznamo vseh razlogov za obstoj predmeta in zato o njem ne moremo imeti vednosti. Če velja (a), pa resničnemu prepričanju nimamo kaj dodajati, zatorej ga ne moremo pojmovno pojasniti. Imamo le resnično prepričanje, za katero pa smo ugotovili, da je mnenje in ne vednost.

Zaključek se glasi, da vednosti o materialnih predmetih ni. Ne daje nam je niti naša telesna narava, ker predmete zmeraj pomanjkljivo čutno zaznavamo, niti naš razum, ker resnično prepričanje o predmetih ne vsebuje vseh razlogov za njihovo eksistenco. Popolne pojasnitve - niti materialne niti pojmovne - pa ni. Zato ne vemo, zakaj neki segment materije poseduje določene lastnosti. Pojasnitev je zmeraj le delna: predmet obstaja, ker so v materiji odslikane določene forme. Ne moremo pa ugotoviti, zakaj je do te odslikave in s tem povezave med materijo in formami prišlo. Torej imamo lahko o materialnih predmetih samo mnenje.

To pa ne pomeni, da po Platonovem prepričanju vednosti nasploh ni. Velja celo nasprotno: vsako resnično prepričanje že nakazuje, da vednost imamo, le da ne o materialnih predmetih, temveč o inteligibilnih bitnostih. To smo videli že v prvem delu prispevka: lastnosti materialnih predmetov nas spominjajo na večen svet form. Toda niso samo materialni predmeti tisti, ki nam vračajo spomin. Forme lahko spoznamo in tako dosežemo resnično vednost s sistematičnim razmišljanjem: kot matematiki in dialektiki (filozofi) se s sistematično uporabo razuma prebijemo do neposrednega, intuitivnega spoznanja form.

Z razumskim, intuitivnim spoznanjem form se nam razkrijejo vsi razlogi za obstajanje bodisi spoznane forme bodisi odnosa med formami. Te razloge nam ponujajo forme same. Iz form - ali če hočemo, iz razlogov, ki nam jih forme dajejo - tudi razberemo, da je njihov obstoj nujen. Forme torej ne morejo bivati drugače, kot bivajo, in tudi ne morejo ne bivati.

[8] Na tem primeru lahko jasno vidimo Platonovo splošno filozofsko stališče: to je trditev, da materialni predmeti nekako odslikujejo forme, da so forme v njih, čeprav z njimi niso identične, in da je lahko ista forma v različnih predmetih. Niti elektronsko vezje niti sistem vodovodnih pip nista enaka abstraktnim zakonom izjavne logike, vendar lahko tako prva kot druga vrsta računalnika izjavno logiko reprezentira, zaradi česar je ta v fizikalnih sistemih nekako prisotna in se v njih kaže. Hkrati pa je *isti* algoritem lahko prisoten v *različnih* računalnikih.

Prvi korak k spoznanju nujnega obstoja form nam po Platonovem mnenju posreduje matematika. Matematične bitnosti pač ne morejo ne bivati in ne morejo bivati kako drugače. Spomnimo se primera s kvadratom: nemogoče je, da bi kvadrat, ki ima za stranico diagonalo drugega kvadrata, ne imel dvojne površine tega kvadrata. Enako velja za kateri koli drug matematični predmet: vsota notranjih kotov trikotnika je nujno 180°, kvadrat hipotenuze pravokotnega trikotnika je nujno enak vsoti kvadratov katet itd.

Danes bi morda ugovarjali, da tudi matematične izjave niso nujno resnične in da zato odnosi med lastnostmi matematičnih objektov niso nujni. Tako v neevklidskih geometrijah vsota notranjih kotov trikotnika ni 180°.

Platonov odgovor je jasen: v evklidski geometriji je vsota notranjih kotov trikotnika nujno 180°, v neevklidskih pa prav tako nujno bodisi več bodisi manj kot 180°, pač odvisno od geometrije. Sodobni matematiki torej niso odkrili, da matematične izjave niso nujno resnične, temveč da obstaja več matematičnih objektov, kot smo sprva domnevali. Vsi pa obstajajo nujno.

Obstoj vednosti je torej po Platonovem mnenju nerazdružljivo povezan z obstojem nujnih, večnih bitnosti, na katere se z vednostjo nanašamo. Ta zveza se kaže iz dveh zornih kotov: (1) vednost imamo natanko takrat, kadar se s spoznanjem nanašamo na nujno obstoječe, večne bitnosti, in (2) samo nujno obstoječe in večne bitnosti omogočajo vednost. Poglejmo si argument za trditev (1).[9]

Videli smo že, da je resničnost prepričanja nujen[10] pogoj za vednost: če torej prepričanje ni resnično, vednosti ne posedujemo. Poleg tega moramo poznati takšne razloge za sprejetje prepričanja, ki neizpodbitno zagotavljajo resničnost prepričanja. Platon torej ne dopušča možnosti, da bi vednost bilo prepričanje, ki je le verjetno resnično. Vednost mora biti resnično prepričanje in razlogi morajo zagotavljati njegovo resničnost. Takšne razloge pa si zagotovimo s spoznanjem bitnosti, ki obstajajo nujno: le spoznanje nujnih bitnosti je tudi samo nujno resnično.

Vednost je torej le takšno prepričanje, ki je brezčasno in nujno resnično ter se nanaša na večne in nujne bitnosti. To nam tudi dodatno razkrije, zakaj o materialnih predmetih ne moremo imeti vednosti, temveč kvečjemu resnično prepričanje (resnično mnenje). Materialni predmeti so spremenljivi, zato naše prepričanje o njih ni brezčasno in nujno resnično in tako ni vednost. Moje prepričanje, da ima krava Muka rada rože iz sosedovega vrta, ni vednost, četudi se Muka za zdaj rožam zares ne more upreti in četudi imam ustrezno prepričanje o njenih navadah: toda spremembe okusa so pogoste in tudi njej lahko naenkrat tekne na primer solata. Tedaj bo moje prvotno prepričanje o Mukinih prehranjevalnih navadah postalo neresnično: to pa se pri vednosti ne bi smelo in ne sme pripetiti.

Platonovo razumevanje vednosti ima zanimivo implikacijo: če se z vednostjo moramo nanašati na nujne bitnosti, tedaj se zmeraj, kadar nekaj vemo, dejansko nanašamo na nujne bitnosti. Zavedanje obstoja vednosti je torej neizpodbitno zagotovilo, da objekti našega spoznanja tudi obstajajo. Vzemimo izjavo, da je 5 večje od 4. Ker to vemo in se tega zavedamo, imamo tudi zagotovilo: 5, 4 in relacija 'biti večji od' dejansko obstajajo.

Zato nam spoznanje obstoja vednosti preprosto omogoča ugotoviti, kako je zgrajen svet. Moramo le pogledati, kaj vse vemo, pa bomo vedeli, kakšen je. To je sicer svet večnih in

[9] Argument za trditev (2) je podoben, zato ga ne bom izpeljeval.

[10] Čeprav ne tudi zadosten.

nespremenljivih bitnosti, toda prav za te je Platon menil, da so najbolj zanimive in pomembne. Zato je tudi vseskozi kazal na obstoj vednosti o njih.

Naj z nujnimi bitnostmi tudi končam, če sem že začel s svetom naključnih in spremenljivih stvari.

Ko razmišljamo o Platonu in platonizmu nasploh, se zdi, da je svet inteligibilnih bitnosti povsem drugače kot svet materialnih predmetov maksimalno strukturiran. Brez dvoma lahko o maksimalni strukturiranosti govorimo s tega stališča, da lastnosti obstajajo vseskozi v celoti in polnoštevilno, saj za vsako velja, da kadar obstaja, obstaja nujno. Maksimalna strukturiranost morda velja celo v tem smislu, da obstajajo vse možne lastnosti in vsi možni odnosi med njimi. V tem primeru bi veljala naslednja izjava: če je eksistenca neke lastnosti možna, tedaj ta lastnost eksistira. V tem primeru bi bila struktura inteligibilnih bitnosti v polnem pomenu maksimalna. Ta druga predstava o strukturi inteligibilnega sveta pri Platonu ni eksplicitna, so pa vidni njeni elementi, ki so jih kasneje razdelali nekateri platonisti. Toda to ni več predmet tega prispevka.

LITERATURA

Guthrie, W. K. C. (1975), *A History of Greek Philosophy*, Volume IV, Cambridge: Cambridge University Press.

Graeser, A. (1992), *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Antike*, Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Luce, J. V. (1992), *An Introduction to Greek Philosophy*, London: Thames and Hudson.

Platon, Sovre, A. (1988), 'Faidon', *v: Poslednji dnevi Sokrata*, Slovenska matica.

Platon, Košar, J. (prev.) (1995), *Država*, Ljubljana: Mihelač.

Plato, Hamilton, W. (ured.) (1989), 'Phaedrus', *v: Phaedrus and the Seventh and the Eight Letters*, Viking Press.

Plato, Guthrie, W. K. C. (prev.) (1957), *Protagoras and Meno* (Penguin Classics), Viking Press.

Plato, Hamilton, W. (prev.) (1995), *The Symposium* (Penguin Classics), Penguin USA.

Plato (1987), *Theaetetus*, London: Penguin Ltd.

Sandi Cvek

Dežela zrcal

Vso zahodno filozofijo lahko razumemo kot niz opomb k Platonu.

(Alfred North Whitehead)

Ko je bil Jorge Luis Borges še otrok, je goreče častil tigra: "Ne s pikami posutega tigra z otočkov na Parani in iz amazonske goščе, temveč progastega, azijskega, kraljevskega tigra, s katerim se lahko spopade le vojščak v stolpu, postavljenem na slonovem hrbtu. Brez konca sem postajal pred eno od kletk v živalskem vrtu in po krasoti njihovih tigrov sem cenil debele enciklopedije in prirodoslovne knjige." Ta gorečnost mi je všeč, ker je tako podobna moji lastni. Odkar sem se znašel v tem visokem svetu duha, ki se imenuje filozofija, presojam vse knjige, ki imajo z njo opraviti: zgodovine, učbenike, hrestomatije, zelo učene, pa tudi poljudne uvode – po načinu njihove predstavitve Platona. On je prvi in najpomembnejši filozof, s čimer nikakor nočem reči, da je tudi moj najljubši. Le tako zelo elementaren je, da pri njem ni možno nikakršno sprenevedanje, in marsikatera knjiga je že zletela čez mojo ramo, ker ni opravila tega odločilnega preizkusa.

Tole, kar sledi, nikakor ni oborožen spopad s tigrom, ampak le bežna opomba k nekaterim manj jasnim mestom v njegovi *Državi*.

Knjige

Knjige, to je tam, kjer so stvari pojasnjene.

(Julian Barnes: *Flaubertova papiga*)

Kdor se je odločil za filozofijo kot maturitetni predmet, lahko izbira med štirimi predpisanimi knjigami: *Državo, Nikomahovo etiko, Meditacijami* in *Kritiko praktičnega uma*. Ponudba ni strašno bogata, a meni popolnoma ustreza. Tudi če bi imel na izbiro štiristo knjig namesto štirih, bi izbral – Descartesa. Nanj me veže čudna ljubezen, ki je niti sam prav dobro ne razumem, in *Meditacije* kot maturitetno besedilo zame nimajo prave konkurence: Aristotel mi je preveč suhoparen, Kant nevarno spolzek, Platon pa se mi je vedno zdel, kljub vsemu prej povedanemu, preveč udobna, nevznemirljiva izbira. V primerjavi z miselnim bogastvom, notranjo napetostjo in analitično ostrino *Meditacij* se zdijo ponujeni odlomki iz *Države* obupno zguljeni in "tanki". Ker gre za obsežno besedilo, so kot obvezno branje za maturo predpisane samo peta, šesta in sedma knjiga, saj v njih Platon ponuja nekatera najpomembnejša pojasnila svojega osrednjega filozofskega nauka.

Težava je seveda v tem, da ta razvpiti "nauk o idejah" v Dialogih nastopa precej poredko. Sokrat ga eksplicitno nikjer ne razloži, saj se vedno zdi, da je njegovim sogovornikom vsa stvar znana in domača. Obstoja idej največkrat sploh ne dokazuje, ampak jih predpostavi kot samoumevne, sam pa se ukvarja predvsem z raziskovanjem možnosti njihovega resničnega spoznanja.

Nauk ni niti enovit niti popolnoma koherenten, saj se je skozi Platonov filozofski razvoj očitno preoblikoval, pa tudi za samo koncepcijo ideje se zdi, da je spreminjala svojo vsebino. Dialog *Parmenides* je mogoče brati kot radikalno samokritiko ali pa celo kot opuščanje izhodiščnih postavk teorije, na presenetljive nedoslednosti in aporije pa naletimo ne le med posameznimi dialogi, ampak celo znotraj njih. Sokrat je v svojih izpeljavah pogosto zmeden in čudno negotov ali pa svoje učenje, ker se očitno zaveda neznanskih težav, ki so z njim povezane, poudarjeno skromno imenuje – slutnja "... mnenje ... sam Bog ve, ali je tudi pravilno" (I, 209) oziroma v zelo pomenljivem angleškem prevodu: "... my surmise ... my dream as it appears to me ... but God knows whether it is true ..." (2, 131)

Velika ovira za razumevanje je tudi način

pisanja. Ta je po eni strani neustavljivo privlačen in zna s svojo živostjo in dramatično napetostjo hitro potegniti vase. (Platon ni po naključju eden najbolj branih filozofov vseh časov.) Po drugi strani pa je vsak dialog zapleten labirint, iz katerega, ko sem enkrat vanj ujet, nimam nobene možnosti rešitve. Za Sokrata, ki mi je prijazno ponujal roko, da me varno popelje k izhodu, se izkaže, da je bolj Minotaver kot Ariadna - vodi me vse globlje, na pot mi postavlja vedno nove zidove, teka sem ter tja po hodnikih, kaže mi osle, pojavlja se in spet izginja.

Zaradi hitrih preskokov v dialogih izgubljam pregled nad celoto. Posamezne izpeljave se med seboj prepletajo, trgajo in izgubljajo. Žgoča ironija najobetavnejše prehode razkrinka kot slepe ulice. Razprava nepredvidljivo vijuga, nedokončane izpeljave se prelivajo ena v drugo in spreminjajo smer. Platon mi nikoli ničesar zares ne pove, največ kar dobim, je namig. Ko bi najbolj potreboval rešilne niti, mi namesto obširne in natančne razlage ponudi okorno skico ali mit.

Tudi na stotih, za maturo predpisanih straneh *Države* je govor o marsičem, a še najmanj o tistem, kar naj bi bilo po uveljavljenem prepričanju tako zelo pomembno. Še huje: za razumevanje teorije idej sta usodno pomembni predvsem dve prispodobi, katerih fizični obseg je v primerjavi z monumentalnostjo celote prav zanemarljiv - prispodobi o razdeljeni črti in votlini. To tankost in nejasnost besedila nekateri učitelji pri pouku očitno kompenzirajo z jasnostjo in samoumevnostjo učbenikov. Celotne Platonove filozofije nikakor ni mogoče skrčiti na nauk o idejah, a prav to se stalno dogaja in gotovo ga ni nauka, ki bi ga učbeniki in priročniki povzemali z bolj arogantno samoumevnostjo. Dokler Platona razlagaš skozi varne in uhojene interpretacije, je lepo. Hudo postane, ko jih zapustiš in ostaneš sam z besedilom. Potem se čudiš, kako pri vsakem branju bolj izginja izhodiščna preprostost in transparentnost, dokler na koncu zgrožen ne opaziš, da komajda še kaj razumeš - na kateri koli ravni.

Preprosti Platon je naenkrat postal neznansko težak. Mogoče ga bom svojim dijakom drugo leto izbral za maturo.

Prispodobe

Prispodoba je uganka - daljša, počasnejša in veliko bolj neprijetna od drugih.

(Jorge Luis Borges: "Nathaniel Hawthorne")

Dijaki se v esejih povečini ukvarjajo z Zgodbo o votlini, saj je obče znano, da zavzema privilegirano mesto - ne samo znotraj Platonovega avtorskega korpusa kot ključ, ki naj bi odpiral vsa vrata, ampak tudi znotraj duhovne zgodovine Zahoda kot nekakšen "sveti gral" filozofije. Tu pa se začnejo komaj verjetne težave. Ko sem v strokovni literaturi iskal pomoč za razumevanje te znamenite zgodbe, sem ostal bolj ali manj praznih rok. Večina komentatorjev sicer soglaša glede njenega izjemnega pomena, vendar se interpretaciji praviloma gladko izognejo in vse, kar ponudijo, so nadvse ohlapne opredelitve: "Votlina je slika celote bivajočega." (8, 167), "Platonova najbolj znana prispodoba." (10, 41), "Prispodoba o votlini pripoveduje, kako človeška duša spet najde nazaj v svojo čisto nepomešano bit." (6, 40), "Plato's well-known and powerful image of human condition." (3, 10) V zajetnem *The Cambridge Companion to Plato* je zgodba komaj omenjena, v mnogih drugih knjigah pa je zgolj šablonsko povzeta. Med redkimi meni znanimi izjemami tako še vedno ostane predvsem Heidegger z znamenitim "Platonovim naukom o resnici".

Ko sem nekega univerzitetnega profesorja in specialista za antično filozofijo poprosil za njegovo interpretacijo votline, se je najprej v zadregi izmikal, navsezadnje pa je moj pristop zavrnil kot pretirano analitičen. Zgodba naj bi bila bolj namig kot šifrirano sporočilo in kot

taka neprevedljiva v govorico fiksnih pomenov. To v nekem smislu gotovo drži, a zakaj Platon potem raje ne pove preproste zgodbe o človekovi poti iz temne votline v s soncem obsijani zunanji svet, ampak pripoved neznansko zaplete? Očitno hoče tako nekaj povedati – a kaj? Dijake vse te podrobnosti seveda zanimajo: Kdo je zakuril ogenj v votlini? Kdo so nevidni manipulatorji, ki nosijo kipe? Kdo in kako je te čudne kipe izdelal? Kdo je vklenil jetnike in zakaj? Kaj so ti ljudje zagrešili, da so tako okrutno kaznovani? Kakšen je smisel vsega tega? Vsa stvar kar sili v analizo, a koliko je ta upravičena in na kateri točki začnem z njo delati besedilu silo? Koliko se smem spuščati v podrobnosti? Kako daleč smem iti v svojih poskusih razumevanja?

Če drži, da je neka prispodoba toliko boljša, kolikor manj jo je mogoče skrčiti na en sam pomen, na neko racionalno shemo in hladno igro abstrakcij, potem se je Platonu Votlina več kot posrečila.

Svetovi

Kaj je bolj čudno? Zasneženo čelo gore ali njena ponovitev na dlani jezera?

(Saša Janković: *Fragment o nebu*)

Platonova votlina ni prijeten kraj – je ječa, polna jetnikov, ki se že rodijo vkovani v verige, taki preživijo svoje bedno življenje in na koncu umrejo, ne da bi se zavedeli, da sploh niso nikoli v resnici živeli. Pravzaprav jim ni nič hudega, ubogi se zdijo šele osvobojencu, ko jih ugleda v luči svoje na novo pridobljene svobode. Čeprav ves čas "kakor živina tiščijo glave k tlom", so s svojim življenjem čisto zadovoljni. Sokrat z navedkom iz *Odiseje* namigne (1, 208), da je ta podzemna ječa podobna grobnici, katere prebivalci, tako kakor duše v Hadu, lebdijo nekje vmes – niso mrtvi, a tudi ne zares živi. Njihovo življenje ni resnično življenje, zato ker svet, v katerega so ujeti, ni resničen svet. Resničnost seveda obstaja, čeprav je večina jetnikov ne more niti slutiti, pot, ki vodi k njej, pa je dolga in naporna. Večji del zgodbe govori o tej poti, o dviganju oziroma prehajanju skozi različne ravni. Pot iskalca vseskozi vodi navzgor, iz teme v svetlobo, a že izhodiščna situacija ni čista blodnja in laž, ampak neki oddaljen odsev resnice. Tudi na dnu votline, kjer se pot začne, ni trda tema, ampak sveti medla luč in plešejo sence. A zakaj gledati sence, če lahko vidiš njihove izvirnike! Jetnik potrga okove in zagleda kipe oziroma jih v bližču ognja bolj zasluti, potem se prava pot šele zares začne. Za sabo mora pustiti sojetnike, kipe in ogenj, premagati bolečine in negotovost, na koncu pa izstopi iz votline v zunanji svet, obsijan s soncem, ki bi že od vsega začetka moral biti njegova prava domovina.

Platonova zgodba v mojem duhu rojeva nove prispodobe: ta svet je piramida, po kateri je mogoče plezati z njenega temnega in grobega temelja prek višjih, finejših stopenj do samega vrha, ki je čista luč in kjer se združijo vse poti. Še bolje: gre za sistem koncentričnih sfer, ki sicer v svojem srcu nosi temo in laž, a se sklene z neznansko in nedoumljivo Sfero vseh sfer. Kako te višje stopnje oziroma koncentrične svetove misliti? Kako se skoznje sprehoditi in kam me bo pot pripeljala? So med seboj ločeni – gre za neznanske kvalitativne preskoke ali za nepretrgano zveznost?

Borges ima prav, filozofija včasih ustvarja večja čudesa kot najbolj fantastična umetnost. To, da v pravljici zlobna čarovnica začara lepega princa v žabo, ni še nič. Platon z enim samim zamahom čarobne palice spremeni ves neskončni in čudoviti svet, v katerem živim, v temno in neprijazno podzemeljsko ječo, katere jetnik postanem. To stori tako, da mi svet, za katerega se je zdelo, da je tak, kot se spodobi, in s katerim sem bil kar zadovoljen, pokaže v spremenjeni perspektivi – kot beden posnetek nekega drugega sveta. Tako se začne čudna maškarada, v kateri se, potem ko maske padejo, pokažejo spet nove maske. Tudi drugi svet se namreč izkaže za posnetek

tretjega in tako naprej. Na nek sprevržen način so ti svetovi podobni ruskim babuškam - ko jih enkrat začneš odpirati, kar skačejo ena drugi iz trebuha, le da pri babuškah vedno vem, kdaj sem prišel na cilj, pri Platonu pa to ni tako zelo jasno, saj igra teče v nasprotni smeri. Iz trebuha najmanjše "babuške" prestopam navzven v vedno večje in iščem tisto, za katero ni nobene več in ki daje obliko vsem preostalim: sence na zidu votline, kipi, sence zunaj, resnične stvari, sonce. Vsi procesi tukaj tečejo retrogradno, kar pomeni, da do vseh spoznanj pridem za nazaj. Vsaka stopnja ima neko svojo resnico vse do trenutka, ko jo zasenči neka višja stopnja s svojo višjo resničnostjo. To se kaže kot niz dramatičnih obratov, ki jih Platon primerja s prebujanjem iz sanj, pri čemer mu sanje veljajo za "stanje, v katerem nimam - speč ali buden - podob stvari za podobe, temveč za stvari same" (1, 168). A kako ločiti med podobami stvari in stvarmi samimi? Trik je ravno v tem, da so podobe vedno videti resnične, dokler jim ne postavim ob bok njihovih izvirnikov.

Izhodiščna situacija, v katero sem postavljen, me spominja na bizaren kinematograf, v katerem neprostovoljna publika filmske projekcije sploh ne dojema kot fikcijo in še manj sebe kot publiko. Sem eden izmed peščice tistih, ki jim dogajanje, ki so mu priča, postane sumljivo, in ugotoviti poskušam, kaj ga povzroča. Dvignem se s svojega sedeža in kot omamljen sledim bleščeči luči v ozadju dvorane, vse do projekcijske kabine; tam najdem kup čudnih naprav, med katerimi teče filmski trak in povzroča "sladke sanje". Nad svojim odkritjem sem začuden in rahlo razočaran, saj se mi zdi ples slik na platnu veliko resničnejši od mrtvega celuloidnega traku v mojih rokah. Namesto da bi se vrnil na svoj sedež, nadaljujem raziskovanje, tavam in se izgubljam po temnih hodnikih, odprem mnoga vrata - nazadnje tudi tista, za katerimi ni več nobenega hodnika, nobene nove sobe, ampak - nov svet. Osupel končno spoznam, da je tudi filmski trak poskušal samo nebogljeno in okorno posneti svet in življenje, kot teče v polni lepoti in resničnosti zunaj kinematografa, svet, ki mu vlada večno sonce.

Kaj pa če to še ni vse? Je kje kakšno jamstvo, da je to dokončno prebujenje in konec poti? Če bi Platon bral Descartesa, bi vedel, da "budnosti nikdar ni mogoče po zanesljivih znamenjih razločevati od spanja ..." in da se na svoji poti nič hudega sluteč vsak trenutek lahko znajdem pred novimi vrati, ki se bodo odprla v neznani onstran in mojo dozdevno budnost za nazaj razkrinkala kot sanjsko fikcijo. Kaj, če tako kot v neki detektivski zgodbi tudi tukaj najobetavnejše sledi vodijo zgolj k drugim sledem? Potem sem obsojen na vrtenje v večno istih krogih. Kako naj se prepričam, da je resničnost prav na tej točki zajeta v najčistejši popolnosti in da se nisem znašel samo v novem zrcalu in v novi uganki - v novi votlini?

Poučna se mi zdi Borgesova obsedenost z zrcali. Trdil je, da vedno, ko vidi svoj odsev v njih, občuti vso grozo podvojitve oziroma pomnožitve realnosti: "Njihovo nezmotljivo in nepretrgano delovanje, njihovo sledenje mojih dejanj in njihova vesoljna pantomima so postali, takoj ko se je znočilo, nadnaravni." (15, 13) Zrcala so mu s svojo brezhibno mimikrijo in zasledovanjem gibov vselej zbujala strah, da tudi sam ni nič drugega kot odsev, da je vse samo ničevost.

Mogoče se ta strah tukaj uresničuje in se je Platon ujel na svoj najboljši trik. Ker neoprijemljiva resničnost sveta idej neskončno presega običajno človeško izkušnjo, ni načina, da bi neposredno izrazil njeno lepoto in vzvišenost, zato spregovori v jeziku prispodobe. V svoji zgodbi to neizrekljivo popolnost izenači s pisanim svetom vsakdanje človeške izkušnje, tega pa poniža v temo in laž podzemne votline. Nekoč davno je poskušal katehet pri verouku meni nevednežu podobno prikazati neznanskost Boga: Bog me

presega približno tako zelo, kakor sam presegam najneznatnejši mrčes. Ideje presegajo konkretne stvari toliko, kot konkretne stvari presegajo svoje sence. Take igrice so zelo učinkovite, imajo pa svojo ceno, ki ni majhna, a jo je nujno treba plačati. Ko pripelje svojega junaka iz votline in teme v svet svetlobe in resnice, nehote namigne, da se bo že v naslednjem hipu tudi ta lahko izkazal za novo votlino.

Zrcalo je labirint in v njem se ni težko izgubiti. Ko enkrat padeš v to igro zrcaljenja, je nevarno, da iz nje ne najdeš več poti, in vsak tvoj strel s pištolo bo razblinil le enega izmed odsevov v njih, namesto da bi pokončal hudobneža, ki se skriva nekje zadaj. Take situacije sem videl že v mnogih filmih in nikoli mi niso bile všeč.

Sence

Firelight's aglow, strange shadows from the light will grow.

(Robert Hunter: *Lady with a Fan*)

Sokrat svoj nauk o razplastenosti sveta najbolj eksplicitno, a neusmiljeno skopo razloži na koncu šeste knjige *Države*, v prispodobi o razdeljeni črti. Njena kratkost in zlasti nejasne opredelitve matematike in dialektike me begajo, zato si ob Zgodbi o votlini, ki takoj nato sledi, sprva kar oddahnem. Z dramatično zgradbo se mi zdi bistveno bolj razumljiva in s klasično metaforiko luči in teme bolj domača. A kaj sploh pomeni natančna simetrija votline (sence - kipi - ogenj) ter zunanjega sveta (sence - stvari - sonce) in kako naj razumem v njej opisano pot, polno težav in bolečin? Sokrat mi ponuja odgovor takoj na začetku: "... hočem ti pojasniti razloček med izobraženimi in neizobraženimi ljudmi ...", in na koncu zgodbe, ko jetnikovo pot razloži kot "... popotovanje duše v miselni svet ...", kot pogoj za razumevanje pa zahteva povezavo zgodbe "... z našimi prejšnjimi ugotovitvami ...", s čimer očitno misli prav na prispodobo o razdeljeni črti, s katero me je malo prej bolj zbegal, kot razsvetlil. Nedvoumno me poziva, naj berem obe zgodbi skupaj, ju primerjam in eno z drugo nadgrajujem. Ko to storim, se seveda znajdem pred celim kupom težav.

Zatakne se že pri najbolj banalnih stvareh. Sokrat razdeli svojo črto na dva neenaka dela in potem oba še enkrat v enakem razmerju. Ni čisto jasno, zakaj morajo biti deli neenaki, in tudi tisti redki komentatorji, ki črto dejansko narišejo, si glede tega niso soglasni. Eni trdijo, da so večji deli črte povezani z večjo intelegibilnostjo (2, 378; 5, 140), drugi, da z večjo množičnostjo predstavljenih objektov (10, 38), tretji problema sploh ne opazijo in razdelijo črto na štiri enake dele (11, 48 in 437; 12, 64), tako da je problem povsem odprt. Prispodoba namiguje na povezanost (črta) in hkrati ločenost (razdeljena črta) svetov, ki so na njej zastopani. Hkrati združuje ontološko in epistemološko problematiko v eno samo nedeljivo celoto, saj gre za svetove človekove udeleženosti na bivajočem.

Kako je mogoče po tej črti potovati oziroma kako se je mogoče povzpeti iz votline? Če se zanašam na učbeniške razlage Platona, se že na začetku znajdem pred nerešljivim problemom, saj sheme črte ne morem uskladiti z izhodiščno situacijo votline. Natančneje rečeno: če je prispodoba o razdeljeni črti res le bolj "neposredno-tehnična" razlaga visoke metaforike votline, se morajo njeni podsvetovi natančno prekrivati s tistimi, skozi katere potuje jetnik. Sence, ki plešejo po zidu, so potemtakem "... predvsem sence predmetov in potem zrcalne podobe v vodi in na vseh trdnih, gladkih in sijočih stvareh ... " (1, 204), kipi, ki te sence mečejo, pa morajo biti "... predmeti, od katerih izvirajo te podobe, torej živalski svet, ki nas obdaja, rastlinski svet in vse, kar lahko ustvarijo človeške roke". To, da vklenjenci v votlini gledajo sence, naj bi torej pomenilo, da se množica nefilozofskih smrtnikov vse svoje življenje dejansko ukvarja

samo s sencami, odsevi in podobami materialnih predmetov, kar je seveda slaboumen nesmisel, a zdi se, da množica interpretov tega noče opaziti (npr.: 10, 40 in 41; 11, 49; 12, 65 in 68). Med drugim bi to pomenilo, da edino sence in odsevi v obeh zgodbah ne nastopajo kot prispodoba, ampak kot stvar sama.

Nekateri komentatorji ob tej zagati suhoparno ugotavljajo, da sta zgodbi združljivi samo do neke mere, da delujeta samo v glavnih potezah in odpovesta, ko poskušamo razumeti podrobnosti, drugi pa se trudijo najti bolj ali manj prepričljive rešitve. Nickolas Pappas recimo v svoji knjigi (5, 146–148) trdi, da se Platon s svojo votlino vrača k problemu državne ureditve in prevaja statične podobe razdeljene črte v jezik politike, vzgoje in oblasti. Zgodba naj bi govorila o političnih posledicah nevednosti in ne o človekovem položaju v svetu. Ko Sokrat Glavkonu, ki se čudi nenavadnim vklenjencem, zabrusi: "Podobni so nam!", naj bi to pomenilo – nam, prebivalcem slabe države in tudi za trpki konec zgodbe se zdi, da govori o Atencih in o tem, kar so storili Sokratu. Ljudje, opazujoči sence, ki jih s pomočjo ognja in kipov mečejo na steno votline nevidni manipulatorji, so torej vsi tisti državljani, ki slepo verjamejo vsemu, kar jim govorijo politiki, demagogi in pesniki, in vse svoje življenje preživijo v blaženi temi nevednosti. Pappas tako skrči bogastvo metaforike le na njeno politično razsežnost, a se mu zdi to veliko bolj sprejemljivo od tistih interpretacij, ki hočejo v zgodbi videti prispodobo celote bivajočega in človekovega mesta znotraj nje. V tem primeru bi bilo po Pappasu očitno, da se Platon s tem, ko večino človeštva postavlja na najnižjo možno stopnjo spoznanja resnice, moti oziroma nezaslišano pretirava.

Nadvse poučno je, kako arogantno se s to težavo sooči avtor komentarja k slovenskemu prevodu *Države*. V opombi k navedenemu mestu namreč zapiše absurdno trditev, da lahko prvi pododdelek (svet senc in odsevov) preprosto izločim, ker "nima nobenega samosvojega spoznavnoteoretičnega pomena in je tu le zaradi paralelizma". Tako ostanejo le "tri velika spoznavna področja: 1. Čutne spoznave, 2. Matematične spoznave in 3. Noetične spoznave" (1, 378). Avtor očitno ne vidi, da je tako onemogočil kakršno koli povezovanje obeh prispodob. Vse bi bilo v redu, če bi Platon zaprl ljudi v votlino, v kateri bi ogenj metal sence kipov na zid in bi ti nesrečniki zamenjevali kipe za resnične stvari. A jetniki so vklenjeni tako, da so ravno sence edino, kar v svojem življenju vidijo. Očitno gre za enega ključnih elementov zgodbe in ne za nebistveni okrasek, ki ga lahko zavržem, če mi ni všeč.

Prepričan sem, da Platon s svojim gledališčem senc misli resno in poskuša z njim ponazoriti čutno zaznavo sveta. Njegov vklenjenec je naivno-realistični slehernik, ki ga okovi nevednosti tako dušijo, da ima neznansko omejeni svet svojih čutnih zaznav za edino obstoječo resničnost in tako vztrajno zamenjuje svoje zaznave stvari za stvari same – sence so čutne zaznave v njegovem duhu. Kipi, ki mečejo sence na zid votline, so potemtakem materialne stvari, ki te zaznave povzročajo. Zanimivo je, da ubežnik na svoji poti gleda sence znotraj in zunaj votline ter tudi stvari zunanjega sveta in sonce samo, ne pa kipov. Te ugleda samo za hip kot temne silhuete v bližču ognja, zdijo se mu manj resnični od senc, tako da se z njimi sploh ne ukvarja. Če bi ga vprašal, kaj pomenijo, mi ves zmeden ne bi znal odgovoriti. Seveda so objekti nujni pogoj zaznave, a če bo hotel kar koli razumeti, bo moral nadaljevati svojo pot vse do končnega cilja – do idej, okopanih v luči Dobrega.

Luč

Dovolj je luči za tiste, ki si res želijo videti. In dovolj teme za tiste, ki so naravnani v nasprotno smer.
(Blaise Pascal: *Misli*)

Svetloba in tema sta gotovo simbola, ki v zgodbi o votlini najmočneje učinkujeta. Jetniki sredi teme kot v transu gledajo ples senc na zidu. Svetloba vstopa v njihovo življenje le kot sramežljiv odsev, neposredno srečanje z njo pa je boleče in komaj znosno. Prizor spominja na tistega z začetka *Janezovega evangelija*, kjer luč sveti v temi, a je tema ne sprejme. Ali pa na tistega iz 23. poglavja budistične *Lalitavistare*, kjer v svet, ki spi zavit v gmoto teme, prihaja "tisti, ki razsvetljuje, poraja luč in slepcem ponuja oči".

Tudi Platon trdi, da človeška bitja ljubijo temo. Treba jih je prisiliti, da se obrnejo k svetlobi, jih ne glede na bolečine in muke odvleči k težko dostopnemu izhodu in jih soočiti s samim soncem. Zgodba o poti od posnetkov resničnosti k njihovim izvirnikom v bistvu govori o približevanju tej luči, ki ne samo razsvetljuje, ampak predvsem ustvarja in oživlja: "Sonce ne podeljuje vidnim stvarem samo sposobnosti, da jih lahko vidimo, temveč je hkrati vzrok njihovega nastanka, rasti in uspevanja ..." (1, 203)

To je daleč najboljša od vseh prispodob, boljša, kot si je Platon v svojem času sploh mogel predstavljati. Sonce ne daje samo svetlobe in toplote, da rastejo rastline in živijo tudi vsa druga živa bitja, ampak dobesedno vse izhaja iz njega - celoten planetarni sistem se je iztrgal iz njegove gmote, se ohladil in osamosvojil. Vse stvari tega sveta so narejene iz snovi, ki se je sintetizirala v srcu sonca, z mojim telesom in delujočimi možgani vred. Čisto vse, od planetov in njihovih lun do ljudi in misli v naših glavah, je način, kako se sonce razodeva. Navsezadnje so tudi sence, ki plešejo po zidovih, stkane iz svetlobne preje.

Ko se jetnik prebudi iz svojih sanj, gre na pot k soncu, vendar sonce vseskozi sije v votlino, čeprav le posredno prek svojega skromnega zastopnika. Luč ves čas sveti, čeprav so glave obrnjene stran od nje. Kadar poskuša Platon skozi Sokratova usta govoriti bolj naravnost, imenuje to luč "dobro samo po sebi" oziroma "ideja Dobrega" in jo opisuje kot temeljno načelo vsega obstoječega, pa tudi kot pogoj vsakega možnega spoznanja: "Idejo dobrega moraš potemtakem razumeti kot nekaj, kar daje predmetom, ki jih je moč spoznati, resnico, duši, ki spoznava, pa sposobnost spoznanja. Razumi jo kot vzrok našega znanja in kot vzrok resnice, ki jo spoznavamo." (1, 202)

Če so stvari tega sveta samo nepopolni in minljivi posnetki večnih in nespremenljivih idej, potem je ideja dobrega tisto, kar omogoča ideje same in s tem sploh vse obstoječe. Absolutno Dobro je roka, ki skozi ideje gnete in oblikuje, iz kaosa dela kozmos in se v njem razodeva. Ideje so načini, kako se oblikuje snov, načini, kako se tvorijo pojmi - načini, kako se artikulira kar koli. Popolna simetrija svetov zgodbe o votlini mi poskuša prikazati različne ravni bivanja, ki se kljub vsem medsebojnim razlikam stikajo, njihova stična točka pa je prav človeška duša. Pot iz votline je, paradoksno, pot navznoter - to, da je resnica zunaj votline, pomeni, da je skrita v globini človeške duše. Svetovi, ki jih prispodobi opisujeta, so, če že ne svetovi duše, vsaj načini njenega udeleževanja v resničnosti, zato so vsi, tudi najnižji, nekako resnični. Celo senca se trudi biti nečemu podobna. "Nekakšna lepota je tudi že lepota teles." (8, 139) "Nekakšna resnica je tudi resnica privida." (8, 148) Zdi se celo, da se stopničk ne da preskakovati. Najprej moram kot okovan jetnik gledati sence. Če hočem videti kaj več, moram odvreči okove in pogledati še kam drugam. Kaj pa, če mi poskuša Platon vztrajno dopovedati, da moram gledati ne drugam, ampak - drugače?

Spoznanje

Zdaj gledamo v ogledalu, megleno, takrat pa iz obličja v obličje.

(1 Kor 13,12)

Boga nikoli nihče ni videl, kot tudi nobeno oko ne more gledati sonca, ker bi zaradi njegovega neznanskega bliščа oslepelo. Ko *Sveto pismo* opisuje načine njegovega poseganja v življenje ljudi, v bistvu opisuje maske, za katerimi se je skrival. Starozavezni preroki so slišali glasove z neba, videli so goreči grm, oblačni steber in skrivnostno roko, ki je pisala po zidu palače babilonskega kralja Baltazarja, saj so bile njihove oči preveč krhke, da bi mogle neposredno zreti neznosno lepoto njegovega obličja. Tudi apostol Pavel v "Prvem pismu Korinčanom" to usodno srečanje prihrani za čas po smrti, na tem svetu se moramo kot omejena bitja zadovoljiti le z namigi in nepopolnimi približki: "Deus absconditus" se kot v zrcalu razkriva v svoji sleherni stvaritvi, če sem ga le sposoben v njej uzreti. Blaise Pascal zatrjuje, da moram samo odpreti oči za najpreprostejšo stvar, ki me obdaja, pa ga bom razločno videl.

Podobno dvoumno govori o gledanju absolutnega tudi Platon, saj ni čisto jasno, kdaj to besedo uporablja v dobesednem pomenu in kdaj kot prispodobo. Že tako nejasne formulacije je dokončno zameglil prevajalec *Države*, ko je na nekaterih ključnih mestih Platonovo "gledanje idej" hladnokrvno prevedel kot "gledanje pojmov" (str. 168, 173, 294, 371 - op. 65, 387 - op. 45) in tako usodno zmaličil njegovo temeljno razlikovanje med pojmi in idejami ter s tem povezano razlikovanje med dianoetičnim, razumskim in noetičnim, umskim spoznanjem. Ali je Platonov zagonetni izraz - gledanje oziroma zrenje idej le prispodoba za to slednje? Če je tako, kaj to pomeni in za kakšen odnos gre? Konkretne stvari gledam s svojimi telesnimi očmi, pojme dojamem z razumom, kateremu pogledu pa se kažejo ideje? Mnogi interpreti trdijo, da so ideje intelegibilne bitnosti, ki jih lahko spoznam le s čistim mišljenjem oziroma umsko/duhovnim uvidom, a nihče ne razloži, kaj naj bi to pomenilo.

Visoka metaforika Zgodbe o votlini in slovesno ozračje, ki jo prežema, dajeta jasno vedeti, da je govor o velikih stvareh: jetnik, ki je ves čas gledal sence na zidu, ob pogledu v ogenj občuti bolečino in se zaradi svetlobnega bliščа zmede. Tudi ko na koncu naporne poti zapusti svet teme in ugleda samo sonce, mora v agoniji bolečine najprej mižati in zaradi neznosnega bliščа spet gledati samo sence in odseve, preden se naposled lahko zazre v resnični svet in njegovega gospodarja. Zanimiv je zlasti način, kako je opisan svet zunaj votline in ubežnikova udeležba v njem, a kako to razumeti? Hoče Platon reči, da je najvišja točka, ki jo človeško bitje lahko doseže - razmišljanje o absolutnem in poglabljanje vanj v aktih "čistega uma? To bi pomenilo s topovi obstreljevati vrabce - vsa stvar bi bila groteskno prenapihnjena. Mar ni vrhunec zgodbe še najbolj podoben tistim komaj berljivim knjigam, v katerih so se mistiki, vidci in svetniki najrazličnejših duhovnih tradicij brezupno trudili opisati svojo izkušnjo "neznanske skrivnosti"? Menim, da poskuša tudi Platon s prispodobami svoje zgodbe ubesediti neposredno doživetje absolutnega, ki pa je neogibno onstran besed - in onstran filozofije.

Težava je seveda, da je vsako človeško spoznanje nujno posredno, in tudi znotraj Platonove epistemologije gre za celo vrsto posredovanj, ki se kažejo kot že večkrat omenjena igra odsevov in zrcaljenja. V tej perspektivi se zdijo ideje nekakšna Platonova "stvar na sebi", do katere neposredni dostop sploh ni mogoč - v teoriji jih moram postulirati kot nujni pogoj resnice in kot transcendentalni pogoj vsakega možnega spoznanja, v praksi pa se moram zadovoljiti z njenimi bednimi približki. Tako kot jetnik v votlini ne more priti v stik s konkretnimi stvarmi,

ampak pozna samo njihove popačene posnetke, ki prek čutil odsevajo v njegovem duhu, tako tudi ne bi smel uzreti idej kot takih, ampak bi se moral zadovoljiti s pojmi kot njihovimi miselnimi odsevi. Absolutno je po definiciji onstran človekovega sveta in kot tako nujno nedosegljivo, prav tu pa nastopi Platonov osupljivi preobrat, saj se zdi, da je na koncu Zgodbe o votlini ubežnik prav z absolutnim stopil v neposredni stik.

Sem končno prišel do tiste najvišje točke, ki je hkrati konec poti? Na tej poti sem se že zbal, da igra zrcaljenja mogoče sploh nima konca, da sem se znašel v svetu samih podob, brez pravih izvirnikov. Vsaka vednost se mi je zdela negotova in vsak svet potencialna votlina. Zdaj pa nenadoma nimam več opravka z odbleski resnice, ampak z resnico samo. To trdno in neizpodbitno vem, ta vednost pa ni razumevanje (v smislu razumevanja pojmov), ampak čutenje, doživljanje, zrenje; oziroma neposredno stapljanje z Absolutnim, Dobrim, Enim ali kakor koli ga želim poimenovati. Če sem moral zapreti oči in preseči čute, da sem sploh lahko stopil na to pot, potem moram na neki točki stopiti tudi onstran razuma, da bi ugledal resnico. Zaznavanje, ki mora biti kot najnižja stopnička že na samem začetku preseženo, se na koncu poti vrne v novi preobleki – kot razodetje. Tukaj noben dvom ni več mogoč, saj je odpadlo vsako posredovanje in vsi dualizmi. Ali je mogoče, da ima pri Platonu filozofija kot "znanost o pojmih", ki na koncu nujno spodleti, nepričakovan in neznanski presežek? Smem temu presežku reči mistična ekstaza?

Eno

Enega ni mogoče dojeti niti po vedenju (episteme) niti po umevanju (noesis), ampak po navzočnosti (parousia), ki je višja od vedenja.

(Plotin – Eneade)

Mnogi filozofski sistemi se iztečejo v take in drugačne dualizme, a cena tega je vedno visoka. Ko je recimo Descartes sklenil *Meditacije* s teorijo dveh substanc, se je zapletel v paradokse in iz njih ni mogel odnesti cele kože. Najlažje je trditi, da sta duh in snov dve različni stvari, veliko težje je pojasniti, kako se ta ločena svetova v meni stakneta in skrivnostno prepleteta. Kasneje je poskušal Spinoza vsa ta dualistična protislovja in nesmisle razplesti v najstrožji in dosledni monizem s svojim znamenitim trikom "Deus sive Supstantia".

Tudi Platonova ontologija velja za primer izrazitega dualizma, kot taka naj bi vodila v resna protislovja, in to, kar je bil za Descartesa Spinoza, naj bi bil za Platona Plotin s svojo hierarhijo emanacij Enega. Vsega skupaj pa se mogoče le ne da tako zelo poenostaviti, saj se zdi, da je to, kar tradicija pripisuje njegovim nadaljevalcem, nekako prikrito vkomponirano že v platonizem kot tak. Pri tem nimam v mislih samo platonove "pozne metafizike" – skrivnostnega "nenapisanega nauka" oziroma predavanja "O dobrem", v katerem naj bi koncipiral celoto obstoječega kot hierarhično urejen in v sebi zaokrožen sistem derivacij Enega. Po mojem mnenju se že v sami koncepciji Votline kaže tolikšna stopnja enotnosti bivajočega, da o kakšnem radikalnem dualizmu sploh ne more biti govora. Če "nauk o dveh svetovih" vzamem zares, ne pridem prav daleč, saj se mi vsa stvar sesuje že v prvem koraku: če je ideja transcendentna, večna, absolutna, popolna bit, kako lahko učinkuje kot pravzor, prapodoba, praizvor vsega izkustvenega? Če je ideja nesnovni, popolni, nespremenljivi ideal, kako lahko oblikuje nepopolno, večno spremenljivo in minljivo snov? Če sta ta dva svetova tako radikalno različna, kako je med njima možen kakršen koli stik? Je ta povezovalni element ideja Dobrega? Se skoznjo totalizira vse tisto, kar se na prvi pogled zdi ločeno in nezdružljivo?

Skozi Sokratova usta mi je dejansko

zagotovljeno, da Zgodba o votlini govori o potovanju duše iz čutnega v "miselni svet", vendar gre pri slednjem le za nerodno poslovenjen izvorni izraz "topos noetos" - območje, na katerem se resnica razkriva mišljenju. Nikjer v Dialogih ni govora o svetovih, ampak o takih in drugačnih območjih kot načinih razkrivanja (2, 130; 6, 7; 8, 131; 8, 139/140), zato lahko popularni "nauk o dveh svetovih" pripišem bolj kasnejšim interpretom kot samemu Platonu. Zdi se mi precej verjetno, da v njegovih prispodobah nikakor ne gre za ločene svetove, saj bi to vodilo v paradokse in v že opisano slabo neskončnost, ampak za različne aspekte resničnosti, za načine, kako se kažejo pogledu človeške duše. Tudi ko Sokrat kategorično deli stvari na tiste, ki jih lahko vidim, ne morem pa jih misliti, in tiste, ki jih lahko mislim, a jih ne morem videti, se zdi, kot da ne govori o dveh ločenih svetovih, ampak o dveh načinih razodevanja istega, tisto, kar se razodeva, pa je prav Eno oziroma ideja Dobrega. Spoznavanje česar koli obstoječega pomeni spoznavanje Dobrega, ki je čista prisotnost in omogočanje bivajočega. Dobro je tisto, kar je že vseskozi tu, in je prav zato najtežje spoznatno. Spoznavam ga skozi vsako, četudi najneznatnejšo stvar, tako kot če gledam minljive stvari tega sveta, nekako gledam večno in nespremenljivo sonce. V vsaki stvari je mogoče uzreti večnost in neskončnost, povsod so skrite vse ravni bivanja, le opaziti jih je treba. Mogoče pomeni gledati sence - gledati stvari, a jih v resnici sploh ne videti! Za uklenjence se zdi, da so taki: gledajo, ne da bi videli. Ali gledati svet okopan v luči Dobrega potemtakem pomeni - uzreti, kako se tudi najbolj banalne stvari bleščijo v čudežnem dejstvu čistega bivanja, čiste navzočnosti? Videti "... trenutek za trenutkom golega obstajanja ... minljivost, ki pa je vendar večno življenje, stalno umiranje, ki je hkrati čisto bivanje ... kjer se vse sveti z notranjo svetlobo in je neskončno v svoji pomenljivosti ... ko stvari ne pomenijo nič drugega kakor same sebe in so zadovoljne že samo s tem, da intenzivno in absolutno obstajajo ..."(9).

Teh nekaj drobcev nisem povzel iz kakšnega apokrifnega Platonovega dialoga, ampak iz nenavadne knjižice, v kateri je avtorju Aldousu Huxleyju uspelo izjemno živo in artikulirano opisati tisto, kar je opisati tako težko: "Zakramentalno videnje resničnosti, raj očiščenega zaznavanja, čiste kontemplacije ..."(9, 35) Zdi se, da gre za nekakšno mistično izkušnjo, "... kjer je zaznavanje isto kot razodetje, resničnost sije iz vsakega prizora in je eno popolnoma, neskončno navzoče v vsaki podrobnosti ... "(9, 76), samo doživetje pa je "... nepopisno lepo, tako čudovito, da je že skoraj grozljivo ..."(9, 35).

Huxley v brezčasni in blaženi ekstazi vidi kot neskončno in sveto vse tisto, "... čemur v svoji patetični imbecilnosti rečemo 'samo reči'" (9, 23), tako kot tudi Platonov ubežnik zamaknjeno in ves iz sebe gleda svet, obsijan s soncem. Podobnost je prav osupljiva, a vseeno se zdi, da ne gre za eno in isto stvar in da Platon drugače od Huxleyja naredi usodni korak onstran, v čisto transcendenco - le da ni čisto jasno, kaj naj bi to pomenilo. Duša, ki je bila v neposrednem stiku z idejami, ko še ni bila ujetnica telesa in je niso motili čuti, lahko s pravo vzgojo to stanje spet doseže v brezčasni blaženosti videnja, to pa prekinjajo posvetne dolžnosti vladanja. Platonov popolni in božanski človek filozof je namreč tisti, ki je sposoben zreti bližč "ideje vseh idej", pa tudi držati v svojih rokah krmilo države. Kot se mora krmar ravnati po zvezdah, če hoče varno voditi ladjo, tako mora biti tudi njegov pogled vedno uprt "navzgor". V tem je njegova harmonija, a tudi muka. Filozof stremi k dokončnemu preseženju vseh omejitev, k popolni modrosti in blaženosti. Zato se hrepenenje po popolnem zlitju z Absolutnim pri njem kaže kot stremenje k smrti.

Literatura

1. Platon: *Država*, Mihelač, Ljubljana 1995.

2. Platon: *The Republic*, The Loeb Classical Library, Harvard UP, London 1994.

3. *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge UP, Cambridge 1992.

4. Nicholas P. White: *A Companion to Plato's Republic*, Hackett Publishing Company, New York 1979.

5. Nicholas Pappas: *Plato and Republic*, Routledge, London 1993.

6. *Phainomena IV*/11-12: Platon.

7. Martin Heidegger: "Platonov nauk o resnici", *Phainomena* 1991/2.

8. Franci Zore: *Obzorja grštva*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1997.

9. Aldous Huxley: *Vrata zaznavanja, Nebesa in Pekel*, SH Minora, Ljubljana 1993.

10. *DTV Atlas Filozofije*, DZS, Ljubljana 1997.

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

12. Donald Palmer: *Looking at Philosophy*, Mayfield Publishing Company, Mountain View 1988.

13. Karl Vörlainder: *Zgodovina filozofije* 1, Slovenska matica, Ljubljana 1977.

14. Jorge Luis Borges: *Stvaritelj*, Založba Obzorja, Maribor 1990.

Karl R. Popper

O teoriji objektivnega duha

1. Pluralizem in teza o treh svetovih

Platonov svet oblik ali idej je bil v mnogih pogledih religiozni svet, svet višjih bitnosti. Vendar pa to ni bil niti svet osebnih bogov, niti svet zavesti, niti ga niso tvorile vsebine neke zavesti. Bil je objektivni, avtonomni tretji svet, ki je obstajal poleg fizikalnega in duhovnega sveta.

Sam sledim tistim interpretom Platona, ki menijo, da se njegove oblike ali ideje ne razlikujejo le od telesa in duha, temveč tudi od "idej v duhu", se pravi od zavestnih ali nezavednih izkušenj: Platonove oblike ali ideje sestavljajo tretji svet *sui generis*. Domnevno so dejanski ali možni *objekti* misli - *intelligibilia*. Vendar so za Platona te *intelligibilia* objektivne toliko kot *visibilia*, ki so fizična telesa: dejanski ali možni objekti vida.

Tako platonizem presega dualizem telesa in duha. Vpeljuje tridelni svet, ali kot raje pravim, tretji svet.

Vendar tu ne bom razpravljal o Platonu; rajši bom obravnaval pluralizem. In četudi bi jaz in drugi tega zmotno pripisovali Platonu, bi se lahko skliceval na dobro znano *interpretacijo* njegove teorije oblik ali idej kot primera filozofije, ki zares presega dualistično shemo.

To pluralistično filozofijo želim postaviti na izhodišče svoje razprave, čeprav nisem niti platonist niti heglovec.

V tej pluralistični filozofiji je svet sestavljen iz vsaj treh ontološko različnih podsvetov; oziroma, bi lahko rekel, obstajajo trije svetovi: prvi je fizični svet ali svet fizičnih stanj; drugi je mentalni svet ali svet mentalnih stanj; in tretji svet je svet inteligibilij ali *idej v objektivnem pomenu*; to je svet možnih predmetov misli: svet teorij na sebi in njihovih logičnih relacij, argumentov in problemskih situacij na sebi.

Eden od temeljnih problemov te pluralistične filozofije zadeva razmerje med temi tremi "svetovi". Med seboj so povezani tako, da sta prva in druga dva v interakciji. Tako je lahko drugi svet, svet subjektivnih ali osebnih izkušenj, v interakciji z vsakim od drugih dveh svetov. Prvi in tretji pa ne moreta biti v interakciji razen s posredovanjem drugega sveta.

2. Vzročne relacije med tremi svetovi

Najpomembnejše se mi zdi opisati in razložiti razmerja med tremi svetovi na zgornji način - tj. z drugim svetom kot posrednikom med prvim in tretjim. Čeprav redkokdaj navedeno, se mi zdi to stališče jasno vsebovano v teoriji o treh svetovih. V skladu z njo lahko človeški um vidi fizično telo v dobesednem pomenu "videti", da so namreč oči udeležene v tem procesu. "Vidi" ali "zgrabi" se lahko tudi aritmetični ali geometrijski objekt, število ali geometrijski lik. Čeprav sta v tem pogledu besedi "videti" ali "zgrabiti" uporabljeni metaforično, vendarle označujeta resnično razmerje med umom in inteligibilnim aritmetičnim ali geometrijskim objektom; to razmereje je skoraj analogno "videnju" v dobesednem pomenu. Um je tako lahko povezan s predmeti prvega in tretjega sveta.

Um torej *posredno* uvaja povezavo med prvim in tretjim svetom. To je kar največje pomembnosti. Ne moremo resno zanikati, da tretji svet matematičnih in znanstvenih teorij nima velikanskega vpliva na prvi svet. Na primer s poseganjem tehnologov, ki v prvem svetu z uporabo nekaterih rezultatov teh teorij povzročajo spremembe; mimogrede, teorij, ki so jih prvotno razvili drugi, pa se morda sploh niso zavedali kakršne koli tehnološke možnosti. Te so bile skrite v samih teorijah, v samih objektivnih idejah; in tu so jih odkrili ljudje, ko so poskušali ideje tudi *razumeti*.

Če ta argument pazljivo razvijemo, se mi zdi, da podpira objektivno realnost vseh treh svetov. In povrh vsega po mojem ne podpira samo teze, da subjektivni mentalni svet osebnih izkušenj obstaja (kar so behavioristi zanikali), temveč tudi tisto, da je ena glavnih funkcij drugega sveta razumeti predmete tretjega sveta. V njej se znajdemo vsi: poglavitni del človeškosti je naučiti se jezik, kar v bistvu pomeni naučiti se razumeti *objektivne miselne vsebine* (kot je to imenoval Frege[1]).

Domnevam, da bomo morali nekoč zrevolucionirati psihologijo z novim pogledom na človekov um kot na organ za interakcijo z objekti tretjega sveta: z umom jih razumemo, prispevamo k njim in smo v njih udeleženi; in z njimi vplivamo na prvi svet.

3. Objektivnost tretjega sveta

Tretji svet oziroma bolje njemu pripadajoče predmete, objektivne oblike ali ideje, ki jih je odkril Platon, so zelo pogosto napačno zamenjevali s subjektivnimi idejami ali miselnimi procesi; to je z duševnim stanjem, s predmeti, ki pripadajo bolj drugemu kot tretjemu svetu.

Ta napaka ima dolgo zgodovino. Začenja pa se s samim Platonom. Kajti čeprav je jasno priznal svojim idejam značaj tretjega sveta, očitno ni opazil, da lahko temu svetu pripišemo poleg univerzalnih pojmov, kot sta števili 7 in 77, tudi matematične resnice ali propozicije, kot je "7 krat 11 je enako 77", in celo neresnične propozicije, kot je "7 krat 77 je enako 66", pa še raznovrstne nematematične propozicije ali teorije.

Zdi se, da so to prvi opazili stoiki, ki so razvili čudovito ostroumno filozofijo jezika. Človeški

[1] G. Frege, "Über Sinn und Bedeuteng", v *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 100, 1892, str. 32: " Z mislijo ne razumem subjektivnega akta mišljenja, temveč njegovo objektivno vsebino ..."

jezik, so ugotovili, pripada vsem trem svetovom. Če vsebuje fizična dejanja ali fizične simbole, pripada prvemu svetu. Če izraža subjektivno oziroma psihološko stanje ali doumevanje oziroma razumevanje jezika, vsebuje neko spremembo v našem subjektivnem stanju in pripada drugemu svetu. Toda če jezik vsebuje informacije, izraža, trdi oziroma opisuje kar koli ali pa prenaša neki pomen oziroma smiselno sporočilo, to pa ima lahko za posledico drugo, ki se z njo ujema ali ji nasprotuje, pripada tretjemu svetu. *Teorije ali propozicije ali izjave so najpomembnejše jezikovne bitnosti tretjega sveta.*

Če rečemo: "Videl sem nekaj napisano na papirusu" ali: "Videl sem nekaj vgravirano v bron", govorimo o jezikovnih bitnostih, pripadajočih prvemu svetu: ne namigujemo, da lahko sporočilo preberemo. Če rečemo: "Gorečnost in prepričljivost govora sta naredili name velik vtis" ali: "To je bil bolj izbruh jeze kot pa izjava", govorimo o jezikovnih bitnostih, pripadajočih drugemu svetu. Če rečemo: "Toda James je danes trdil ravno nasprotno tistemu, kar je John včeraj" ali: "Iz tega, kar pravi James, jasno sledi, da se John moti" ali če govorimo o platonizmu ali o kvantni teoriji, govorimo o nekem objektivnem pomenu, o neki *objektivni logični vsebini*; se pravi, govorimo o pomenu, ki ga ima informacija ali sporočilo v tretjem svetu, o pomenu, izraženem v tem, kar je bilo rečeno ali napisano.

Stoiki so bili tisti, ki so prvi vzpostavili pomembno razliko med objektivno logično (tretjega sveta) *vsebino* izrečenega in *predmeti*, o katerih govorimo. Ti predmeti pripadajo kateremu koli od treh svetov: govorimo lahko prvič o fizičnem svetu (bodisi o fizičnih stvareh bodisi o fizičnih stanjih) ali drugič o naših subjektivnih mentalnih stanjih (z našim razumevanjem teorije vred) ali tretjič o vsebini nekih teorij, kot so nekatere aritmetične propozicije in recimo njihova resničnost ali neresničnost.

Koristno se mi zdi, da se poskušamo izogibati besedam, kot sta "izraz" in "sporočilo", ko govorimo o govoru v smislu tretjega sveta. "Izraz" in "sporočilo" sta namreč psihološka termina in njuna subjektivna ali osebna konotacija je nevarna na področju, na katerem vlada tako močna skušnjava, da bi vsebino misli tretjega sveta razlagali kot miselne procese drugega.

Zanimivo je, da stoiki niso razširili teorije o tretjem svetu s platonskih idej samo na teorije ali propozicije. Jezikovnim bitnostim tretjega sveta, kot so deklarativne izjave ali propozicije, so dodali probleme, argumente, logične preiskave in celo ukaze, opozorila, molitve, razprave ter seveda poezijo in pripovedi. Razlikovali so tudi med osebnim stanjem resničnosti in resničnostjo teorije ali propozicije; se pravi teorije ali propozicije, za katero velja predikat tretjega sveta "objektivno resnično".

4. Tretji svet kot človekov proizvod

V glavnem lahko ločimo dve skupini filozofov. V prvi so tisti, ki tako kot Platon sprejemajo avtonomni tretji svet in ga imajo za nadčloveškega, božanskega in večnega. V drugi so tisti, ki tako kot Locke, Mill, Dilthey ali Collingwood opozarjajo, da je *jezik,* in kar ta "izraža" in "sporoča", *človeški proizvod*, in ki zato vidijo vse, kar je jezikovno, kot del prvega in drugega sveta, zavračajoč vsakršno domnevo, da obstaja tretji svet. Zanimivo je, da večina študentov humanistike pripada tej drugi skupini.

Prvo skupino, platoniste, podpira dejstvo, da lahko govorimo o večnih resnicah: propozicija je brezčasno resnična ali neresnična. To se zdi odločilno: večne resnice so morale veljati, preden je obstajal človek. Potemtakem ne morejo biti naš proizvod.

Člani druge skupine soglašajo, da večne resnice ne morejo biti naš izdelek; vendar pa iz tega sklepajo, da večne resnice *ne morejo*

biti "realne": "realno"je zgolj *naša uporaba* predikata "resnično" in vsaj v nekaterih kontekstih uporabljamo "resnično" kot časovno neodvisen predikat. Takšna vrsta uporabe, o kateri bi lahko sklepala ta skupina, ni preveč presenetljiva: medtem ko je Petrov oče Paul v nekem času težji od Petra in leto kasneje lažji, se nič takšnega ne more zgoditi dvema kosoma kovine, če prva ostane prava enofuntska in druga prava dvofuntska utež. Tukaj igra predikat "pravo" enako vlogo kot predikat "resnično" v zvezi z izjavami; pravzaprav lahko "pravo" zamenjamo z "resnično". Vendar pa nihče ne bo zanikal, da so uteži lahko proizvod ljudi, bi lahko opozorili ti filozofi.

Mislim, da se da zagovarjati stališče, ki se razlikuje od obeh skupin filozofov: domnevam, *da je mogoče sprejeti realnost ali (kot bi jo lahko imenovali) avtonomijo tretjega sveta in hkrat priznati, da tretji svet nastaja kot proizvod človekovega delovanja*. Nekdo lahko celo prizna, da je tretji svet človekov proizvod in hkrati v zelo jasnem smislu nadčloveški. Presega svoje ustvarjalce.

Da tretji svet ni izmišljija, ampak obstaja "v realnosti", bo jasno, ko bomo preudarili njegov izredni učinek na prvi svet, posredovan po drugem svetu. Pomisliti moramo samo na vpliv prenosa električne energije ali atomske teorije na naše anorgansko in organsko okolje ali pa na vpliv ekonomskih teorij na odločitev, ali zgraditi ladjo ali letalo.

V skladu s stališčem, ki ga tu privzemam, je tretji svet (katerega del je človeški jezik) človeški proizvod, tako kot je med proizvod čebel ali kot so pajkove mreže proizvod pajkov. Podobno medu je človeški jezik in s tem večina tretjega sveta *nenačrtovan proizvod človeških dejanj*, pa naj bodo ta rešitve bioloških ali katerih drugih problemov.

Poglejmo si teorijo števil. Verjamem (v nasprotju s Kroneckerjem), da so celo naravna števila delo ljudi, proizvod človeškega jezika in človeške misli. Vendar pa obstaja neskončno takih števil, več kot jih bo človek sploh kdaj izgovoril ali kot jih bodo uporabili računalniki. Obstaja tudi neskočno mnogo pravilnih in napačnih enačb med takimi števili; več kot jih lahko kdaj razglasimo za pravilne ali napačne.

Še bolj zanimivo pa je, da se nepričakovano pojavijo novi problemi kot nenamerni stranski proizvod zaporedja naravnih števil; na primer nerešeni problemi teorije praštevil (recimo Goldbachova domneva). Ti problemi so očitno *avtonomni*. Nikakor pa jih nismo ustvarili mi; prej bi veljalo, da smo jih mi *odkrili*; in v tem smislu obstajajo pred odkritjem kot neodkriti. Vrh tega so morda vsaj nekateri teh nerešenih problemov še nerešljivi.

V naših poskusih reševanja teh ali drugih problemov lahko iznajdemo nove teorije. Ponovno smo jih ustvarili mi: so proizvod našega kritičnega in ustvarjalnega mišljenja, pri katerem so nam v veliko pomoč druge obstoječe teorije tretjega sveta. Vendar že v trenutku, ko smo ustvarili te teorije, zbudijo nove, nenamerne, nepričakovane probleme, avtonomne probleme, ki jih je treba odkriti.

To pojasnjuje, zakaj je tretji svet, ki je po izvoru naš proizvod, *avtonomen* v tem, kar imenujemo njegov ontološki status. Pojasnjuje, zakaj se lahko ravnamo po njem in k njemu dodajamo oziroma pomagamo njegovemu razvoju, čeprav ga ni človeka, ki bi obvladal vsaj delček tega sveta. Vsi prispevamo k njegovi rasti, vendar so skoraj vsi ti prispevki neznatni. Vsi ga poskušamo doumeti in nihče od nas ne bi mogel živeti brez stika z njim, saj vsi uporabljamo govor, brez katerega bi bili le težko ljudje. Vendar pa je tretji svet zrasel daleč onstran umevanja slehernega človeka (kot kaže obstoj nerešljivih problemov). Njegovo delovanje na nas je postalo za našo in tudi njegovo rast pomembnejše kot pa naše ustvarjalno delovanje nanj. Skoraj vsa njegova rast je namreč posledica povratnega

učinka: izziva v odkrivanju avtonomnih problemov, izmed katerih mnoge nikoli ne bo mogoče obvladati. Vedno bo obstajala tudi izzivalna naloga odkrivati nove probleme, saj jih bo neskončno veliko še zmerom neodkritih. Kljub avtonomnosti tretjega sveta, in tudi zaradi nje, bo vedno prostor za izvirno in ustvarjalno delo.

Prevedel Marko Štempihar

Karl R. Popper: *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. At Clarendon Press, Oxford 1972, str. 153–161.

Karl R. Popper

Esteticizem, perfekcionizem, utopizem

S Platonovim programom je neločljivo povezan nek pristop k političnemu, ki je po mojem prepričanju najnevarnejši. Njegova analiza ima velik praktičen pomen s stališča racionalnega družbenega inženirstva. Platonski pristop, ki ga imam v mislih, bi lahko opisali kot utopično inženirstvo in je nasprotje drugi vrsti družbenega inženirstva, ki ga imam edinega za racionalnega in bi ga lahko imenovali postopno inženirstvo. Utopični pristop je nevarnejši, ker se zdi očitna alternativa popolnemu historicizmu – radikalno historicističnem pristopu, po katerem ne moremo spreminjati poteka zgodovine; hkrati se pojavi kot nujno dopolnilo k manj radikalnemu historicizmu, kakršen je Platonov, ki dopušča človekovo vmešavanje.

Utopičen pristop lahko opišemo takole. Vsako racionalno dejanje mora imeti neki cilj. Racionalno pa je v toliko, kolikor uresničuje cilj zavestno in dosledno ter kolikor določi svoja sredstva glede na ta cilj. Prva stvar, ki jo moramo storiti, če hočemo delovati racionalno, je torej izbrati cilj; in moramo biti pazljivi pri določitvi pravih ali končnih ciljev, od teh pa moramo jasno razlikovati vmesne oziroma delne, ki so dejansko le sredstva ali koraki na poti h končnemu cilju. Če to razlikovanje zanemarimo, moramo zanemariti tudi vprašanje, ali je verjetno, da ti delni cilji podpirajo končnega; potemtakem nam mora racionalno delovanje spodleteti. Ta načela, uporabljena za politične dejavnosti, zahtevajo, da pred kakršno koli praktično akcijo določimo končni politični cilj ali idealno državo. Šele ko si ta zadnji cilj zastavimo vsaj v grobem, šele ko imamo nekaj takega kot idejni načrt družbe, na katerega ciljamo, šele takrat lahko začnemo iskati najboljše poti in

sredstva za njegovo uresničitev ter načrtujemo praktično akcijo. Gre za obvezne priprave za kakršno koli praktično politično potezo, ki bi jo lahko imeli za racionalno, in še posebno za družbeno inženirstvo.

To je, v kratkem, metodološki pristop, ki ga imenujem utopično inženirstvo. Je prepričljiv in privlačen. Pravzaprav privlači vse tiste, na katere ne vplivajo historicistični predsodki oziroma se jim upirajo. Slednje pa ga naredi le še bolj nevarnega in njegovo kritiko še bolj nujno.

Preden se lotim podrobne ocene utopičnega inženirstva, bi rad skiciral še drug pristop k družbenemu inženirstvu, tako imenovano postopno inženirstvo. Zanj menim, da je metodološko trdno. Politik, ki sprejme to metodo, ima ali pa ne načrt družbe v mislih že prej in lahko upa ali ne, da bo človeštvo nekoč uresničilo idealno državo ter z njo doseglo srečo in popolnost na zemlji. Toda zaveda se, da je popolnost, če je sploh dosegljiva, zelo oddaljena, in da ima vsaka generacija, in zato tudi zdaj živeči, zahtevo; mogoče ne toliko zahtevo, da bi bili srečni, ker ni nobenega zakonskega sredstva za osrečitev človeka, temveč zahtevo, da ne bi bili nesrečni, kjer je to le mogoče. Imajo pravico dobiti vso možno pomoč, če trpijo. Postopen inženir bo potemtakem prej sprejel metodo za iskanje in boj proti največjim in najbolj perečim družbenim zlom kot pa bo iskal in se boril za največje dokončno dobro. Ta razlika je daleč od tega, da bi bila le verbalna. Pravzaprav je zelo pomembna. Je razlika med sprejemljivo metodo, ki izboljša usodo ljudi, in metodo, ki, če se jo zares uvede, vodi k nesprejemljivemu povečanju človeškega trpljenja. Je razlika med metodo, ki jo lahko uporabimo vsak trenutek, in metodo, katere zagovorništvo zlahka postane sredstvo pogostih, na kasnejši čas odloženih akcij, ko postanejo razmere ugodnejše. Je pa tudi razlika med edino metodo zboljševanja stvari, ki je bila doslej vedno in povsod zares uspešna (tudi v Rusiji, kot bomo videli), in metodo, ki je, kjer koli je bila preizkušena, vodila k uporabi nasilja namesto razuma in, če že ne do lastne opustitve, pa vsakokrat do opustitve prvotnega načrta.

Postopni inženir lahko v prid svoji metodi trdi, da z odobravanjem in strinjanjem podpira sistematični boj proti trpljenju, nepravičnosti in vojni več ljudi kot pa boj za uveljavitev nekega ideala. Obstoj družbenega zla, se pravi družbenih razmer, v katerih trpi veliko ljudi, je razmeroma lahko dokazati. Tisti, ki trpijo, lahko sodijo zase, drugi pa le stežka zanikajo, da ne bi želeli zamenjati z njimi.

Neizmerno težje je razmišljati o idealni družbi. Družbeno življenje je tako zapleteno, da lahko le peščica ljudi, ali sploh nihče, presoja o načrtu družbenega inženirstva v velikem obsegu: ali je izvedljiv, ali vodi k resničnemu izboljšanju, katero vrsto trpljenja lahko vključuje, kaj so sredstva za njegovo uresničitev. V nasprotju s tem je načrt postopnega inženirstva razmeroma enostaven. To so načrti posameznih ustanov, na primer zdravstvenega zavarovanja in zavarovanja za brezposelnost, arbitražnih sodišč, proračuna ob gospodarski depresiji ali šolski reformi. Če ne uspejo, škoda ni velika in preureditev ni preveč zahtevna. So manj tvegani in zato manj sporni. Toda če je laže doseči sprejemljiv dogovor o obstoječem zlu in sredstvih za boj proti njemu kot pa o idealnem dobrem in sredstvih za njegovo uresničitev, je tudi več upanja, da lahko s postopno metodo premagamo največjo praktično oviro vseh razumnih političnih reform, namreč da za izvedbo programa uporabimo razum in ne strasti ter nasilje. Tako bo obstajala možnost za dosego racionalnega kompromisa in zato tudi zboljšanja po demokratičnih metodah. ('Kompromis' je grda beseda, toda za nas je pomembno, da se jo naučimo pravilno uporabljati. Ustanove so neizogibno rezultat kompromisa z okoliščinami, interesi itd.,

čeprav bi se morali kot osebe upreti vplivom take vrste.)

V nasprotju s tem utopični poskus uresničitve idealne države, ki uporabi načrt družbe kot celote, zahteva močno centralizirano vlado peščice in potemtakem verjetno vodi k diktatorstvu[1]. To imam za kritiko utopičnega pristopa; kar sem želel pokazati v poglavju o Načelih vodenja, je, da je avtoritarna vladavina najspornejša od vseh. Nekatere v tem poglavju nedotaknjene poante nas oskrbijo še celo z bolj neposrednimi argumenti proti utopičnemu pristopu. Ena od tegob, na katere naleti dobrohoten diktator, je ugotoviti, ali se posledice njegovih ukrepov ujemajo z njegovimi dobrimi nameni (kot je jasno povedal že de Tocqueville pred več kot stotimi leti[2]). Vzrok težave je, da avtoritarizem poskuša preprečiti kritiko; potemtakem dobrohoten diktator ne bo zlahka zvedel za pritožbe zoper svoje ukrepe, brez tega pa bo le stežka ugotovil, ali njegovi ukrepi dosegajo želeni dobrohotni cilj.

Za utopičnega inženirja morajo postati razmere le še slabše. Prenova družbe je velik podvig, ki večini precej časa povzroča precejšnje neprijetnosti. Potemtakem bo utopični inženir gluh za veliko pritožb; pravzaprav bo del njegovega dela zatirati nerazumne ugovore. (Rekel bo tako kot Lenin: "Ne morete narediti omlete, ne da bi razbili jajc.") Skupaj s tem pa bo moral nenehno zatirati tudi razumno kritiko. Naslednja težava utopičnega inženirstva se navezuje na problem diktatorjevega dediča. (...) Utopično inženirstvo povzroči težavo, ki je analogna in celo bolj resna od tiste, s katero se sreča dobrohotni tiran, ki poskuša najti enako dobrohotnega naslednika (...). Obseg takšnega utopičnega podjetja bo onemogočil uresničitev njegovih ciljev v življenju enega družbenega inženirja ali skupine inženirjev. In če naslednik ne sledi istemu idealu, je bilo vse trpljenje ljudi zavoljo ideala brez koristi.

Posplošitev tega argumenta vodi v nadaljnjo kritiko utopičnega pristopa, ki ima, jasno, praktično vrednost le, če predpostavimo, da prvotni načrt, morda z nekaterimi prilagoditvami, ostane osnova za delo, dokler slednje ni dokončano. Toda potreben bo čas. To bo čas revolucij, političnih in duhovnih, ter novih eksperimentov in izkušenj na političnem področju. Pričakovati je torej, da se bodo ideje in ideali spremenili. Kar se je zdelo idealna država ljudem, ki so naredili prvotni načrt, morda ne bo videti takšno njihovim naslednikom. Če to priznamo, propade celoten pristop. Metoda, ki najprej postavi končen politični cilj in se mu začne približevati, je jalova, če priznamo, da se cilj med svojim udejanjanjem lahko znatno spremeni. V vsakem trenutku se utegne izkazati, da doslej narejeni koraki v resnici vodijo stran od uresničitve novega cilja. In če glede na novi cilj spremenimo našo smer, se ponovno izpostavimo istemu tveganju. Lahko se zgodi, da kljub vsem žrtvam sploh ne pridemo nikamor. Tisti, ki imajo raje korak k oddaljenemu cilju kot pa uresničitev postopnega kompromisa, ne bi smeli pozabiti, da je, če je ideal zelo oddaljen, težko reči, ali smo zakoračili proti njemu ali stran od njega. To bi veljalo zlasti, če bi napredovali po cikcakastih korakih oziroma, v Heglovem žargonu, 'dialektično' ali če potek ne bi bil jasno načrtovan. (To se navezuje na staro in malo otročje vprašanje, koliko lahko cilj upravičuje sredstva. V nasprotju s trditvijo, da

[1] Nedavno je to stališče poudaril F. A. von Hayek v različnih zanimivih člankih (npr. *Freedom and the Economic System*, Public Policy Pamphelts, Chicago 1939). Kar imenujem utopično inženirstvo, sem prepričan, se v glavnem ujema z njegovim "centralističnim" oziroma "kolektivističnim" načrtovanjem. Hayek priporoča "načrtovanje za svobodo". Po mojem bi se strinjal, da bi to potekalo kot "postopno inženirstvo".

[2] Brian Magee me je opozoril na to, kar je sam pravilno poimenoval 'Tocquevillov izredni argument' v *L'ancienne regime*.

noben cilj ne more nikoli upravičiti vseh sredstev, mislim, da lahko jasen, konkreten in uresničljiv cilj upraviči začasne ukrepe, ki jih bolj oddaljeni ideal ne bi mogel nikoli.)

Zdaj vidimo, da utopični pristop lahko reši le platonsko prepričanje o enem absolutnem in nespremenljivem idealu, skupaj z dvema nadaljnjima predpostavkama, namreč (a) da obstajajo racionalne metode, ki enkrat za vselej določijo, kaj ta ideal je in (b) katera so najboljša sredstva za njegovo uresničitev. Samo tako daljnosežni predpostavki nas lahko zaščitita, da ne razglasimo utopične metodologije za skrajno ničevo. Toda celo Platon sam in najbolj goreči platonisti bi priznali, da (a) gotovo ne drži; da ni racionalne metode, s katero bi določili končni cilj, ampak je, če sploh kaj, samo neke vrste intuicija. Vsako razlikovanje med mnenji utopičnih inženirjev mora potemtakem ob manku racionalnih metod voditi k uporabi moči namesto razuma, t. j. k nasilju. Če je sploh narejen kakršen koli napredek v kateri koli smeri, je narejen kljub sprejeti metodi, ne pa zaradi nje. Uspeh moramo pripisati, na primer, odličnosti vodij; toda nikoli ne smemo pozabiti, da odličnih vodij ne naredijo racionalne metode, ampak le sreča.

Pomembno je, da to kritiko razumemo pravilno; ne kritiziram ideala s trditvijo, da se ga ne da nikoli uresničiti, da mora za vedno ostati utopija. To ne bi bila veljavna kritika, ker je bilo uresničenih veliko stvari, ki so bile nekoč dogmatično razglašene za neuresničljive, na primer ustanovitev institucij za zaščito civilnega miru, to je za preprečitev kriminala znotraj države; in mislim, da na primer ustanovitev ustrezne institucije za preprečitev mednarodnega kriminala, to je oboroženih napadov ali izsiljevanja, ki jo imamo pogosto za utopijo, niti ni prevelik problem. Tisto, kar kritiziram pod imenom utopičnega inženirstva, priporoča prenovo družbe kot celote, t. j. temeljite spremembe, katere praktične posledice je glede na naše omejene izkušnje težko predvideti. Zahteva racionalno načrtovanje za celotno družbo, čeprav ne premoremo nič takega, kar bi bilo resnično vedenje, potrebno za uspeh takšne ambiciozne zahteve. Smo namreč brez zadostnih praktičnih izkušenj za tako načrtovanje, dejstveno vedenje pa mora temeljiti na izkušnjah. Zdaj sociološkega znanja, potrebnega za velikopotezno inženirstvo, preprosto ni.

Glede na to kritiko bo utopični inženir verjetno priznal potrebo po praktični izkušnji in po družbeni tehnologiji, ki temelji na praktičnih izkušnjah. Toda trdil bo, da nikoli ne moremo vedeti več o teh stvareh, če ne delamo družbenih eksperimentov, ki nas oskrbijo s potrebnimi praktičnimi izkušnjami. In mogoče bo dodal, da utopično inženirstvo ni nič drugega kot aplikacija eksperimentalnih metod na družbo. Eksperimenti ne morejo biti izpeljani, ne da bi vključevali temeljite spremembe. Zaradi svojevrstnega značaja moderne družbe z velikimi množicami ljudi morajo biti velikega obsega. Eksperiment v socializmu, na primer, če je omejen na tovarno ali na vas ali celo na pokrajino, nam ne bi nikoli dal tiste vrste resničnih informacij, ki jih tako nujno potrebujemo.

Takšni argumenti za utopično inženirstvo kažejo na predsodek, ki je tako široko razširjen kot nevzdržen, namreč predsodek, da mora imeti družbeni eksperiment širok obseg, da mora vključevati celotno družbo, če želimo, da je opravljen v resničnih okoliščinah. Toda postopne družbene eksperimente lahko izpeljemo v resničnih okoliščinah, sredi družbe, kljub temu da so manjšega obsega, ne da bi torej revolucionirali celotno družbo. Pravzaprav takšne eksperimente delamo ves čas. Uvedba nove vrste življenjskega zavarovanja, nove vrste obdavčenja, nove kazenske reforme - vse to so družbeni eksperimenti, ki imajo velike učinke na vso družbo, ne da bi jo preoblikovali v celoti. Tudi tisti, ki odpre trgovino ali rezervira vstopnico za gledališče, izpelje vrsto

družbenega eksperimenta manjšega obsega; in vse naše znanje o družbenih razmerah temelji na izkušnji, pridobljeni s takimi eksperimenti. Utopični inženir, ki mu nasprotujemo, ima prav, ko poudarja, da bi imel eksperiment v socializmu le majhno vrednost, če bi bil izpeljan v laboratorijskih razmerah, na primer v izolirani vasici, saj hočemo zvedeti, kako bi stvari delovale v skupnosti v normalnih družbenih okoliščinah. Toda prav ta primer pokaže, kje leži predsodek utopičnega inženirja. Prepričan je, da moramo predrugačiti celotno zgradbo skupnosti, ko z njo ekperimentiramo; in potemtakem si lahko izmisli bolj preprost eksperiment le kot tak, da v njem predrugači celotno zgradbo majhne skupnosti. Toda vrsta eksperimenta, od katerega se lahko naučimo največ, je sprememba ene družbene ustanove naenkrat. Samo tako se lahko naučimo, kako ustanove prilagoditi drugim ustanovam in kako naj jih prilagodimo tako, da bodo delovale v skladu z našimi namerami. In le tako lahko delamo napake in se na njih učimo, ne da bi tvegali nevarnost povratnega delovanja, ki bi ogrozilo željo po prihodnjih reformah. Utopična reforma mora biti nevarno dogmatično zvesta načrtu, za katerega se je veliko žrtvovalo. Močni interesi se morajo povezati z uspešnostjo eksperimenta. Vse to ne prispeva k njegovi racionalnosti ali znanstveni vrednosti. Toda postopna metoda dopušča večkratne eksperimente in nenehne izboljšave. Lahko bi vodila celo k zaželenemu ravnanju, da bi politiki začeli paziti na svoje napake, namesto da jih poskušajo opravičevati in dokazovati, da so imeli vedno prav. To šele – in ne utopično načrtovanje ali zgodovinsko prerokovanje – bi v politiko vpeljalo znanstvene metode, saj je vsa skrivnost le-teh pripravljenost učiti se na napakah[3].

Verjamem, da ta stališča lahko podpremo s primerjavo družbenega in, na primer, strojnega inženirstva. Utopični inženir bo seveda trdil, da strojni inženirji včasih načrtujejo celo zelo zapletene stroje kot del celote – njihovi načrti nadrobno vnaprej določajo ne le neko vrsto stroja, ampak kar celotno tovarno, ki jih izdeluje. Moje mnenje je, da strojni inženir lahko vse to naredi, ker ima na razpolago ustrezne izkušnje – teorije, ki so se razvile s poskusi in napakami. To pa pomeni, da lahko načrtuje prav zato, ker je že naredil vse mogoče napake; ali z drugimi besedami, ker se zanaša na izkušnje, ki jih je pridobil s postopnimi metodami. Njegov novi stroj je rezultat veliko majhnih izboljšav. Ponavadi najprej oblikuje model in šele po mnogih postopnih prilagoditvah različnih delov napreduje tako daleč, da izdela končne načrte za proizvodnjo. Njegov proizvodni načrt pa po drugi strani upošteva veliko izkušenj, namreč postopnih izboljšav, ki so jih v starejših tovarnah že uvedli. Masovna ali širokopotezna metoda deluje le tam, kjer nas je postopna metoda oskrbela z veliko podrobnimi izkušnjami, pa še takrat le znotraj območja teh izkušenj. Malo tovarnarjev bi bilo pripravljenih preiti k proizvodnji novega stroja le na temelju načrta, četudi so ga sestavili največji strokovnjaki, ne da bi najprej naredili model in ga z manjšimi prilagoditvami kar najbolj 'razvili'.

Morda je uporabno primerjati to kritiko platonskega idealizma v politiki z Marxovo kritiko tistega, kar imenuje 'utopizem'. Kar je skupno Marxovi kritiki in moji, je, da zahteva več realizma. Oba verjameva, da utopični

[3] To sem poskušal pokazati v *The Logic of Scientific Discovery*. Verjamem, skladno z očrtano metodologijo, da bo sistematično postopno inženirstvo pomagalo oblikovati empirično družbeno tehnologijo z metodo poskusov in napak. Samo tako, verjamem, lahko začnemo graditi empirično družbeno znanost. Dejstvo, da takšna družbena znanost komajda obstaja in da je zgodovinska metoda ni zmožna kaj prida razviti, je eden najmočnejših argumentov proti možnosti obsežnega družbenega inženirstva. Glej tudi moj *The Poverty of Historicism*.

načrti ne bodo nikoli uresničeni tako, kot so si jih zamislili, ker komaj kakšna družbena akcija pripelje do natanko pričakovanega rezultata. (Po mojem mnenju pa to ne razveljavi postopne metode, pri kateri se lahko učimo - ali raje, bi se morali učiti - in spreminjamo poglede med samim delovanjem.) Toda med nama je tudi veliko razlik. Ko Marx spodbija utopizem, pravzaprav obsoja vse družbeno inženirstvo - to stališče je težko razumljivo. Naznanja, da je vera v racionalno načrtovanje družbenih ustanov povsem nestvarna, ker se mora skupnost razvijati po zakonih zgodovine in ne po naših racionalnih načrtih. Trdi, da je vse, kar lahko naredimo, ublažitev porodnih bolečin zgodovinskih procesov. Z drugimi besedami, privzema radikalno historicistično držo, nasprotujočo vsemu družbenemu načrtovanju. Toda obstaja element znotraj utopizma, ki je še posebno značilen za Platonovo pojmovanje in ki mu Marx ne nasprotuje, čeprav je mogoče najpomembnejši izmed tistih elementov, ki sem jih napadel kot nestvarne. Gre za potezo utopizma, njegov poskus obravnavati skupnost kot celoto, pri čemer ne pusti nobenega kamna neobrnjenega. To je prepričanje, da je treba iti k samim koreninam družbenega zla in da ne bo zadosti nič manj kot popolno izkoreninjenje sramotnega družbenega sistema, če hočemo 'vpeljati nekaj dostojnosti v svet' (kot je rekel Du Gard). To je, na kratko, brezkompromisni radikalizem. (Bralec bo opazil, da uporabljam ta termin v prvotnem in dobesednem pomenu - ne v zdaj že običajnem pomenu 'liberalnega progresivizma', temveč želim z njim označiti držo 'iti k samemu korenu stvari'.) Oba, Platon in Marx, sanjata o apokaliptični revoluciji, ki bo radikalno preoblikovala celoten družbeni svet.

Te poteze, ta skrajni radikalizem platonskega pristopa (in tudi marksovskega) je, sem prepričan, povezan z esteticizmom, t. j. željo zgraditi svet, ki ni le malo boljši in razumnejši kot naš, temveč je prost vseh njegovih grdot: ni preperela odeja, slabo zakrpano staro odevalo, ampak povsem novo ogrinjalo, zares čudovit nov svet. Ta esteticizem je zelo razumljiv, v resnici, verjamem, se vsi nekoliko prepuščamo takšnim sanjam o popolnosti. (...) Toda to estetsko navdušenje postane nekaj vredno le, če je na uzdi razuma, občutka odgovornosti in človeškega nagona pomagati. Drugače je nevarno navdušenje, nagnjeno k nevrozi ali histeriji.

Nikjer ni ta esteticizem tako močno izražen kot prav pri Platonu. Platon je bil umetnik; podobno kot veliko najboljših umetnikov je poskušal vizualizirati model, "božanski original" svojega dela, in ga čim bolj zvesto "posneti". (...) Kar opiše kot dialektiko, je v glavnem intelekutalna intuicija sveta čiste lepote. Njegovi šolani filozofi so ljudje, ki so "videli resnico tistega, kar je lepo, pravično in dobro"[4] in jo lahko prenesejo z neba na zemljo. Politika je po Platonu kraljevska umetnost. Je umetnost - ne v metaforičnem smislu, v katerem lahko govorimo o umetnosti obvladovanja ljudi ali umetnosti dokončanja stvari, temveč bolj dobesedno. Je umetnost kompozicije kot glasba, slikarstvo ali arhitektura. Platonski politik komponira države zavoljo lepote.

Toda tu moram nasprotovati. Ne verjamem, da bi življenje ljudi smelo biti sredstvo za zadovoljitev umetnikove želje po izražanju. Zahtevati moramo, gotovo, da mora biti vsakemu človeku, če to hoče, dano oblikovati lastno življenje samostojno, dokler ne pride navzkriž z drugimi. Kakor bi že rad simpatiziral z estetskim impulzom, predlagam, naj umetnik išče drugo snov za izražanje. Politika, zahtevam, mora braniti egalitarna in

[4] *Država* 520 C

individualistična načela; sanje o lepoti se morajo ukloniti nujnosti pomagati ljudem v stiski in tistim, ki trpijo krivico, in nujnosti ustvariti institucije, ki uresničujejo te cilje.

Zanimivo je opazovati tesno povezavo med Platonovim skrajnim radikalizmom, zahtevo po očiščevalnih ukrepih, in njegovim esteticizmom. Naslednji odlomki so najbolj značilni. Ko Platon govori o "filozofu, ki je vdan temu, kar je božansko", najprej omeni, da bo "prevzet od nagona ... uresničiti svojo božansko videnje pri posameznikih in v državi" - državi, ki je "lahko srečna samo, če zanjo napravijo načrt slikarji, ki se zgledujejo pri božanstvu". Povprašan o podrobnostih njihovega načrta, da Platonov "Sokrat" naslednji osupljiv odgovor: "Najprej očistijo državo in človeške duše kakor platno - kar gotovo ni lahko. Kakor veš, se razločujejo od drugih ravno po tem, da se nočejo ukvarjati ne z državo ne s posameznikom, če ju ne prevzamejo čistih ali če ju sami ne očistijo."[5]

Kaj Platon misli s čiščenjem platna, je razloženo pozneje. "Kako?" vpraša Glavkon. "Tako, da pošljejo državljane, ki so v državi starejši kot deset let, na deželo, vzamejo njihove otroke v svoje varstvo, a jih ne vzgajajo tako, kot je to v navadi danes in kakor so tega navajeni njihovi starši, temveč po svojih načelih in po zakonih, ki smo jih prej opisali. In tako bo mogoče najhitreje in napreprosteje uresničiti državo in ustavo po naši zamisli. Pri tem ne bo srečna samo država, temveč bo od nje imelo korist tudi ljudstvo, sredi katerega je država zrasla."[6] (Filozofi seveda niso med izgnanimi državljani: ostanejo kot vzgojitelji in domnevno tako tudi tisti nedržavljani, ki jim pomagajo.) V istem duhu pravi Platon v Državniku o kraljevskih vladarjih, ki vladajo skladno s kraljevsko znanostjo o državništvu: "Pa naj vladajo po zakonih ali brez, s privoljenjem ljudi ali brez; ... naj očistijo državo v njeno dobro z ubijanjem ali preganjanjem (ali z 'znebitvijo') nekaterih od državljanov ..., toliko časa, kot nadaljujejo skladno z znanostjo in pravičnostjo in ohranjajo ... državo in jo izboljšujejo, mora biti ta oblika vladavine označena kot edina pravilna."[7]

To je način, po katerem mora nadaljevati umetnik politik. To pomeni čiščenje platna. Izbrisati mora obstoječe institucije in tradicije. Mora čistiti, očistiti, izgnati, znebiti se in ubijati. ("Likvidirati" je strašen moderen termin za to.) Platonova izjava je zares opis nepopustljive drže skrajnega radikalizma - estetske zavrnitve vsakega kompromisa. Stališče, da mora biti družba lepa kot umetniško delo, zlahka povzroči nasilne ukrepe. Vendar sta ta radikalizem in nasilje nestvarna in jalova. (To je pokazal razvoj v Rusiji. Po gospodarskem zlomu, h kateremu je vodilo tako imenovano čiščenje platna v "vojnem komunizmu", je Lenin vpeljal svojo "novo ekonomsko politiko", dejansko vrsto postopnega inženirstva, čeprav brez zavestne formulacije njegovih načel ali postopkov. Začel je obnavljati poteze slike, ki je bila zbrisana s toliko človeškega trpljenja. Znova so bili vpeljani denar, trg, različnost dohodkov, zasebna lastnina - za nekaj časa celo zasebna proizvodna podjetja - in šele po tej ponovni vzpostavitvi baze je nastopilo novo obdobje reform.)

Za presojo o temeljih Platonovega estetskega radikalizma smemo razlikovati med dvojim.

Najprej tole. Kar imajo ljudje v mislih, ko govorijo o našem "družbenem sistemu" in o potrebi nadomestiti ga z drugim "sistemom", je zelo podobno sliki na platnu, ki jo moramo zbrisati, da bi lahko naslikali novo. Vendar pa

[5] *Država* 500 D, 501 A. Slovenski prevod je prilagojen angleškemu (npr. namesto tabla platno)

[6] *Država* 541 A.

[7] *Državnik* 293 C-E.

obstajajo tudi velike razlike. Ena od teh je, da so slikar in njegovi sodelavci, pa tudi institucije, ki omogočajo njihovo življenje, slikarjeve sanje in načrti za boljši svet, njegova merila dostojnosti in moralnosti, da je vse to del družbenega sistema, t. j. slike, ki jo je treba zbrisati. Če naj bi zares pobrisali platna, bi morali uničiti sebe in svoje utopične načrte. (In kar bi sledilo, verjetno ne bi bil čudovit posnetek platonskega ideala temveč kaos.) Umetniško-politični klic je kakor Arhimedov klic po točki zunaj družbenega sveta, s katere bi lahko dvignili svet s tečajev. Toda takšne točke ni; družbeni svet mora delovati med rekonstrukcijo. To je preprost razlog, zakaj moramo preobraziti njegove institucije po malem, dokler si ne pridobimo več izkušenj v družbenem inženirstvu.

To nas je pripeljalo do pomembnejše druge točke, iracionalizma, ki je inherenten radikalizmu. V vseh zadevah se lahko učimo samo s poskusi in napakami, z delanjem napak in z izboljšavami: nikoli se ne moremo zanesti na navdih, čeprav je zelo dragocen, če ga lahko preverimo z izkustvom. Potemtakem ni razumno domnevati, da bi popolna rekonstrukcija našega družbenega sveta naenkrat vzpostavila delujoč sistem. Prej bi morali zaradi pomanjkanja izkustva pričakovati veliko napak in odpraviti bi jih bilo mogoče le z dolgimi in težavnimi majhnimi prilagoditvami; z drugimi besedami, z racionalno metodo postopnega inženirstva, katerega uporabo zagovarjamo. Toda tisti, ki ne marajo te metode zaradi premajhne radikalnosti, bi morali spet zbrisati svojo na novo ustvarjeno družbo, da bi začeli na novo na čistem platnu; ker pa novi začetek zaradi istih razlogov spet ne bi pripeljal do popolnosti, bi morali ponoviti proces, ne da bi sploh kdaj kam prišli. Tisti, ki to priznajo in so pripravljeni privzeti našo zmernejšo metodo postopnih izboljšav, a le po prvem radikalnem čiščenju platna, se težko izognejo kritiki, da so bili njihov prvi zamah in nasilni ukrepi čisto nepotrebni.

Esteticizem in radikalizem nujno vodita k zavrnitvi razuma in njegovi nadomestitvi s strašno vero v politične čudeže. Ta iracionalen pristop, ki izvira iz zastrupitve s sanjami o čudovitem svetu, imenujem romantizem. Lahko išče nebeško državo v preteklosti ali prihodnosti; lahko pridiga "nazaj k naravi" ali "naprej k svetu ljubezni in lepote"; toda njegov poziv zmeraj velja prej našim čustvom kot razumu. Celo z najboljšim namenom narediti nebesa na zemlji mu uspe narediti le pekel - tisti pekel, ki ga človek pripravi sočloveku.

Prevedli Liza Sitar in Alenka Hladnik

K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies. The Spell of Plato*, Routledge, London 1991, str. 157–168.

Primerjave

Branko Klun

Poskus primerjave anglosaškega in kontinentalnega filozofskega sloga

Uvod

Mary Warnock, profesorica filozofije v Cambridgeu, ki se je ukvarjala s t. i. "kontinentalno" filozofijo (v skladu z otoško delitvijo sveta), nam v svoji knjigi[1] poskuša približati poglavitne predstavnike eksistencializma. Med njimi ima posebno mesto tudi Heidegger, vendar avtorici očitno povzroča precej težav. Med drugim Warnockova ne skriva negodovanja nad zapletenim jezikom in težko razumljivostjo tega filozofa. Že zgodaj ugotovi, da "Heideggrovo pisanje sploh ne želi biti precizno in njegov načrt ni znanstven. V svoji poznejši filozofiji je naravnost hotel pokazati premoč poetičnega nad logičnim mišljenjem, pa tudi v *Biti in času* je njegova metoda kumulativna in njegov besednjak nov in barbarski [barbarous]. Popolno razumevanje ne bi bilo mogoče in verjetno sploh ni bil njegov namen. Podobno kot Humova morala je Heideggrova filozofija bolj vezana na občutek kot na sodbo" (str. 50). Poleg tega da zaradi "obskurnosti njegove misli" prevedenih knjig "pravzaprav ni mogoče brati", jo motijo predvsem novoskovane besede. Tako se naravnost zjezi nad besedo "ek-stasa" in svojo kritiko konča s čustveno pripombo: "To se mi zdi pošastno [monstrous]. Če Heidegger sploh govori o nečem, kar je razumljivo, potem mora biti razumljivo v angleščini" (str. 51).

Toda ne gre za zapoznelo recenzijo ali kritiko neke knjige, ki razume Heideggra pomanjkljivo ali celo napačno, temveč se dokaj dobro razkrivajo težave anglosaške lekture "kontinentalnih" oz. predvsem nemških mislecev. Vzrok nerazumevanja ne tiči zgolj v jezikovnih ovirah, temveč v neki globlji različnosti, ki jo lahko pripišemo celotnemu miselnemu in kulturnemu okolju. Angleži in njihovi prekoceanski sosedje so nezaupljivi do globokomiselnih spekulacij nemške filozofske tradicije, toda tudi odnos Nemcev do anglosaške misli ni kaj bolj prizanesljiv. Slednja naj bi bila plitka in nemško kritiko otoškega sveta morda najbolje zadene Nietzsche, ki v sebi lastnem slogu piše: "To ni filozofska rasa - tile Angleži: Bacon pomeni *napad* na filozofskega duha nasploh, Hobbes, Hume in Locke ponižanje in pocenitev pojma 'filozof' za več kakor eno stoletje. *Proti* Humu se je vzdignil in postavil Kant; o Locku je Schelling *mogel* reči: '*je méprise Locke*'; v boju z angleškim mehanističnim pobebavljenjem sveta sta bila istih misli Hegel in Schopenhauer (z Goethejem vred) [...] - Česar Angliji primanjkuje in ji je zmeraj primanjkovalo, je [...] - prave *moči* duhovnosti [*Macht* der Geistigkeit], prave *globine* duhovnega pogleda [*Tiefe* des geistigen Blicks], skratka filozofije."[2]

[1] Mary Warnock, *Existentialism*, Oxford University Press 1970 (z več ponatisi).

[2] Citirano po prevodu I. Urbančiča: F. Nietzsche, *Onkraj dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 163.

Da pri vsem tem ne gre le za klišeje na ravni zabavnih opazk, ki si ne bi zaslužili resne obravnave, je jasno, če nam uspe globlje vstopiti v anglosaški, pa tudi "kontinentalni" miselni svet. V vsakem namreč vlada njemu lastno pojmovanje filozofije, ki hkrati odseva različnost duhovnega in kulturnega okolja, v katerem vznikne. Zato bi lahko govorili tudi o posebnem filozofskem slogu. Prav primerjava med anglosaškim in nemškim (kot izrazitim predstavnikom na "kontinentu") filozofskim slogom je predmet pričujočega prispevka. Ker pa na splošno velja, da je obširnost tematike obratnosorazmerna z možnostjo "globine" oziroma znanstvenosti njene obravnave, gre v tem primeru za teze, ki temeljijo na velikih posplošitvah in so zvečine bolj sociološke kot strogo filozofske.

Pomembne impulze za pričujočo primerjavo je prispeval skandinavski sociolog Johan Galtung, ki je pred skoraj dvema desetletjema v obsežnem članku pisal o različnosti intelektualnih slogov v štirih kulturno-jezikovnih sredinah: angleški, nemški, francoski in japonski.[3] Galtung obravnava intelektualni slog nasploh in se ne ukvarja posebej z vprašanjem ali mestom filozofije v danem intelektualnem okolju. Zato gre v tem članku za poskus razširitve in konkretizacije Galtungovih tez na področje filozofije. Zaradi večje preglednosti sta obravnavana le dva intelektualna sloga: anglosaški in nemški. Predstavitev poteka v dveh korakih: v prvem delu gre za označitev obeh slogov, ki sledi Galtungu, v drugem delu pa je v ospredju vprašanje specifičnega razumevanja filozofije in filozofskega sloga v anglosaškem in nemškem svetu.

Splošne značilnosti anglosaškega in nemškega intelektualnega sloga

Po Galtungu lahko intelektualni slog določimo glede na štiri ravni. Najprej gre za osnovno raven zbiranja in obdelave podatkov, ki vodi v oblikovanje (hipo)tez. Naslednja raven je tvorjenje teorij oz. pomembnost teorije pri zasnovi znanja. Tretjo raven zaznamuje analiza paradigem, torej razmislek o lastnih predpostavkah danega odnosa do realnosti in z njim povezanega pojmovanja vednosti. Temu bi ustrezalo tisto, kar Nemci imenujejo "Grundlagenreflexion" (refleksija o temeljih). Zadnja raven pa po Galtungu zadeva intelektualno skupnost, kar bi bolj učeno lahko poimenovali intersubjektivna razsežnost nekega intelektualnega sloga.

Pri anglosaškem intelektualnem slogu opažamo izrazitost prve ravni: zbiranje podatkov in proizvodnja tez. Tu je ta slog izjemno močen. Nasprotno pa mu je tvorba obsežnih teorij dokaj tuja. Če vzamemo za primer teorijo znanosti, se izkaže, da je večina anglosaških teoretikov znanosti "uvožena" s celine - denimo K. Popper. Predvsem so evropski znanstveniki tisti, ki se ne zadovoljijo z ravnijo znanstvene "proizvodnje" ter poskušajo oblikovati obsežnejše razlage ali teorije s svojega delovnega področja. Zgovoren primer je razvoj fizike in njenih teorij (od Einsteina do Heisenberga). Šibkost pri tvorbi teorij v anglosaškem intelektualnem slogu spremlja tudi pomanjkanje zanimanja za analizo lastnih predpostavk, kar bi ustrezalo tretji razsežnosti intelektualnega sloga.

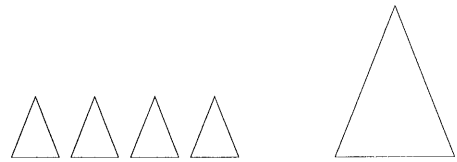
Nemški intelektualni slog je v marsičem nasprotni pol anglosaške usmerjenosti. Poglavitno nalogo vidi v oblikovanju teorij, znanje razumeva drugače kot anglosaški svet.

[3] Prim. Johan Galtung, "Structure, culture and intellectual style: An essay comparing saxonic, teutonic, gallic and nipponic approaches", v: *Social Science Information* (20, 6, 1981), str. 817-856.

Medtem ko je anglosaško pojmovanje znanja v razumevanju konkretnih odnosov med dejstvi (znanje kot skupek tez), s čimer je poudarjena praktična oz. pragmatična razsežnost znanja, je "kontinentalno" pojmovanje le-tega globlji uvid, ki poskuša povezati celotno stvarnost v en sam sistem ali eno samo teorijo. Zato je znanje najprej teoretična vednost ("theoria" v izvornem grškem smislu) in šele naknadno praktično znanje (veščina). S poudarjanjem teoretske zasnove znanja je za nemški slog značilna šibkost pri dokumentiranju in obdelavi podatkov - torej tam, kjer je anglosaški slog posebno izrazit. V skladu s svojo teoretsko usmerjenostjo je nemški slog tudi bistveno bolj naklonjen samorefleksiji oz. problematizaciji lastnih miselnih izhodišč.

Tako se izrazi temeljna razlika med obema slogoma: anglosaški obdeluje podatke in oblikuje teze, nemškega pa odlikuje snovanje obsežnih teorij. Zato se razlikuje tudi vsakokratna metodologija. Medtem ko je v ospredju prvega indukcija (iskanje pravilnosti v mnoštvu podatkov), je pri oblikovanju teorij na podlagi drugega bistvena dedukcija oz. implikacija.[4] Za prvega je značilna horizontalnost: gre za raven mnoštva podatkov, ki ga poskušamo urediti v neposredne sklepe. Znanstvene teze so v neposrednem stiku s podatki, zato so "prizemljene" in jih lahko neposredno preverimo. Hkrati je njihov predmet dokaj omejen: vsaka teza zadeva le neko skupino podatkov. Drugače je s teorijami: te imajo piramidno zgradbo, vrh katere je neko temeljno načelo. Zgradba celotne teorije je hierarhična. Gre za vertikalno dedukcijo spoznanj, ki se šele na „dnu" dotikajo empiričnih podatkov.

To razliko bi lahko skicirali na naslednji način:



anglosaški slog **nemški slog**

Horizontalnost, značilna za anglosaški slog, in vertikalnost, ki zaznamuje nemški slog, se kažeta na mnogih ravneh. Kot rečeno, gre predvsem za razumevanje, kaj naj bi znanje kot tako sploh bilo. Anglosaški znanstveni pristop želi ostati v neposredni povezavi z empiričnim izkustvom in uporablja kumulativno metodo, kar lahko opažamo pri različnih socialnih vedah od prava do sociologije, politologije, komunikologije itd. Znanje je v prvi vrsti "kazuistično" in praktično usmerjeno. Naspotno pa je nemški pristop "vertikalen": gre za poskuse globljih utemeljitev in osnovanje obsežnih sistemov. Temeljno znanstveno vprašanje, ki po Galtungu zaznamuje anglosaški slog, je: "How do you dokument it?", nemški slog pa stoji bolj v znamenju vprašanja: "Wie können Sie das zurückführen?" (kako to lahko speljete nazaj? - t. j. po načelu piramide namreč). Včasih različnost obeh slogov odseva že v kazalu neke znanstvene knjige: anglosaški je kumulativen, nemški pa deduktiven.

Horizontalnost in vertikalnost zaznamujeta tudi četrto razsežnost sloga po Galtungu: intelektualno skupnost. Ker velja, da "dejstva združujejo, teorije razdvajajo", je anglosaška intelektualna sredina veliko bolj povezana in odprta kot nemški intelektualni krogi. V slednjih je v ospredju teoretska konstrukcija, ki začrta obzorje znanstvenega pogovora in hkrati zapira skupnost pred tistimi, ki teorije bodisi ne poznajo bodisi ne sprejemajo.

[4] Pri vprašanju oblikovanja teorij Galtung razlikuje nemški in francoski intelektualni stil. Medtem ko je pri Nemcih v ospredju kriterij logične implikacije, pa naj bi bil za Francoze pomemben kriterij pri snovanju teorij estetika oz. eleganca. Ta mora dobiti svoj izraz tudi v jezikovni virtuoznosti.

Dialog med različnimi teoretskimi "nauki" je otežen, ker ni skupno sprejetih izhodišč. V nemški intelektualni sredini vlada piramidna zgradba odnosov, predvsem kot odnos mojster-učenec. Mojster je tisti, ki snuje in obvladuje celotno teoretično zgradbo. Anglosaška intelektualna sredina pa je "horizontalna" tudi glede medsebojnih odnosov: horizontalnost podatkov kot skupno sprejet empirični temelj povezuje vse udeležence in ni naklonjen oblikovanju hierarhičnih odnosov.[5]

Če si dovolimo še eno opazko, ki jo Galtung sicer izrecno ne obravnava, bi lahko omenili tudi jezikovno odvisnost obeh slogov. Angleški jezik bi lahko označili za horizontalen ali ekstenziven jezik. Pri njem je namreč v ospredju besedišče, ki z obsegom širi tudi možnosti artikulacije. Znano je, da je angleški slovar izjemno obsežen (ker povzema germansko in latinsko tradicijo), medtem ko je slovnica v primerjavi z drugimi jeziki, v tem primeru z nemščino, bistveno bolj preprosta. Nemški jezik pa bi lahko označili kot vertikalen ali intenziven: pri njem ni v ospredju obširnost besedišča, temveč notranja dinamika odnosov med besedami, iz katere črpa bogastvo artikulacija. Artikulacijska moč nemščine torej ne leži v slovarski širini, temveč v "globini" skladnje. Tako bi lahko postavili tezo, da je jezikovna zgradba (ki je hkrati izraz strukture mišljenja) eden bistvenih dejavnikov, od katerih so odvisne razlike med anglosaškim in nemškim filozofskim slogom.

Prenos razlik na filozofski slog

O obeh slogih lahko govorimo šele v novem veku, ko so se izoblikovale nacionalne države in latinščina preneha biti edini jezik filozofije in intelektualnih krogov. Vendar pa so razlike med slogoma zaznavne že v srednjem veku. V poznem srednjeveškem obdobju se namreč jasno pokaže razlika med t. i. staro potjo ("via antiqua") in novo ("via moderna"), kar zadeva vprašanje filozofskega pogleda na svet. Stara pot se navezuje na aristotelski realizem, ki ga poveže s krščanstvom dominikanec Tomaž Akvinski, novo pot pa zastopa predvsem frančiškanska smer z Ockhamom na čelu, znana pod imenom nominalizem. Nominalizem, ki je nezaupljiv do spekulativne moči razuma in je zato empiristično usmerjen, postane duhovna osnova za miselno tradicijo v anglosaškem svetu. Nasprotno pa se francosko-nemška tradicija kljub novoveškemu obratu k subjektu naslanja na "antično" pot in je zato bolj dedinja antične filozofije. V novem veku to kontinentalno smer imenujemo racionalizem.

Anglosaški filozofski slog lahko razumemo kot odgovor na tihe predpostavke filozofskega empirizma. Angleška novoveška filozofija namreč predpostavlja neki pogled na svet, a ga ne tematizira oz. problematizira, temveč ga preprosto vzame za dejstvo („for granted"). Nasprotno pa si racionalistična smer, ki jo nadaljuje nemška filozofska tradicija, postavi za nalogo iskanje absolutnega filozofskega začetka, ki ničesar ne jemlje za samoumevno dano.

Kakšen je implicitni pogled na svet anglosaške filozofske tradicije? Posledica (ali morda vzrok) empirizma je dihotomija med notranjim svetom človeka (internal world) in zunanjim svetom dejanskosti (external world). Spoznanje zunanjega sveta je dano z zaznavanjem (perception), ko zunanji svet aficira naše čute (senses). Čutno izkustvo je vir spoznanja zunanje dejanskosti, ki jo tvorijo stvari in dogodki (oboje pa lahko imamo za

[5] Tu je znotraj anglosaškega sveta treba razlikovati britansko in ameriško tradicijo. Britanski svet je bli je "kontinentu" glede hierarhije odnosov v akademskem svetu. Horizontalnost velja predvsem za ameriški svet. Nasploh velja dosedanja karakterizacija bolj za ameriško intelektualno sredino, britanska pa je v nekaterih pogledih bli je kontinentalni tradiciji.

dejstva, fakte). To je nesporni temelj anglosaške filozofije in ni nikoli radikalno vprašljiv. Znotraj njega so sicer možne nadaljnje razlage in popravki, toda globalno je vedno tiho predpostavljena. Tudi če vzamemo sodobno filozofijo v anglosaškem svetu, ki se ukvarja z vprašanjem odnosa med mišljenjem, jezikom in dejanskostjo, bomo srečali isti izhodiščni položaj.

Ker je temeljni pogled na svet v anglosaški filozofski tradiciji predpostavljen, si slednja prihrani veliko razmisleka, ki je lasten nemški tradiciji in zadeva obravnavo filozofskih izhodišč. Tako med drugim ne postavlja vprašanja po biti, ki bi problematiziralo *način biti* notranjega in zunanjega sveta ali bi se vprašalo po ontološkem statusu izkustva kot interakcije med obema. Ker je vprašanje *biti* neproblematično oz. se kot vprašanje sploh ne pojavi, je v ospredju vprašanje po *bivajočem*. Ali točneje: poglavitno filozofsko vprašanje zadeva *spoznanje* bivajočega. Pri tem je ontološko izhodišče vedno že predpostavljeno in tako tudi, kaj naj bi spoznanje kot tako bilo; kaj je bistvo spoznanja. Anglosaška filozofija razume samo sebe kot "spoznavno teorijo" (theory of knowledge). Metafizika ali ontologija kot problematizacija samoumevnih izhodiščnih predpostavk pa ji je nasprotno dokaj tuja.

Če se vrnemo h Galtungovemu opažanju, bi lahko rekli, da je "horizontalnost" anglosaškega filozofskega sloga utemeljena ravno na predpostavljenem pogledu na svet. Ker ni treba dvomiti o odnosu med človekom in zunanjim svetom, postane empirično izkustvo univerzalni medij za spoznanje sveta in posledično za (spo)znanje sploh. Izkustvo ne pozna hierarhije. Različne vrste bivajočega so zgolj stopnja razlikovanja znotraj izkustva samega. Horizontalnost zadeva torej dejstva sveta, ki so "na isti ravni" za spoznavajočo zavest.

Naloga, ki se postavlja filozofiji, je natančna preučitev načina, kako iz množice čutnih podatkov dosežemo trdno spoznanje. Zato mora raziskati formalne pogoje spoznanja. Anglosaška filozofija je vedno namenila veliko pozornost logiki in analizi, kajti le tako se lahko dokopljemo do formalnih okvirov za "znanstveno" spoznanje. Analiza in logika zadevata tudi vprašanje jezika (izjav), ki se v predstavljeni izhodiščni zasnovi umešča med notranji (mišljenje) in zunanji svet (dejanskost). Tako je mogoče razumeti razcvet filozofije jezika v tem stoletju. Čeprav se zdi "ordinary language philosophy" na prvi pogled oddaljena od izhodišč anglosaške filozofije, se je razvila prav iz njih: kot odziv na neuspeh projekta absolutnega jezika (logični atomizem, dunajski krog), ki bi zvesto preslikal zunanjo dejanskost.

Medtem ko je anglosaška horizontalnost utemeljena s predpostavljenim izhodiščnim položajem, pa se vertikalnost nemške filozofske tradicije prične ravno pri problematizaciji in iskanju možnega izhodišča. Začetni položaj ni več empirično izkustvo, ki presega razlikovanje med zavestjo in dejanskostjo, temveč "prisotnost duha" v osnovnem in figurativnem pomenu (v čemer odzvanja tradicija idealizma in racionalizma). Filozofska drža zahteva iskanje absolutnega začetka oz. popolne samorazvidnosti filozofske misli. Zato je prva naloga filozofije utemeljitev sebe same. Največji nemški filozofi - naj tukaj eksemplarično naštejemo štiri, čeprav je ta izbira subjektivna - kakršni so Kant, Hegel, Husserl in Heidegger, so poskušali vsak po svoje utemeljiti filozofijo. Svoje poslanstvo so razumeli kot postavitev filozofije na nove temelje. Zato se je je vsak lotil od začetka - kot da se ne bi mogel naslanjati na predhodnike. V tem se nemška tradicija razlikuje od anglosaške, ki gradi na nekem napredku filozofskih spoznanj in se v tem oziru zgleduje po linearnemu pojmovanju razvoja znanosti. Z drugimi besedami: nemški filozof mora osnovati *svojo* "teorijo", svoj "sistem", kot bi to poimenovali z Galtungovo terminologijo.

Ravno zato, ker prva naloga filozofije ni spoznanje bivajočega (stvari, dogodka) v predpostavljenem empiričnem okviru, je treba problematizirati bit bivajočega, bit subjekta (zavesti, duha) in njun medsebojni odnos. Filozofija se razumeva predvsem kot ontologija v Aristotelovem smislu. Ontologija je za Aristotela prva filozofija (*prote philosophia*), ki se sprašuje po bivajočem kot bivajočem, t. j. po bivajočem v njegovi biti. Tisto, kar je za anglosaški pogled tiha samoumevnost, je tu najbolj vprašljivo ter zato prvo in poglavitno področje filozofije. Izkustvo (v empiričnem smislu) izgubi svojo vlogo vira spoznanja. Pomembnejša je naloga mišljenja. Ne enodimenzionalno mišljenje (ki bi ga lahko zaobjeli s formalno logiko in analizo), temveč mišljenje v svoji raznolikosti, neslutenih razsežnostih. Za primer takšnega mišljenja, ki presega okvire formalne logike, sta nam lahko Heglova spekulativna logika ali Heideggrovo mišljenje biti.

Da ne bi ostali le pri splošnih oznakah: kako se omenjeni štirje nemški filozofi lotevajo vprašanja po zadnjih temeljih vsega bivajočega oz. vprašanja po biti bivajočega? Kant razpre neko novo razsežnost, v katero ima vstop le mišljenje, in jo poimenuje "transcendentalnost". Če si dovolimo veliko poenostavitev, bi rekli, da je bit za Kanta (bit kot obzorje, na katerem se konstituira bivajoče) prav transcendentalnost. Za anglosaško empirijo je transcendentalna razsežnost nekaj tujega.[6] Še bolj tuja ji je Heglova ontološka logika, ki je v nekem smislu nasproten pol empirični perspektivi (potem ko je sama empirija vključena v notranjo dinamiko duha). Bit za Hegla je umnost, je logika kot dialektika duha. Celotna dejanskost postane ena sama "teorija", zato je Hegel izrazit predstavnik vertikalno-piramidnega mišljenja nemške tradicije. Tudi Husserl, čeprav izhaja iz matematičnoznanstvene tradicije, ki je blizu anglosaški misli, išče utemeljitev filozofije na "nemški način". Bit (predmetnost predmetov) opredeli kot korelat zavesti, pri tem pa se nasloni na Kantovo transcendentalno misel. Za Heideggra je znano, da razume svojo filozofijo kot iskanje odgovora na eno samo vprašanje: vprašanje po biti (v ontološki diferenci do bivajočega). Zato ne preseneča, da s tujostjo tega vprašanja že na samem začetku odbija anglosaškega duha. Kajti v empiristični perspektivi je vprašanje po biti več ali manj samoumevno. Bit oz. kaj pomeni biti je razumljeno kot obstajati ali ne obstajati, čemur bi ustrezalo: (x). Seveda tudi anglosaška filozofija pozna razmišljanje o biti, kadar se "x" spreminja (npr. če je "x" zgolj neki pojem v mišljenju ali če gre za protisloven pojem itd.).[7] Toda tudi tu lahko opazujemo neko horizontalnost, pri kateri se spreminja "x", medtem ko je osnovna perspektiva (Heidegger bi rekel: vprašanje po *smislu* biti), ki jo izraža "funkcija", tiho predpostavljena.

Samoumevnost empiričnih izhodišč anglosaške perspektive se izraža tudi v obče sprejetem kriteriju filozofije in mišljenja nasploh - to je "common sense". Gre za zaupanje "zdravemu občečloveškemu razumu". To zaupanje je takorekoč predracionalno; v njem se zrcali neka eksistencialna drža, v kateri razmišljanje vedno že je. Od tod velika nezaupljivost do vseh miselnih avantur, ki izgubljajo "realna" tla pod nogami in se oddaljujejo od "občega čuta" (common sense) za to, kar v resnici je. Teorije in sistemi so takšni spekulativni podvigi , zato jim anglosaška tradicija - če ne ohranjajo "zdravorazumske" preglednosti - ni naklonjena.

[6] Sicer je res, da nekateri anglosaški filozofi, posebej v tem stoletju, prihajajo po drugi poti do dimenzije transcendentalnosti (npr. Pierce, Rorty ali - v politični filozofiji: Rawls).

[7] Za primer anglosaške "ontologije" bi lahko vzeli razpravo W. O. v. Quinea "On what there is".

Če anglosaški svet razumeva filozofijo kot nadaljevanje zdravorazumskega mišljenja, pa gre v nemški filozofski tradiciji za povsem nasprotno držo. Filozofija vznikne kot nezaupnica naravnemu razumevanju. Resnična bit ni tisto, kar neposredno izkušamo, in tudi ni tisto, kar je obče sprejeto. Filozof je tisti, ki dvomi o "naivnem" razumevanju dejanskosti in je nezaupljiv tudi do vseh samoumevnih predpostavk. Zato gre pri filozofiji za novo eksistencialno držo, ki od človeka zahteva neko "spreobrnjenje" (conversio), tako rekoč "metanoio" v običajnem in etimološkem pomenu besede. Kako naj sicer Kant odpre novo razsežnost transcendentalnosti, kako naj Hegel v konkretnem življenju najde neko višjo logiko mišljenja, kako naj Heidegger problematizira človeško biti, če se ne poslovijo od tistega, kar nam govori "zdrav razum" in obče sprejeto prepričanje? Zato je kontinentalna filozofija po svojem bistvu bolj "eksistencialna" kot anglosaška in to nekako razlaga tudi smer eksistencializma, ki se rodi na kontinentu. Da tega pojava v anglosaški filozofiji ni, ne pomeni, da ni tudi neke življenjske izkušnje, temveč zgolj to, da zanj ni prostora v filozofiji, in mora iskati svojo izraznost drugod - npr. v literaturi.

Sklepne misli

Vsak izmed dveh slogov ima svoje prednosti in slabosti. Prednost anglosaškega je v lažjem vstopu v filozofijo, ker so izhodišča obče sprejeta in dosti bolj samoumevna. To hkrati zagotavlja večjo možnost komunikacije znotraj filozofije in posledično razvoj ali "napredek" filozofske misli. V nemškem svetu teorij in sistemov je komunikacija bistveno težja (transcendentalni filozofi, kakršni so kantovci in heglovci, imajo kaj malo skupnega s fenomenologi Heideggrovega kova in zato skoraj niso sposobni medsebojne filozofske komunikacije). Hkrati je tudi vstop v filozofijo zahtevnejši. Treba si je namreč prisvojiti velike miselne sisteme, to pa zahteva zelo veliko truda in časa. Povsem drugače od anglosaške filozofije, pri kateri je vstop preprostejši; z uporabo "zdravega razuma" se vsakdo lahko priglasi k filozofski diskusiji ...

Toda po drugi strani drži tudi očitek anglosaški filozofiji, da je plitka oz. enodimenzionalna (čeprav je očitno, da znotraj te dimenzije razvije zelo celovito in zahtevno misel - za primer je lahko logika ali teorija znanosti). Medtem ko je produkcija tez v anglosaškem svetu velikokrat igriva in provizorična (hipoteza kot predlog za razmislek), je teoretično snovanje v nemškem slogu bistveno bolj resnobno in običajno bolj dodelano. Hkrati je nemški slog manj pod vplivom praktične uporabnosti misli, kot je to v anglosaškem svetu. Tam igra pragmatičnost odločilno vlogo tudi v filozofiji. Spoznanje kot uvid, kot kontemplacija ali "theoria", ki ne bi imelo neke (vsaj posredne) namembnosti ali uporabnosti, v tej tradiciji nima pravega mesta.

Različnost filozofskih slogov se zrcali tudi v razumevanju učenja oz. poučevanja filozofije. Anglosaška perspektiva, ki je obče sprejeta, omogoča hiter vstop v filozofsko razmišljanje. Poleg razlage osnovnih empiričnih izhodišč si je treba prisvojiti predvsem formalne zakonitosti filozofske argumentacije. Gre za temeljni instrumentarij, ki zadeva razvrstitev filozofskih sodb in osnovo logike. Nato pa se lahko začne "ukvarjanje" s filozofijo. Zato je filozofsko učenje razumljeno predvsem kot "doing philosophy". Zdravi razum je namreč v vsakem izmed nas.

Nasprotno pa je v nemškem slogu večji poudarek na "learning philosophy". To ne pomeni, da je vsa filozofija razumljena kot nekritično prisvajanje filozofskih naukov. Toda "filozofirati" postane neverodostojno, če tisti, ki to želi početi, ne pozna nekaterih filozofov, ki so že opravili neko delo pri iskanju filozofskih odgovorov. Zato je treba podoživeti njihovo miselno pot, kar zahteva študij in učenje. Seveda nasprotja med

"doing" ali "learning philosophy" ne smemo jemati togo – v obeh slogih gre za prepletanje obojega, le poudarki so različni. Vendar pa je vsakokrat narava filozofskega sloga tista, ki daje prednost enemu ali drugemu načinu.

Za poučevanje v srednjih šolah, kjer se učenci običajno prvič srečajo s filozofijo, je očitno primernejši anglosaški slog. Z njim naj bi začutili bistveno razsežnost filozofskega erosa, ki je v strasti mišljenja – mišljenja, ki hoče biti strogo in zvesto zakonitostim "logosa". Toda bilo bi priporočljivo, da dobijo tudi "predokus" tega, na kakšno pot se lahko poda mišljenje v stremenju po razumevanju celote dejanskosti in njenega temelja. Za zgled takšne poti so filozofi, ki so zasnovali širše in celovitejše poglede na dejanskost, predvsem iz kontinentalne miselne tradicije. Res pa je, da je predstavitev teh filozofov mnogo zahtevnejša – kar zadeva didaktiko in čas, ki je za to potreben.

Za konec je treba reči, da razlike med anglosaškim in kontinentalnim (predvsem nemškim) svetom v današnjem času izgubljajo svojo ostrino. V dobi pospešene komunikacije na vseh ravneh je veliko prepletanja in ni več jasnih ločnic. Tako je npr. analitična filozofija anglosaškega izvora danes sestavni (ponekod celo dominanten) del filozofije na univerzah v nemško govorečem prostoru, t. i. "eksistencializem" pa je dobil svojo domovinsko pravico v filozofski ponudbi ameriških univerz. Temu je ne nazadnje pripomogla globalizacija, ki povezuje svet v eno samo skupnost.

Hkrati pa se ravno z globalizacijo širi anglosaški miselni način. Pri tem ne gre le za geopolitične razloge (prevlada ZDA), temveč predvsem za tehnološko odvisnost. Računalniki, ki so postali sestavni del našega "življenjskega sveta", so namreč primernejši za zbiranje dejstev in obdelavo podatkov (kar je lastno anglosaškemu razumevanju intelektualnega dela) kot za druge razsežnosti mišljenja. Hkrati je angleščina kot svetovni jezik postala občí medij mišljenja in sporazumevanja. Toda ravno spričo takšnega razvoja se je pomembno zavedati drugačnih možnosti mišljenja, ker je to neposredno povezano s samorazumevanjem človeka in njegovega odnosa do vsega, kar je. In komu je zaupana naloga mišljenja bolj kot prav filozofiji?

Barbara Rotovnik

Študij filozofije na FF v Ljubljani in IAP v Liechtensteinu

Po treh letih študija filozofije v Ljubljani sem se odločila nadaljevati pot ljubezni do modrosti v tujini. Tako sem končala prvi semester študija na *Mednarodni akademiji za filozofijo* (*IAP – Internationale Akademie für Philosophie*) v Liechtensteinu. Ponavadi imam težave z odgovarjanjem na vprašanje, zakaj ravno Liechtenstein, ker je mojo odločitev vodila bolj intuicija kot razumski premislek[1]. (Glede na dosedanje izkušnje s študijem na IAP pa intuiciji samo še bolj zaupam.) Laže kot navajati razloge za študij na IAP je narediti primerjavo dveh študijskih okolij in sistemov. Tako bom poskusila čim bolj nepristransko primerjati svoje izkušnje s študijem filozofije v Ljubljani in na IAP.

Že od vsega začetka sem v Ljubljani pogrešala študij filozofije, s kakršnim sem se srečala v gimnaziji. Bila sem v prvi generaciji kandidatov za maturo iz filozofije. Tako sem pri izbirnem predmetu pod vodstvom prof. Antonije Verovnik spoznala filozofijo kot diskurz, samostojno branje in razmislek ter soočanje argumentov in različnih pogledov. Predvsem me je prevzelo spoznanje, da je edina gotovost pri iskanju gotovosti to, da je malo gotovega in da na mesto definicij in zaključkov stopa nenehno iskanje. Izkušnjo filozofije kot samostojnega razmišljanja in soočanja le-tega v dialogu sem na ljubljanski fakulteti podoživljala v premajhnih odmerkih. V prvih dveh letnikih pravzaprav le pri socialni filozofiji in deloma pri etiki. Kmalu sem opazila tudi, da sošolci večinoma niso tako entuziastično zaljubljeni v filozofijo in da so poskusi nekaterih profesorjev oblikovati predavanja bolj dialoško, spodleteli, še posebno ker bi se bilo v takem primeru treba doma pripraviti oz. predelati literaturo. Mnogo predavanj je bilo zelo kakovostnih in so spodbujala razmišljanje, vendar sem pogrešala profesorje, ki bi jih razmislek študentov zares zanimal ter bi ga bili pripravljeni usmerjati in spodbujati. Tudi kar se tiče seminarskih in proseminarskih nalog, smo bili prepuščeni bolj sami sebi in razen ocene nismo dobili obširnejšega komentarja ali navodil, kar bi pomagalo pri seminarskem delu v prihodnje. Seveda pa so tudi tu med profesorji izjeme in mnogo je odvisno od pobude študentov samih.

Glede tega je na IAP precej drugače. Na akademiji je okoli 40 študentov in 9 rednih profesorjev. Študijsko ozračje je zelo stimulativno in študenti so za študij in filozofijo bolj zavzeti kot v Ljubljani. Aktivno deluje študentski filozofski klub, ki organizira tedenska srečanja, oblikovana kot razprave o določeni temi ali prebrani literaturi. Seveda je tu pomembna olajševalna okoliščina samo bivanje študentov. Nastanjeni smo namreč v kompleksu, v katerem so hkrati tudi predavalnice, čitalnice, knjižnica, računalniška učilnica, telovadnica, menza, študentski pub, imenovan Simposium, tv soba itd. To pomeni, da skupaj preživljamo tudi dobršen del prostega časa, in filozofski pogovori se iz predavalnic preselijo na čajanke, sprehode, večere v Simposiu ... Slaba stran tega načina pa je odmaknjenost oz. izoliranost (do najbližjega večjega mesta je 45 minut vožnje). Poleg tega včasih pogrešam

[1] Za možnost študija na akademiji sem izvedela pravzaprav po naključju. Udeležila sem se seminarja o bioetiki, ki ga je organizirala Ustanova za politično in krščansko izobraževanje mladih (Stiftung politische und christliche Jugendbildung) v Bonnu in na katerem je predaval tudi rektor akademije. Z njim sem navezala prijeten stik, in ko mi je predstavil študijsko smer na IAP, sem začela o tem razmišljati, še posebno, ker je omenil možnost štipendiranja iz njihovega sklada. Treba je bilo opraviti še neke vrste sprejemni izpit, ki je obsegal seminarsko ali esejsko nalogo na prosto izbrano temo v angleščini ali nemščini, preizkus jezika in dve priporočili bivših profesorjev. (Okvirne informacije o IAP se najdejo na medmrežju: www.iap.li.)

socializacijo z mladimi, ki niso moji kolegi oz. študentje filozofije. Med ljubljanskimi kolegi pa me je motila nezainteresiranost, zelo slab obisk predavanj, individualizem, nesodelovanje, družabnost, ki pogosto ne presega ravni skupnega popivanja ...

V Ljubljani je bila večna težava študijska literatura. Oddelčna knjižnica je precej siromašna, izvodov v drugih knjižnicah ni dovolj za vse študente, rok izposoje je kratek, knjige so večinoma drage za študentski žep. Poleg tega manjka prevodov temeljnih filozofskih del, tuje jezični izvodi za izposojo pa so slabo dosegljivi. Na IAP je knjižnica mnogo bolje založena, izvodi so vsaj v dveh jezikih (ponavadi v angleščini in nemščini), vsaj en izvod obvezne študijske literature je vedno dosegljiv v čitalnici, vsak študent ima svoj ključ, kar omogoča vračanje in izposojo 24 ur na dan.

Druga pomembna razlika je odnos profesorjev do študentov (še posebno če gre za ameriške predavatelje). Profesorji so večinoma nastanjeni v istem kompleksu, kar pomeni, da so po dogovoru kadar koli na razpolago za pogovor, svetovanje, usmerjanje seminarskih nalog, vprašanja ... Nič nenavadnega ni, če kateri med njimi diskutira s študenti med dnevnimi obroki ali npr. zvečer ob pivu. Seveda pa to ne pomeni, da so profesorji filozofije v Ljubljani nedostopni, je pa res, da so poleg dela s študenti precej bolj zaposleni še z mnogimi drugimi obveznostmi. Ker smo skupaj študenti različnih stopenj (Bakkalaureat, Mag. phil., Dr. phil.), so pri raznih vprašanjih vedno na razpolago tudi npr. kolegi, ki delajo doktorat in se še posebej radi razgovorijo o temah, ki jih zaposlujejo pravzaprav po cele dneve. Ko sem prvič oddala seminarsko nalogo v pregled, sem skoraj začela pakirati kovčke, ko sem dobila komentar. Pripomb je bilo skoraj več kot mojih tipkanih strani, čeprav je bila naloga odlično ocenjena. Potem sem ugotovila, da profesorja zanima, kaj mislim, in da želi moje misli usmerjati, kritizirati in mi pomagati z nasveti glede tega, kakšna naj bo videti dobra seminarska naloga iz filozofije. Še posebno pri seminarjih se ponavadi razvijejo zelo živahne debate in tudi med predavanji se spodbuja sodelovanje študentov. Glede opravljanja obveznosti so možni dogovori, prosta izbira med ustnim izpitom, pisnim izpitom ali seminarsko nalogo. Tudi o datumu izpita je dogovor med profesorjem in študentom v večini primerov individualen.

Osebno mi IAP ustreza tudi zaradi usmeritve. Poudarek je na fenomenologiji (še posebno realistični), etičnem realizmu, personalizmu, neosholastiki, tomistični filozofiji, antični filozofiji (predvsem pozni Platon), zanimiva so predavanja, pri katerih sodelujeta profesor filozofije in nevrokirurg (teme iz bioetike, npr. on personhood of embrio; mind and brain ...), predavanja iz politične filozofije na temo združevanja Evrope ... Pomanjkljivost Akademije pa so predavanja iz zgodovine filozofije, strukturalizma, analitične filozofije, nekateri postmodernistični filozofi ostajajo neobdelani ... Glede študija v Ljubljani pa menim, da daje zelo dobro znanje zgodovine filozofije in da je sploh v višjih letnikih precejšen poudarek na postmodernizmu in lacanovstvu, pri čemer predavajo odlični profesorji za ta področja filozofije.

Na IAP gre za kreditni način študija, kar pomeni, da moraš za neki program zbrati določeno število točk - kreditov (krediti pomenijo število ur in opravljene obveznosti). Tako imaš možnost, da če ti npr. v zimskem semestru ponujeno predavanje iz neke smeri ne ustreza, počakaš na kak naslednji semester in potem izpolniš to obveznost. Svežino vnašajo tudi različni gostujoči profesorji, ki poskrbijo za srečanje z drugačnimi pogledi, prijemi in študijskimi vsebinami. Približno vsakih 14 dni je organizirano večerno predavanje gostov z različnih področij, ki ga imenujemo agora, saj je poudarek na diskusiji in ponavadi se ob prigrizku zavleče do noči.

Seveda pa so tudi na IAP profesorji, ki namesto da bi vzpodbujali samostojno iskanje in spraševanje, dogmatično predavajo in na izpitih zahtevajo bolj obnovo spredavanega kot pa kritični premislek. Všeč mi je obveznost, ki se imenuje "common seminar". Gre za seminar enkrat na teden, ki se ga udeležijo vsi študentje in profesorji in na katerem študentje predstavljamo svoje seminarje; ne smejo pa biti analiza ali povzetek misli nekega avtorja, temveč samostojna obdelava nekega problema. (Npr. nekaj naslovov: Kaj je stvar, Kaj je fenomenološko mišljenje, Pustolovščine subjekta, Ali so vrednote relativne, O hitrosti, O kritiki, Krščanska filozofija? itd.) Lahko bi rekli, da gre za filozofski esej, saj npr. razen v opombah ni dovoljeno citiranje.

Poleg filozofije študira vsak študent še t. i. "minor subject". Izbira je možna med psihologijo in literaturo. Sama sem se odločila za literaturo in v preteklem semestru smo primerjali Dostojevskega (Idiot) in Pasolinija (Teorema). (Zanimivo je, da mi je študij Dostojevskega pomagal pri razumevanju Levinasa in narobe.)

Študij na IAP poteka v angleščini in nemščini, nujno je še osnovno znanje latinščine in klasične grščine. V Ljubljani sem pogrešala študij jezikov, dva semestra nemščine sta premalo, klasična jezika pa sploh nista študijska obveznost.

IAP zagotavlja zanimivo mednarodno izkušnjo, študentje prihajajo z vsega sveta, gre za srečevanje različnih kultur in religij, konec tedna so pogosto organizirani izleti po Evropi, športne in družabne dejavnosti ... Meni osebno IAP odpira poleg filozofije tudi svet, pomaga mi utrjevati samostojnost in samozavest, zato za zdaj svoje odločitve niti malo ne obžalujem.

Praktična filozofija

Peter Algoet

Uvodni pregled nekaterih filozofskih praks

V zadnjih treh desetletjih je bilo mogoče v Evropi in drugod naleteti na veliko "novih" načinov ali oblik *praktične filozofije*. V tem prispevku želim razložiti, za kaj pri nekaterih sploh gre.

A naj začnem z možnim opisom termina *praktična filozofija* v nasprotju s *teoretično* oziroma *akademsko* filozofijo s pridržkom, da so definicije filozofije precej občutljiva zadeva.

Praktična filozofija, kot jo sam razumem v njeni novi obliki, ima dve sestavini: je uporabna filozofija po eni strani in filozofiranje po drugi. Prva poskuša prenesti neko (zapisano) filozofsko vednost, poglede, metode ali teorije nekaterih filozofov v prakso (neke skupine ljudi) /cf. uporabna znanost/. Filozofiranje pa je govorna dejavnost, katere glavni cilj je kritično in ustvarjalno samostojno mišljenje in ki je usmerjena bolj na proces kot rezultat mišljenja. Obe obliki se ločita od teoretične in akademske filozofije, pri kateri gre za preučevanje in (pisno) komentiranje obstoječih filozofskih pogledov in teorij "an sich" (cf. zgodovina filozofije) za oblikovanje lastnega (zapisanega) primera pogleda na svet. Ta oblika je usmerjena na rezultat in ne na proces mišljenja.

Oba okvirna opisa teoretične in praktične filozofije sta vendarle še vedno problematična: ne izključujeta se. Tradicionalno se praktična filozofija ali filozofija prakse imenuje etika ali moralna filozofija; za Aristotela spadata vanjo tako etika[1] kot politika; za grške in rimske filozofe, kakršni so Epikur, Epiktet in Seneka, je bila filozofija po definiciji praktična ali uporabna[2]; v vzhodni filozofiji sta si teorija in praksa bliže kot v zahodni; nekateri ljudje raje govorijo o filozofski praksi kot praktični filozofiji; morda je nujno natančneje razlikovati med praktično in uporabno filozofijo; morda lahko rečemo, da ima ukvarjanje s filozofijo teoretični ali praktični cilj; preučevanje in komentiranje filozofije je nekako tudi proces in dejavnost, ki vsebuje dialog s preteklostjo/sedanjostjo. Nedvomno se bo razprava o definiciji filozofije nadaljevala.

Kakor koli, po mojem mnenju tradicionalna definicija teoretične in praktične filozofije F. M. Cleva še zmeraj drži:

"Z drugimi besedami, teoretična filozofija meri na oblikovanje pogleda na svet, ki ga imamo, praktična pa na oblikovanje življenja, ki ga živimo."[3]

"Oblikovanje življenja, ki ga živimo" meri na tradicionalni problem razlikovanja med

[1] Vključno s *phronesis* ali praktično modrostjo. "Nikomahova etika, nas opominja Aristotel, ni bila napisana, da bi izvedeli, kaj je vrlina, temveč da bi postali dobri." (R. Audi /ur./, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1995, str. 44.)

[2] Za Epikura je filozof izkušen zdravnik duše. V *Encheiridionu* je Epiktet naštel cel seznam kratkih in uporabnih navodil, kako uresničiti tradicionalni trojni ideal. Za Seneko je filozofija predstavljala smernice in vodila za naša dejanja. Pomislite seveda tudi na klasični smotr/ideal "srečnost" ali "blaženost", ki vsebuje tri elemente: *ataraksijo* (nezmotenost), *autarkia* (samozadostnost) in *eudainomia* (sreča) ter filozofske vaje *prosoche* (pozornost), *epimeleia heatou* (vadba samega sebe), *praemeditatio* (vnaprejšnje premišljevanje dogodkov) za njegovo dosego.

[3] Felix M. Cleve, *The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy, An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*, V. I, M. Nijhoff, The Hague 1973, str. xxiv.

"vedenjem" in "delovanjem". To vprašanje je ali bi moralo biti eden glavnih izhodišč filozofskega svetovanja.

Sicer pa bi termin "filozofska praksa" po mojem mnenju lahko pomenil dvoje: kabinet ali pisarno filozofskega svetovalca ali pa splošni naziv za različne oblike dejavnosti, ki zadevajo praktično filozofijo (štiri bom predstavil v nadaljevanju).

Štirje primeri "prakse" (praxis), filozofske v zgornjem pomenu:

1. filozofija za menedžerje
2. filozofija za otroke
3. sokratski dialog
4. filozofsko svetovanje

Ta seznam ne pomeni, da ni drugih (novih) oblik praktične (uporabne) filozofije ali filozofskih praks. V Belgiji npr. je to pouk nekonfesionalne etike ali morale v osnovnih in srednjih šolah ali "Ethical Comission Vermeersh"[4]. V drugem primeru se filozofi včasih (po mojem mnenju premalokrat) zaposlijo v zasebnem ali javnem sektorju (npr. za bolnišnice si etiki zamislijo strategije, kako etično ravnati s pacienti). Na akademski ravni obstajajo specializacije, npr. uporabna etika in logika. Menim le, da so omenjene štiri prakse poglavitne 'nove' oblike praktične filozofije, ki že imajo razmeroma širok vpliv.

2. Filozofija za menežderje

"Filozofija za menedžerje" ali "filozofija menedžmenta/organiziranja" obstaja na Nizozemskem že deset let. Sestavljena je iz dveh delov, kar dokazuje, da je termin praktična filozofija težko opisati in uporabljati.

'Filozofija za menedžerje' v strogem pomenu besede poskuša spraviti v vsakodnevno prakso neke organizacije (industrijske, neprofitne, občinske ...) filozofske metode, teorije in poglede. Sestavljajo jo tečaji, oblikovani na podlagi posebnih filozofskih teorij ali pogledov, v glavnem utemeljenih na idejah in metodah filozofov. Recimo:

- Platon in Sokrat: kako oblikovati dialog v vaši organizaciji
- Jürgen Habermas: teorija komunikativnega delovanja; Human Resources Management
- Martin Heidegger: tesnoba kot pristop k eksistencialnemu menedžmentu
- Friedrich Nietzsche: prevrednotenje nesoglasij

Tečaji so teoretični in praktični. Namenjeni so menedžerjem, ki razmišljajo o organizacijskih prenovitvah in inovacijah. Na Nizozemskem jih npr. prireja Center za filozofijo organizacije Leusden. Vodita jih H. P. Kunneman in Pieter Mostret.

Sokratski dialog za menedžerje

Drugi del se ukvarja s filozofsko metodo in meri na diskusijo in reševanje organizacijskih vprašanj/problemov. Z njim se izvede kak projekt ali dolgoročna strategija.

S sokratskim dialogom[5] kot analitično metodo naj bi dobili odgovor ali rešitev na "problem višjega reda" v organizaciji. Utemeljen je na teoriji, da so za vednost in mišljenje značilne tri ravni. Večina naše vednosti izvira iz izkustva, a je nereflektirana. Prva raven se nanaša na reflektirano vednost, utemeljeno na tem izkustvu. Razmišljanje o slednjem lahko imenujemo "mišljenje prve ravni" ter vodi k hipotezam, mnenjem in pogledom o našem izkustvu, svetu in realnosti. Na drugi ravni se poglabljamo v mišljenje prve ravni, kar se imenuje "mišljenje druge ravni", z njim pa iščemo razlage, razloge ipd. To je raven ustvarjanja teorij. Z "mišljenjem tretje ravni" raziskujemo rezultate druge ravni: temeljna

[4] Ena od zadev, ki jih je komisija nedavno obravnavala, je bilo vprašanje političnega azila: kako izgnati tiste, ki jim je bil zavrnjen.

[5] Več o njem v nadaljevanju

mnenja, hipoteze, načela, skladnost, upravičitve itd.

Sredstva mišljenja na vseh treh ravneh (mnenja, razlage, hipoteze ipd.) imenujemo kognitivni instrumenti. Razmišljanje o njih je mišljenje višje ravni in problemi, utemeljeni z njimi, so "problemi višjega reda". Primer je npr. družbena odgovornost za finančno institucijo (npr. banko), če bi se ta odločila zapreti eno svojih izpostav.

Takšen vodeni analitični dialog je namenjen organizacijam, ki imajo podobne probleme ali pa ne vedo, kako se jih lotiti. Na Nizozemskem je eden od vodij ali pospeševalcev dialoga Jos Kessels[6].

3. Filozofija za otroke

Druga oblika praktične filozofije se imenuje "filozofija za otroke" (P4C). Naziv je v nekem pogledu zavajajoč.[7] Filozofija za menedžerje (v strogem smislu) je seveda filozofija, posebej namenjena menedžerjem in njihovemu delovnemu področju, njihovemu "Lebenswelt". Termina "filozofija za otroke" pa ni mogoče tako razumeti.[8] Uporabljajo ga M. Lipman, A. M. Sharp in njuni kolegi, ko govorijo o svojem kurikulumu (filozofskih zgodbah in priročnikih) in ne o načinu, kako ga izvajajo. Tudi oni opišejo prakso P4C kot "filozofiranje s sokratskim dialogom v raziskovalni skupnosti".

Nekateri raje uporabljajo izraze "otroška filozofija", "filozofija z otroki" ali (bolje) "filozofiranje z otroki". V Belgiji dajemo prednost zadnji besedni zvezi. Po holandsko je to "filosoferen met kinderen" (FMK). Termin pove, za kaj v resnici gre: za dejavnost mišljenja mišljenja.

FZO[9] (P4C ali FMK) je dejavnost za šolske otroke, stare od 5 do 15 let. Je strukturirani pogovor ali dialog, opira se na sokratsko metodo, vodi pa ga učitelj, filozof ali kdo drug, ki mora dialog predvsem pospeševati (facilitator). Temo izberejo otroci na podlagi besedila (zlasti v ZDA), videogradiva, predmeta, izkustva ipd. Pogovor ima naslednje značilnosti po R. Fisherju[10]:

- (filozofska) zgodba, predmet ... kot začetek
- diskusija, ki je precej prosta
- izražanje nasprotnih pogledov
- dialoško raziskovanje
- vsa vprašanja, zapisana pred diskusijo
- govorni pregled diskusije
- spremljajoče dejavnosti ali vaje

FZO je utemeljena na dejavnosti filozofiranja, pri kateri ločimo troje - vsebino, pristop in metodo:

- vsebina se nanaša na filozofske teme iz različnih filozofskih disciplin, o katerih se diskutira;
- pristop je povabilo k 'čudenju' in 'spoznavanju neznanega' (Sokrat);
- metoda je sokratsko raziskovanje skozi sistematično spraševanje.

Glavni cilji so štirje:

- filozofska vsebina: vednost in vpogled v filozofske zadeve;
- formalni cilj: razvijanje miselnega orodja in zmožnosti;
- osmišljanje: spodbuja posameznika k

6 Glej Jos Kessels, *Socrates op de markt. Filosofie in bedrijf* (Sokrat na trgu. Filozofija v industriji), Boom, Amsterdam 1997.

7 Bolj se nanaša na kurikulum s filozofskimi zgodbami in priročniki, ki so jih napisali Lipman in IAPC kot na prakso.

8 Dejansko ne obstaja filozofija za to ali ono skupino ljudi. Filozofija kot takšna je za vsakogar in ni odvisna od ali usmerjena na posebno skupino ljudi. Le način, kako se dela z njo, se lahko razlikuje glede na skupino. Vprašanja, teme in vsebine so podobne.

9 FZO je okrajšava za slovensko filozofijo za otroke (op. prev.).

10 Robert Fisher, "Socratic Education", v *Thinking. The Journal of Philosophy for Children, 12/3*. IAPC, Montclair State University, Upper Montclair, NJ, str. 26.

osmislitvi sveta skupaj z drugimi;

- oblikovanje raziskovalne skupnosti: ustvari skupnost, v kateri posameznik raziskuje v dialogu z drugimi.

Pri filozofiranju z otroki so tako imenovano formalno miselno orodje in zmožnosti zelo pomembni za vodjo diskusije, da ugotovi, kaj pravzaprav namerava (namreč "misliti o mišljenju"[11]) in kaj počne med dialogom. Pomagajo pri nastajanju miselnih spretnosti.[12] Menim, da veliko ljudi ne razume, za kaj pri filozofiranju gre. Morda je to spretno mišljenje element oziroma moment, s katerim ga je mogoče najlaže prikazati. Seveda pa ni edini element.

FZO je doslej najbolj razširjena oblika praktične filozofije, nedvomno po zaslugi ameriškega filozofa Matthewa Lipmana (1923) in njegove IAPC[13]. Seveda gre njegova dejavnost nazaj do Sokrata - v tem stoletju so ga znova oživile teorije in delo nemškega filozofa Leonarda Nelsona (1882-1927).

V Belgiji sem leta 1997 skupaj z Richardom Anthonom[14] in Virginio Vandaele ustanovil institut Zeno, center za praktično filozofijo[15]. V naši družbi poskušamo povečevati pomen praktične in teoretične filozofije (v Flandriji, holandsko govorečem delu Belgije) z informiranjem, izobraževanjem, raziskovanjem in izvajanjem projektov FZO v šolah in drugod. Imamo tesne stike s Berrie Heesen (Center za otroško filozofijo na univerzi v Amsterdamu). FZO smo uvedli v osnovne šole, zdaj pa širimo našo dejavnost v neprofitni sektor.

4. Sokratski dialog

Tretja oblika "praktične filozofije" je sokratski dialog ali "sokratski pogovor". Utemeljen je na "sokratski metodi" ali sistematičnem spraševanju udeležencev pogovora. V vseh oblikah praktične filozofije ima sokratska metoda najpomembnejšo vlogo.

V zgodovini izobraževanja ločimo dve tradiciji poučevanja, "sokratsko" in "akademsko", začetke pa imata pri Sokratu in Platonu in sta živi še danes. Pri Fisherju najdemo zelo pregleden seznam najpomembnejših razlik med obema:[16]

SOKRATSKA METODA	AKADEMSKA TRADICIJA
F i l o z o f i j a j e	
1. dejaven proces	1. sklop vedenj
2. vpraševanje	2. dogma
3. induktivna	3. deduktivna
4. pogovorna	4. konceptualna
5. dostopna vsem	5. dostopna izbrancem
6. uporabna za življenje	6. abstraktna
7. ustni dialog	7. zapis v knjigah

Sokratska tradicija je pedagoški temelj FZO in sokratskega dialoga. Vendar je nekaj razlik med učno uro s FZO in sokratskim dialogom. Po Fisherju gre za naslednje značilnosti sokratskega dialoga ali pogovora:[17]

- filozofska vprašanja kot začetek

11 "Philosophical thinking is a matter of thinking about thinking, and as such it has both a cognitive and metacognitive content." R. Fisher, ibid., str. 23.

12 Matthew Lipman, Ann M. Sharp, Frederick S. Oscanyan, *Philosophy in the Classroom*, Temple University Press, Philadelphia 1980; tudi Philip Cam, *Thinking Together. Philosophical Inquiry for the Classroom*, Hale & Iremonger Pty Ltd, Sydney 1995.

13 IAPC: Institute for the Advancement of Philosophy for Children (1972).

14 Richard Anthone, ki je z Freddyjem Mortierjem napisal priročnik *Socrates op de speelplaats, Filosoferen met kinderen in de praktijk* (*Sokrat na igrišču, Praksa filozofiranja z otroki*), Acco, Leuven 1997.

15 Po Zenonu iz Elee (490-430 pr. n. št.), po Aristotelu očetu dialektike, znanem po paradoksih o prostoru in gibanju.

16 R. Fisher, ibid., str. 26.

17 R. Fisher, ibid., str. 25.

- osredotočenje na eno vprašanje ali problem
- namen doseči strinjanje
- dialog vključuje metadiskurz
- zapisovanje vprašanj/trditev med diskusijo
- napisan pregled diskusije

Zaradi teh značilnosti in omejenega trajanja (nekaj ur ali dni) in osredotočenja na eno vprašanje, problem, primer ali izkustvo se z otroki ne more voditi pravega sokratskega dialoga. Vendar menim, da je treba razumeti prakso P4C in sokratski dialog kot vrsti in stopnjevanje iste temeljne sokratske metode.

"Srce" te metode za odkritje filozofskega vpogleda ali neempirične resnice[18] (ne pa ustvariti novo vednost) je v "regresivni metodi abstrakcije", kot jo je poimenoval Leonard Nelson. V naslednjem opisu začenja z "izkustvenimi sodbami":

"Če se vprašamo o okoliščinah za možnost takšnih sodb, naletimo na splošnejše načelo, ki tvori temelj za oblikovanje posebne sodbe. Z razčlenitvijo le-te se približamo njenim predpostavkam. Delujemo regresivno, ker se gibljemo od posledic k načelom. Torej abstrahiramo od naključnih dejstev, na katera se nanaša neka posebna sodba. S to ločitvijo odkrijemo izvorno nejasne predpostavke, na katerih počiva sodba o konkretni zadevi. Tako regresivna metoda abstrakcije, katere namen je odkriti filozofska načela, ne ustvarja nove vednosti, dejstev ali zakonov. Pač pa z mišljenjem spremeni v jasne koncepte tisto, kar je bilo v razumu že na začetku, a potem nejasno izraženo v vsaki posamezni sodbi."[19]

Po Nelsonu je sokratska metoda najboljši način poučevanja filozofije (v šoli), kajti cilj filozofije je pridobiti vpogled in ne vednost. Zapomnimo si, da je to poglaviten pedagoški vidik sokratske metode. Večina današnjih sokratskih dialogov izvira iz enačice, ki jo je razvil Nelson (pozneje tudi njegov učenec Gustav Heckmann[20]).

Sokratski dialog se uporablja, kot smo videli, v organizacijah, vendar po njem iz lastnega zanimanja vse bolj in bolj povprašujejo tudi odrasli zunaj njih, in sicer v Veliki Britaniji, na Nizozemskem, Belgiji in Nemčiji. Sokratska diskusija na počitnicah na jugu Francije ali med planinarjenjem[21]. Morda v zakajeni kavarni ali gostilni - najbolj znani vodja kavarniških diskusij je Marc Sautet[22]. Po njegovem zgledu smo v našem centru Zenon z velikim uspehom uvedli tako diskusijo lani v Antwerpnu. Da se ji lahko pridruži vsakdo, je njena odločilna prednost. Še demokratičnejša različica se dogaja na trgu (agora), polnem prihajajočih in odhajajočih mimoidočih - z nekaj ljudmi na prijetnem kotičku diskutiraš o temi, ki jo načne kdo od njih. To so imenitna izkustva!

5. Filozofsko svetovanje

Četrta oblika praktične filozofije se imenuje *filozofsko svetovanje* in je po mojem mnenju v vseh pogledih najbolj vprašljiva. Vendar je dvomljivo, ali je to njena pomanjkljivost ...

Ločimo dve vrsti svetovanja:

a) filozofsko svetovanje podjetjem in ustanovam iz poklicnih razlogov,

b) filozofsko svetovanje posameznikom zaradi osebnih in poklicnih razlogov.

18 Primerjajte platonsko teorijo *anamneze*.

19 Leonard Nelson, *De socratische methode*, Inleiding en redactie: Jos Kessels, str. 80, Boom, Amsterdam 1994.

20 Gustav Heckmann, *Das sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hoch- schulseminaren*, Dipa-Verlag, Frankfurt am Main 1993.

21 Aristotelova peripatetska šola.

22 Marc Sautet, *Un café pour Socrate. Comment la philosophie peut nous aider á comprendre le monde d'aujourd'hui*, R. Laffont, Paris 1995.

Pri prvem se filozof (neodvisen ali v svobodnem poklicu) vključi v podjetje ali ustanovo, da bi pomagal rešiti temeljne organizacijske, komunikacijske in etične probleme. Toda osredotočil se bom na drugo vrsto svetovanja, ki je v praksi najpogostejša. Nekdo obišče filozofskega svetovalca, pa naj ga napoti njegov terapevt ali psihološki svetovalec ali ne, da bi se z njim premišljeno pogovoril o svojih problemih oziroma vprašanjih. V glavnem se te konzultacije ukvarjajo z "življenjskimi vprašanji" (Lebensberatung): z eksistencialnimi občutki osamljenosti, nekoristnosti, nesmiselnosti; vprašanji, ki zadevajo medčloveške odnose, ljubezen in delo; z moralnimi dilemami in socialno-političnimi vprašanji. Filozofsko svetovanje je utemeljeno na prepričanju, da je že tradicionalno eno od filozofskih področij življenje samo. Ta vrsta svetovanja je primerljiva s psihoterapijo ali psihološkim svetovanjem.

Človek, ki je danes odgovoren za to obliko praktične filozofije, je nedvomno nemški filozof Gerd B. Achenbach. Svojo "Philosophische Praxis" je odprl leta 1981, od 1982 pa je predsednik "Gesellschaft für Philosophische Praxis".

Filozofski svetovalec skupaj z obiskovalcem odgovarja na spremenjena Kantova vprašanja:

"Kantova vprašanja Kaj lahko vem?, Kaj naj storim?, Kaj smem upati? in Kaj je človek? se v filozofski praksi spremenijo v Kaj vem?, Kaj hočem?, Kaj upam? in Kdo sem?.

Tako je filozofija postavljena pred drugo vrsto naloge: ne misli več za nekoga, misli z nekom. In mi kot filozofi se srečamo z drugačnimi zahtevami: zdaj ni več vprašanje, ali živim, kar mislim, temveč ali mislim, kar živim. S premišljanjem o tem, kaj vem, kaj počnem, kaj upam, kdo sem, se moje življenje spremeni v moje vprašanje: na tej poti postane živahnejše in stremi naprej.

To je smer, v katero se giblje praktični filozof skupaj s tistim, s katerim se pogovarja: ne misel, ki tlači življenje in ki se reši le tako, da misel zavrne, temveč življenje, ki se vzpenja k misli, označuje smer, v kateri naj se hodi.[23]

Po Achenbachu je filozofiranje v filozofski praksi:

"... razumevanje, ki razkriva namesto prikriva; ... pojasnjuje namesto očiščuje; odpira brez ocenjevanja ...; pelje od monologa k dialogu ...; razširja (konkretizira, določa) v nasprotju z vsako skušnjavo reducirati ... Utopični cilj filozofske prakse je razumna duša oziroma čuteči razum."[24]

Jasno je, da praksa "filozofske prakse" ni prav nič jasna. To je glavna značilnost (ali težava) filozofskega svetovanja. Ni skupne metode ali z drugimi besedami je veliko različnih metod. Mislim pa, da je večini skupno vsaj eno: sokratska metoda.

Situacija na Nizozemskem je primer povedanega.[25] Annete Prins-Bakker npr. skozi dialog ali pogovor uči obiskovalce filozofskih spretnosti in vaj. Frans Geraedts in Leonard de Jong vodita pogovor k raziskavi in iskanju pomena, smisla in njunih učinkov, izhajata iz ideje, da je glavno filozofsko vprašanje Kaj je kultura? in Kaj je njen pomen. Theo van Leeuwen razume svojo prakso kot mesto refleksije o toku človekovega življenja in povabilo v umetnost življenja. Izhaja iz eksistencialne in holistične vizije z dvema ključnima pojmoma: ustvarjalnost in individuacija (C. G. Jung). Ad Hoogendijk se je specializiral za poklicno svetovanje ljudem srednjih let, ki se jim v tem obdobju zastavljajo temeljna

[23] Gerd B. Achenbach, *Philosophische Praxis*, Band 1, Verag für Philosophie, J. Dinter, Köln, str. 20

[24] Isto, str. 33.

[25] Glej *Filosofisch consulentschap*, (izd.) J. Delnij in W. van der Vlist, Damon 1998.

vprašanja, zato takšno svetovanje zahteva filozofski pristop in spretnosti. Bauke Zijlstra vidi filozofskega svetovalca kot vrvohodca, ki uporablja metodo "razširjenega refleksivnega ravnotežja" Johna Rawlsa skupaj z dvatisočpetstoletno teorijo o vseh vprašanjih življenja. Wi van der Vlist si predstavlja raziskavo skozi dialog o vrednotah in resnicah klienta, utemeljen na teoriji "komunikativnega dejanja" in "racionalnosti" (v širšem smislu) Jürgena Habermasa.

Moja praksa ("varno vodenje") je utemeljena s tremi poglavitnimi vprašanji in odgovori. Po mojem mnenju je ključnega pomena, ali filozofsko svetovanje, pomaga človeku naprej. Nanaša se na razlikovanje med "vedenjem" in "delovanjem v skladu z njim". Kot filozofi nemara menimo, da so vpogled, vednost, praktična modrost koristni instrumenti naših dejanj, ki vodijo k boljšemu življenju. Toda ali to velja tudi za človeka, ki mu svetujete? Kaj on misli/čuti o tem? Prepričan sem, da mora svetovanje vselej temeljiti na tej metapoziciji.

Kajti filozofski svetovalec prakso začne in mora biti sposoben dokazati, da je vredna, dobra in v pomoč, če naj kdo pride k njemu. Sam se lotim svetovanja na točki obiskovalca in skupaj z njim: skupaj z njim poskušam občutiti in misliti njegov položaj. Dejansko so vprašanja postavljena filozofu (oziroma filozofiji) in ne obiskovalcu, med pogovorom mora biti izprašan prvi.

"Že od Sokrata smo navajeni, da preverjamo druge - pri filozofskem svetovanju pa je to razmerje obrnjeno: ne preizkuša filozof, temveč je on sam preizkušan ... Ta ognjeni krst je test, ki ga tvega filozofija, ko postane praksa. Morda je to največja in najbolj kočljiva preizkušnja, v katero je bil filozof sploh kdaj vpleten ..."[26]

Lahko rečemo, da je sicer uporabljena sokratska metoda, toda med svetovalcem in obiskovalcem je vloga vpraševalca zamenjana.

Drugo vprašanje je, kakšen je splošen odnos svetovalca in obiskovalca do sveta in življenja. Poskušam si ustvariti podobo o tem in obiskovalcu razložim, da so življenjska vprašanja odvisna od našega pogleda na stvari. Tako mu pomagam razviti filozofski pristop.

Tretje vprašanje je, kako lahko obravnavamo obiskovalčeva vprašanja. V pomoč so nam misli in ideje iz zgodovine filozofije, vendar ne nujno. Uporabljam vrsto vaj, ki niso neposredno povezane s tradicijo, nanašajo pa se na pet temeljnih ravni človeškega bivanja: ontično, etično, kognitivno, emotivno in voljno. Ob tem pa razvijam še nekatere od filozofskih spretnosti (odprtost, pozornost, kritičnost ipd.), da bi lahko opravili vaje na vseh možnih ravneh.

6. Sklep

Kot nekdanji študent filozofije sem vesel, da sem razmeroma mlad videl filozofe, kako zapuščajo svoje akademske stolpe in poskušajo nekaj pomeniti v svetu - v konkretnem, praktičnem smislu. Uporabljajo sicer tradicijo, vendar v novih okoliščinah. Toda v Belgiji je filozofija v nasprotju s Francijo še vedno podcenjena. Zato imajo tudi nekateri profesorji na univerzah (še zlasti tam) težave s priznanjem filozofije za otroke ali filozofske prakse. Tako imajo filozofi praktiki težko nalogo: pokazati, da lahko filozofija spremeni situacijo v organizaciji, v pedagoški instituciji, v družbenem življenju ali v skrbi za duševno zdravje. Ali lahko praktična filozofija preživi v postmodernem svetu? Njen potencial leži v naši zmožnosti in hotenju po dialogu. Preskušanje praktične filozofije je hkrati preskušanje nas samih.

Prevedla in priredila Alenka Hladnik

[26] Achenbach, str. 35.

Filozofija za otroke

Gareth B. Matthews

Igra

Filozofijo seveda lahko spodbudi zmedenost. Pokazati na to in se tu ustaviti, precej napačno pomeni, da je filozofija neizogibno nekaj strašansko resnega. Dejansko pa je pogosto igra, pojmovna igra.

V mojih predavanjih o filozofiji in otroku zahtevam od študentov nekaj "laboratorijskega dela". Zgodbo morajo prebrati otrokom in potem z njimi zelo neprisiljeno diskutirati o kateri koli možni filozofski temi iz nje. Davidova sestra, ki se je spraševala, ali je jabolko živo, je prebrala odlomek *Winnie-the-Pooh* A. A. Milneja skupini šest- in sedemletnikov na Smith College Campus School. Izmislila si je zares koristno idejo zaznamovati vsa mesta v zgodbi, ki so se jim otroci smejali, in se potem vrniti k njim in otroke povprašati po njih.

Eden takih delov zgodbe, ki so se mu otroci smejali, je govoril o starem očetu Pigleta, ki je imel dve imeni, za vsak primer, "če bi eno izgubil"[1]. Moji študenti so vprašali otroke, ali imajo dve imeni in ali ju imajo zato, ker bi lahko eno izgubili.

"Ne, ne moreš izgubiti svojega imena," so odgovorili vsi. Vsi razen Adama.

"Kaj, če ga pozabiš?" je vprašal Adam in pokazal, da je pozaba možen način izgube imena.

"No, potem," je odvrnila Jennifer, očitno vznejevoljena nad Adamovim domislekom, "bi lahko vprašal svojega brata."

Adam ni bil zadovoljen. "Kaj če bi ga pozabil tudi *on*?" je neomajano vztrajal.

"No, potem ...," Jenniferin odgovor se je končal v tišini.

V zapiskih je moj študent komentiral: "Um tega otroka (Adama) je stopil v okvir igrivih možnosti - otroške filozofije; zdi se, da je imel veliko *veselje* s spraševanjem."

V knjigi Susan Isaacs *Intelektualni razvoj majhnega otroka* je veliko dokazov o pojmovni igri. V nekem odlomku Denis razglablja o relativnosti nasprotja med biti spredaj in biti zadaj.

Denisa (šest let, šest mesecev) so slišali, kako razlaga Jamesu, da "je nekaj lahko spredaj in zadaj hkrati". Njegov oče je vprašal: "Kako? Kaj misliš?" ... Stali so blizu mize in Denis je odvrnil: "No, greva denimo okrog mize - zdaj si ti pred njo in jaz za njo - potem sem jaz pred njo in ti zanjo."[2]

Denimo, da se Denis in James lovita okrog mize. Denimo, da je Denis ob tretji uri ob mizi in James ob deveti in da tečeta v smeri urinega kazalca. Potem, če je cilj dvanajsta ura, je James spredaj in Denis zadaj. Če pa je cilj šesta ura, je Denis spredaj in James zadaj. Tako ga je razumel Denisov oče: "Iz njegovih kretenj je bilo razvidno, čeprav ni mogel dobro formulirati svojega razumevanja, da sta bila 'spredaj' in 'zadaj' odvisna od začetne točke na krogu."[3]

Morda pa je imel Denis vendarle v mislih še kaj malo drugačnega. Denimo, da se z Jamesom lovita okrog mize. In denimo, da sta

[1] A. A. Milne, *Winnie-the-Pooh* (London: Methuen, 1926), str. 32

[2] Susan Isaacs, *Intellectual Growth in Young Children* (London: Routledge & Kegan Paul, 1930), str. 355.

[3] Isto.

si nasproti in se poskušata ujeti. Denis je s svojega mesta zadaj in James spredaj, James pa spet s svojega mesta zadaj, medtem ko je Denis spredaj. Drugače rečeno, če Denis poskuša uloviti Jamesa, je zadaj, če pa mu poskuša uiti, je spredaj.

Aristotel je prvi resno preučeval logiko relativnih terminov (Kategorije, 7. pogl.), čeprav so imela vprašanja o njih pomembno vlogo že v Platonovi misli.[4] Zaradi razvoja logike v devetnajstem in dvajsetem stoletju smo na boljšem pri razumevanju vprašanj, ki jih spodbujajo relativni termini, toda to ne more zatemniti veselja, ki ga imamo pri igrivem raziskovanju njihove zapletenosti.

Osem mesece poprej je Denis razmišljal o drugih zelo zanimivih logičnih in metafizičnih problemih:

Pri čaju je Denis (tri leta, deset mesecev) dejal: "Kruh je že namazan z maslom, ali ne? Ne da se ga imeti brez masla, ali ne? Razen če ga ne postrgamo stran z nožem ... In če ga hočemo brez masla in ga nočemo postrgati dol z nožem, ga moramo vzeti z maslom, kajne?"[5]

Čeprav je Denis raziskoval modalna pojma možnost in nujnost, ki sta osrednja v veji logike, ki se imenuje 'modalna logika', je ta zgodbica verjetno prej predfilozofska kot filozofska. V resnici ne postavlja filozofskega problema, še manj ga poskuša rešiti. Vendar pa vsebuje vrsto igre s pojmi, ki jo goji filozofija.

Po branju Denisovih razglabljanj pri treh letih in desetih mesecih o možnosti in nujnosti z maslom namazanega kruha nas ne preseneti, da je pri šestih letih zmožen pripomb, ki so bolj filozofske:

Pri zajtrku se je začela diskusija o biti "zgoden" oziroma "pozen" za v šolo. James se je pritoževal materi zaradi "praznega razburjanja glede zgodnjega vstajanja in podobnih stvari". Denis (šest let, en mesec) je, z zanj značilno počasnim govorjenjem in prodorno mislijo, dejal: "Zgodaj in pozno *nista* stvari. Nista stvari kot miza in stoli in skodelice - stvari, ki jih lahko oblikuješ."[6]

Denisove "stvari kot miza in stoli in skodelice - stvari, ki jih lahko oblikuješ" bi mnogi filozofi verjetno poimenovali pojmi materialnih ali fizičnih predmetov. Mize, stoli, skodelice so materialni predmeti, zgodaj in pozno pa ne.

Seveda pa "stvari" v Jamesovi izjavi ne pomenita "materialnih stvari". Gotovo se je tega zavedal tudi Denis. Vendar se je pretvarjal. Zato si je izmislil malo šalo, ki je povzročila zanimivo pojmovno oziroma filozofsko vprašanje.

Namerno napačno razumevanje oblike besed je vrsta besedne igre, ki jo retoriki imenujejo "asteizem", najdemo ga npr. v moderni igri Toma Stopparda:

Rosenkrantz: Prav lahko bi bili mrtvi. Ali bi lahko Smrt bila čoln?

Guildenstern: Ne, ne, ne ... Smrt ... ni. Smrti ni. Sprejmi moj pomen. Smrt je dokončno negativna. Ne-bit. Ne moreš ne-biti na čolnu.

Rosenkrantz: Pogosto me ni na čolnih.

Guildenstern: Ne, ne, ne - kar si, ni na čolnih.[7]

Guildenstern od Rosenkrantza virtuozno vzame vrstico "Pogosto me ni na čolnih" in jo napačno razume kot trditev o nebiti, neobstoju, o, če tako rečemo, nekom, ki ne obstaja na čolnu. Ta asteizem torej meri na filozofski pojem nebiti.

Asteizem je endemičen za filozofijo. Da je tako,

[4] Glej G. E. L. Owen, "A Proof in the Peri Ideon", v *Studies in Plato's "Metaphisics"*, izd. R. E. Allen (London: London: Routledge & Kegan Paul, 1965), str. 293-312.

[5] Isaacs, *Intellectual growth*, str. 151.

[6] Isto, str. 357.

[7] Tom Stoppard, *Rosenkrantz in Guildenstern are Dead* (London, Faber & Faber, 1968), str. 78.

ne sme presenečati. Napačna konstrukcija oblike besed je pogosto pripomoček za pojasnitev logike družine izrazov in pojmov, ki so z njimi izraženi.

Denisova šala s "stvarmi" ima pomemben poudarek. Enkrat uporabimo "stvar" v pomenu "materialni ali fizični predmet". Tako lahko vztrajamo, da je skodelica stvar, njena oblika pa ne, prav tako ne njena barva. Toda drugikrat uporabimo "stvar" veliko ohlapnejše: vse, o čemer lahko govorimo, šteje za stvar. Ker lahko govorimo o oblikah in barvah (npr. "Oblika skodelice je všečna, barva pa ne."), lahko pravilno rečemo, da obstajajo stvari, kakršne so oblike in barve.

Denisova pripomba ima več interpretacij. Po eni zanika, da sta zgodaj in pozno stvari, in preprosto navaja mize, stole in skodelice kot primere stvari. Po drugi najprej pravi, da nista stvari, in potem po premisleku ublaži svojo ugotovitev, češ da zgodaj in pozno nista stvari tistega tipa, ki "ju lahko oblikuješ", morda stvari, ki spadata, kot bi dejal Aristotel, h kategoriji substance (med katerimi bi bili fizični predmeti osnovni primeri).

Ali so stvari drugega tipa ali druge kategorije zares stvari? Ali so npr. lastnosti, čas, prostor, dogodki, duševna stanja, odnosi med stvarmi zares stvari? Avguština je držalo to begajoče vprašanje v krempljih, ko je opisoval, kako je kot mladenič kradel hruške:

"Kakšen sad sem nekoč imel nesrečnež od dejanj, ki se jih zdaj ob spominu sramujem, zlasti od tiste tatvine, ki sem v njej ljubil tatvino samo in nič drugega? Nikakršnega. Saj je bila ukradena reč sama po sebi brez vrednosti in jaz prav po njej še huje nesrečen ... Potemtakem sem ljubil tam tudi družbo tovarišev, s katerimi sem stvar izvedel. Potemtakem le ni tako, da bi ne bil nič drugega ljubil razen tatvine. Pač! Nič drugega, kajti tudi tisto tovarištvo je bilo nič." (*Izpovedi*, 2.8)

Denisova igriva opazka lahko koga napelje k poskusu definirati "stvarskost", k razlagi dvoumnosti besede "stvar" ali k razvitju, morda v slogu Aristotela, nauka o različnih kategorijah stvari. Lahko pa ne napelje k ničemur. Je igriva filozofska opazka, v kateri se samo uživa.

Ursula je naslednji neukrotljiv značaj v knjigi Isaacsove.

Ursula (tri leta, tri mesece): "Trebušček me boli." Mama: "Lezi, malo zaspi in tvoja bolečina bo odšla." Ursula: "Kam bo odšla?"[8]

Ne morem dokazati, da je Ursula trenila z očesom, ko je vprašala: "Kam bo odšla?" Morda je bila zmedena, celo zaskrbljena ("Bo odšla v omaro?", "Pod mojo posteljo?", "Če bo odšla v omaro, ali bo spet prišla ven, ko bom spala?"). Otroke gotovo skrbijo takšne zadeve. Toda ker struktura zgodbe v knjigi kaže, da je bila Ursula srečna, drzna, radovedna in igriva, domnevam, da je bilo vprašanje igrivo.

Jezikavo zastavljeno je to vprašanje zafrkljivo povabilo k razmisleku o boleči in o tem, kaj odide - oziroma bolje, razmisleku o različnih načinih, po katerih stvari odidejo. Najprej lahko naštejemo nekaj od množice stvari, ki lahko odidejo, na primer babica, Ursulin pes, packa na njeni obleki, luža, cviljenje v njenem triciklu.

Babica in Ursulin pes odideta tako, da gresta drugam. Babica gre domov, pes pa ven. Oba se lahko vrneta od tam, kamor sta odšla. Seveda, če bi babica ali pes umrla, bi Ursuli lahko rekli, da sta "odšla". In če bi otrok vprašal: "Kam?", bi ji morda rekli: "V nebesa." Toda v tem primeru bi ji morda tudi povedali, da se človek ali žival ne more vrniti k *nam*.

Ali luža odide drugam? Ne zares. Kapljice vode izhlapijo v nebo, toda luža se ne preseli na nebo.

Packa, recimo od marmelade pri zajtrku, na Ursulini obleki gre lahko stran med pranjem.

[8] Issacs, *Intellectual growth*, str. 359.

Vendar ne gre na drugo mesto. Ali gredo njeni deli? Morda pa povsem izgine?

Najbolj zanimivo, mislim, je cviljenje v Ursulinem triciklu. Lahko izgine, ko kolo naoljimo. Prav gotovo ne gre na drugo mesto, vendar pa se lahko vrne. Če se v dežju kolo zmoči, se cviljenje (isto!) lahko vrne. Toda to ni povratek s skritega mesta: je pa za kolo vrnitev začetek cviljenja na isti način in na istem mestu.

Od vseh stvari, ki gredo včasih stran, je cviljenje še najbolj podobno bolečini. Seveda pa so pomembne razlike med bolečinami in cviljenji. Prav tako kot gre cviljenje stran, ko kolo neha cviliti, tako gre stran bolečina, ko neha boleti trebušček. Čeprav se oba lahko vrneta, se noben od njiju ne vrne od drugod.

Ursulino vprašanje "Kam bo odšla?" je povabilo k filozofski refleksiji. Lahko ga sprejmemo ali ne, kakor nam drago. Nadalje, lahko uživamo v igrivosti vprašanja, ne da bi mu sledili v refleksijo.

Ursula (tri leta, pet mesecev) neprestano ponuja pogosto absurdne domisleke o različnih stvareh: "To *bi bilo lahko* tako-in-tako, ali ne? in ko mama odvrne: "Da, vendar ...," vselej vztraja: "Ampak lahko bi bilo, ali ne?"[9]

Na nesrečo pri Isaacsovi ni nobenega primera domisleka. Zato sem si ga izmislil v Ursulinem duhu:

Otrok: To (mizo) bi lahko uporabili za sedenje, ali ne?

Odrasli: Da, ampak v resnici je za pisanje.

Otrok: Ampak lahko pa bi jo, ali ne?

Otrok: S to podvezo bi lahko zvezali pokrovčke steklenice, ali ne?

Odrasli: Da, ampak v resnici drži nogavice, da ne zlezejo dol.

Otrok: Ampak lahko pa bi, ali ne?

Igra ima precejšen filozofski pomen. Obstaja naravno nagnjenje, trdno zakoreninjeno v Platonovi in Aristotelovi filozofiji, razumeti bistvo stvari glede na njen namen, ki mu služi ali bi mu lahko služila. Nagnjenje se zdi kar ustrezno, kadar diskutiramo o izdelkih.

Na primer, moj avto ima med sprednjima sedežema čudno oblikovan predal s čudno oblikovanim pokrovom, ki ima očitno točno določen namen, čeprav si ga sploh ne morem predstavljati. Ne vem, kaj je predal; in ne vedeti, kaj je, je isto, kot ne poznati njegovega namena.

Ko pa nagnjenje povezovati bistvo stvari z njihovim morebitnim namenom prenesemo na naravni svet, vstanejo pomisleki. Morda se lahko strinjamo, da so oči za gledanje in vene za vračanje krvi v srce. Toda ali je grlo za govorjenje? Nos za držanje očal? Čebele za oplojevanje cvetlic? So drevesa za dajanje sence ali preprečevanje erozije? Reke za odtekanje odvečne vode s kopnega v morje, iz tega pa je bo del izhlapel in nadaljeval vodni cikel?

Kateri namen stvari je pravi in zakaj, je težko filozofska tema in trajnega pomena. Toda v Ursulini igrici je več kot to. Nedvomno ve, da so nekateri od predlaganih smotrov privlečeni za lase. Z vztrajanjem: "Toda *lahko bi bilo* tako-in-tako, ali ne?" sugerira, da je nekaj nedoločenega, celo konvencionalnega v tistem, za kar pravimo, da stvari so. Če je namen stvari do neke mere nedoločen ali konvencionalen, potem je morda takšno tudi bistvo stvari. Misel je za ene zanimiva in za druge zaskrbljiva. Uršulina igra nas vabi, da se z njo pozabavamo.

Drug primer je uporaben za nadaljevanje ideje, da je filozofija lahko igra. Denimo, da poskušam uporabiti na svojem sinu, kakor sem to naredil, ko mu je bilo osem let, truizem: "Ne moreš biti na dveh krajih hkrati." Denimo, da odvrne, kot nekoč že je: "Lahko. Lahko si v spalnici in v hiši hkrati." "Pa saj ne mislim tega," hitro odvrnem z mešanico ponosa in nejevolje. "Kaj pa potem *meniš*?" vpraša in se

[9] Isto, str. 360.

nagajivo spači.

Igra poskuša dati smisel truizmu, da se bo izkazal za resničnega. Če bi dejal: "Mislil sem na dva kraja, ki nista drug v drugem," bi sin nemara odvrnil: "No, spalnica ni v veži in veža ni v spalnici, vendar si lahko z vsako nogo v eni in si tako na dveh krajih hkrati." Potem bi lahko odvrnil: "Mislil sem na dveh različnih krajih, tako da ni nobeden znotraj drugega."

Tu nas lahko zaskrbita denimo kuhinja in kotiček za zajtrk, ki se prekrivata. Ali pa bi John opozoril na nasprotne primere, ki uporabljajo "v" na poseben način. Ko govori po televiziji predsednik, pravimo, da je "v"[10] neštetih domovih povsod po Ameriki.

Drugi nasprotni primeri morda osvetlijo posebna zemljepisna dejstva. Ko sem nedavno poučeval predmet "filozofija in majhen otrok" na Univerzi v Calgaryju, je neki študent opozoril na zanimiv primer mesta Llyodminstra, ki leži točno na meji med Alberto in Saskatchewanom. Ali sem v obeh provincah hkrati, če sem v Llyodminstru? Za pravi odgovor bi morali vedeti, ali je Llyodminster v celoti v obeh provincah ali meja teče skozi mesto. Pozneje sem izvedel, da je res slednje. Seveda bi bilo tudi drugače. Če naj truizem "Ne moreš biti na dveh krajih hkrati" obranimo pred vsemi zamišljivimi nasprotnimi primeri, ga moramo interpretirati tako, da prenese možnost, da je Llyodminster v celoti v Alberti in Saskatchewanu.

Veliko tega, kar odrasli povemo otrokom, se odlikuje po tem, da je zelo vprašljivo in si zasluži dvom. Vendar običajno otrokov dvom vzkipljivo odrinemo vstran: "Saj veš, kaj mislim!" Kako zastrašujoč, nepošten in neobčutljiv je lahko ta nejevoljni odgovor! Če se kdaj ustavimo ter resno in pošteno premislimo, se nam morda posveti, da dovolj pogosto zares ni jasno, kaj naj bi mislili.

Zabavno se je igrati filozofsko igro, kaj kdo misli ali kaj naj bi mislil ali kaj bi moral misliti, ko kaj nepremišljeno izreče. Igra je lahko tudi poučna. Logika vsebine, metafizika prostora, celo kanadski zemljepis lahko postanejo nekoliko bolj razumljivi. Starši in učitelji, ki se z otroki nikoli nočejo igrati te igre, oropajo svoje intelektualno življenje, okrnijo svoj odnos z otroki in vzamejo njihovi volji po neodvisnem intelektualnem raziskovanju pogum.

Zdi se, da je druga zgodba iz knjige Susan Isaacs *Intelektualni razvoj majhnega otroka* primeren zaključek za to poglavje. Dan uporabi klasični argument za vesolje brez začetka. V zadnji šali, ki ni le smešna, ampak tudi globokoumna, je razpoloženje čudovito mikavno:

Pri kosilu so se otroci pogovarjali o "začetku sveta". Dan (šest let, en mesec) je vztrajal, da je vselej pred vsem, kar bi lahko bilo "začetek", še "nekaj prej". Dejal je: "Razumeš, lahko bi rekel, da je bil naprej kamen, iz katerega je vse nastalo - toda," (z velikim poudarkom) "*od kod je prišel kamen?*" Bile so dve ali tri različice te teme. Potem je Jana (enajst let) na podlagi svoje bistveno večje zaloge znanja rekla: "No, prebrala sem, da je Zemlja kos Sonca in da je Luna kos Zemlje." Dan, je vneto planil po napaki: "Aha! Toda kako je nastalo Sonce?" Tommy (pet let, štiri meseci), ki je vse skupaj tiho poslušal, se je zdaj nasmehnil in dejal: "Vem, kako je nastalo Sonce." Drugi so goreče rekli: "Ali veš, Tommy? Kako? Povej nam!" Nasmehnil se je še širše in v veliko veselje drugih, ki so povsem upoštevali šalo, dejal: "Ne bom vam povedal."[11]

Prevedla Alenka Hladnik

Gareth B. Matthews, *Philosophy and the Young Child*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1980, str. 11–22.

[10] Gre seveda za "in" ("in" countless homes), ki ga prevajamo kot "v" ali "na" (op. prev.)

[11] Isto, str. 155.

Refleksije o pouku

Antonija Verovnik

Kaj delamo v tem razredu?

Težko je reči, ali je Palmer nam učiteljem vzel to vprašanje in z njim naslovil prvo poglavje svoje knjige *Ali središče drži?* ali sem ga jaz speljala njemu, ko bom pod tem naslovom poskusila opisati nekakšen "periodični pregled" dela v enem od razredov, ki jih letos poučujem. V bistvu gre za krajši vprašalnik, na katerega so odgovarjali dijaki, sestavila pa sem ga - priznam - v odmoru pred 'suplenco', ki je bila tega dne že moja druga ura v tem istem razredu. Ker so dijaki izrazili željo, da bi raje šli domov (kdo pa ne bi šel!), kot pa imeli še eno uro filozofije, sem bila - tudi to priznam - malo užaljena, po drugi strani pa sem želela pri uri narediti nekaj drugače, da se ne bi dolgočasili. Vprašala sem se tudi, ali jim je tema, ki jo v bistvu zaključujemo (gnoseologija), postala dolgočasna in jim morda sploh ni tako blizu oziroma se jim ne zdi tako pomembna kot recimo sestavljavcem načrta ali meni, ki jo z njimi obravnavam. Seveda sem pomislila tudi na to, da morda premalo znajo, razumejo in da so izgubili stik z vsebinami, kar je prav tako lahko razlog, da problematika nekoga ne zanima.

Ker se mi je ideja porodila v odmoru, mi je uspelo pripraviti za dijake samo prazne liste, vprašanja pa sem jim kar narekovala:

1. Navedite čim več imen filozofov, ki smo jih obravnavali ali omenili v okviru obravnavane teme.

2. Navedite čim več pojmov, terminov v zvezi z gnoseologijo.

3. Navedite čim več vprašanj, ki so se nam zastavljala oziroma na katera smo iskali odgovore pri tej temi.

4. Ali vam je bila ta tematika zanimiva ali nezanimiva? Odgovor poskušajte obrazložiti.

5. Ocenite, kaj ste pri tej temi novega spoznali, doumeli, pridobili?

Anketa je bila anonimna, dejala pa sem, da kdor želi, se lahko nanjo podpiše. Od 22 dijakov, kolikor jih je bilo pri uri, so se podpisali le trije. Mislim, da je anonimnost vsaj delni garant, da odgovore lahko vzamem za iskrene.

Sprva sem jih mislila samo preleteti, da bi potešila svojo radovednost glede tega, kaj je narejeno in kakšen odnos dijaki v resnici imajo do obravnavanih problemov. Potem sem pomislila, da bodo morda želeli imeti informacijo o njih samih, zato sem se lotila podrobnejše obdelave ankete in jih s tem seznanila na našem prvem naslednjem srečanju. Bila sem toliko natančna, da sem upoštevala vse odgovore, in v mojem poročilu je sleherni dijak lahko odkril neko svojo misel, izjavo, pripombo ali oceno.

Da sem dobila boljši pregled, sem za prva tri vprašanja postavila merila in po preštevanju ugotovila naslednji rezultat:

1. Število (pravih) odgovorov: do pet imen filozofov so navedli 4 dijaki, do deset imen 10 dijakov in nad deset imen 8 dijakov. Med odgovori sta se znašli dve imeni književnikov.

2. Število ustreznih pojmov do pet je napisalo 9 dijakov, do deset 6 dijakov in nad deset 7 dijakov (recimo: episteme, doksa, dogma, gnosticizem, agnosticizem, metode indukcije, dedukcije, analiza, intuicija, skepsa, pragmatizem, antropocentrizem, racionalizem, subjektivizem, a priori, idoli, problem votline,

apriorne forme, impresije, antinomije, anamneza, senzualizem, tabula rasa, predstave, Platonova daljica, resnica, mediji ...). Kar precej se jih ni znalo omejiti na gnoseologijo in so napisali kar vse, česar so se spomnili - od filozofskih panog do ontoloških pojmov, ki smo jih ob gnoseologiji tudi spoznavali. Teh odgovorov seveda nisem upoštevala. Isti problem je nastal pri naslednjem vprašanju; pri tem so nekateri navajali vrsto splošnih vprašanj, ki smo jih zastavljali skupaj, ali pa so jih oblikovali kar sami (kdo, zakaj, kje smo, kaj je bit sveta, ali je življenje po smrti ...). Res pa je, da smo posredno govorili tudi o njih in da so jih zato bolj površni dijaki preprosto uvrstili v gnoseologijo.

3. Eden ni zapisal nobenega dovolj specifičnega vprašanja, pet jih je bilo takih, ki so zapisali do 3 vprašanja, šest jih je zapisalo do 5 vprašanj, do 10 jih je znalo oblikovati devet dijakov in eden celo nad 10.

Seveda so me najbolj zanimali odgovori na zadnji dve vprašanji. Sprva sem mislila, da jih bom lahko vsebinsko nekako razvrstila, potem pa sem ugotovila, da so dokaj raznoliki in jih nima pomena tlačiti v nasilne skupne forme; raje sem se odločila za povzemanje in ponekod za dobesedno navajanje. Na četrto vprašanje, koliko jih gnoseologija zanima, so odgovorili: "me ne zanima" eden dijak (po njegovem je vsa filozofija izguba časa, "govoričenje", všeč mu je bila samo tema o medijih; potrebno pa se mu zdi, da bi obdelali vesolje); meni, da se pri filozofiji ni naučil nič novega. Zanimivo je, da iz njegovih odgovorov tega ni videti, nasprotno, kaže na solidno poznavanje avtorjev, pojmov in vprašanj. Dvomim, da je prej to znal.

Sedem dijakov je sicer načelno zatrdilo, da je zanje tema zanimiva, vendar je bilo iz celotnega odgovora razvidno drugače: "Dokaj, po eni strani, določena vprašanja, v bistvu mi je, toda ...". Da bodo njihovi pomisleki in vrednotenje jasnejši, bom vključila njihove odgovore na zadnje vprašanje. Večina se namreč zaveda, da tudi če so nekateri avtorji nezanimivi in besedila, ki jih uporabljamo, težka in dolgočasna, da je preveč različnih pogledov in teorij, da ni odgovorov itd., skozi to tematiko sebe vendarle nekako budijo. Večina je izrazila spoznanje, da te problematike sploh ni poznala in da zdaj sami na mnoge probleme gledajo drugače, predvsem pa se tudi kaj vprašajo. Eden je zapisal, da so filozofske ure motivacija za lastno razmišljanje. Ker poznaš več vidikov, začneš na vse gledati bolj odprto. Med dijaki, ki se jim tema ne zdi najbolj zanimiva, sem našla tudi takšen odgovor (ker mi veliko pomeni, ga bom citirala): "Moram priznati, da me še noben drug predmet na tej šoli ni 'prisilil' tako intenzivno razmišljati, kot prav filozofija." Ta snov (verjetno empirizem in racionalizem) pa se mu ne zdi zanimiva prav zato, ker meni, da ne dopušča mišljenja z lastno glavo. Ko bo na to temo pisal esej, bo gotovo tudi ta predsodek odpadel!

Štirinajst dijakov je odgovorilo, da jim je snov zanimiva, vendar eden od njih ni znal napisati skoraj nobenega avtorja, malo pojmov, nič vprašanj, zato odgovoru ne morem verjeti. Tudi sam se zaveda neznanja in pravi, da mu je bila filozofija prej povsem tuja, da pa je to znanje, ki ga lahko v življenju uporabiš, in upa, da ga bo do konca leta pridobil še več in poskušal razumeti. To upam tudi jaz.

Drugi pa so bolj prepričljivi, saj utemeljujejo, zakaj se jim zdi tema zanimiva: prej nisem vedel o tem nič ali zelo malo; ker nas spodbuja k mišljenju; poskušam gledati in razumeti globlje; ker so velika nasprotja med posameznimi filozofi; ta vprašanja so še danes nejasna in aktualna; različno lotevanje problemov, veliko novih izrazov; prvič sem se vprašal bolj globoko, koliko lahko spoznam; teorije raznih filozofov nekako omogočajo tudi naš pogled na spoznavanje - meni se je ob njihovih pogledih porodilo subjektivno vprašanje, kako pa jaz spoznavam in doživljam svet; s tem vprašanjem se človek srečuje vsak dan, na to temo se da delati dobre

razprave; tako smo se vsaj malo poglobili v večna vprašanja in dobili osnovo za nadaljnje razmišljanje in spoznavanje; zanimivo je zvedeti za razmišljanje filozofov in jih primerjati; lahko spoznamo, kako si drugi kaj razlagajo, lahko se strinjam z nekaterimi, dobim zadovoljiv odgovor; tako sam sebe pripraviš do razmišljanja, odpiraš nove poti dojemanja. Veliko stvari je, na katere drugače sploh ne bi pomislila; zvemo tudi, kaj mislijo sošolci.

Teh 13 dijakov, ki jim je bila tema zanimiva, je ocenilo vrednost spoznanega takole: na splošno sem pridobil znanje o filozofiji, o filozofih; razširila sem razgledanost, zagotovo sem razširila svoj način razmišljanja; več vem o problemih spoznavanja (filozofi iščejo odgovore tam, kjer jaz nisem vedela, da jih je možno). Zastavljajo se mi nova vprašanja, na katera prej nisem bila pozorna. Razmišljam širše in vključujem več možnih odgovorov; pridobili smo znanje, za katero prej sploh nismo vedeli. Šele zdaj so se začela porajati drugačna, bolj zrela vprašanja o svetu; vprašanja sem poznal, tudi diskutirali smo o tem, a ne na takšni ravni, kot bi bil sposoben zdaj; o teh vprašanjih ne vem dosti več, trdneje pa sem si oblikoval svoja stališča; zdaj vsaj vem za probleme spoznavanja (prej *sploh* ne), zmanjšala sem svojo omejenost; te ure filozofije niso bile "nekoristne", o tem področju vem bistveno več, prej o tem sploh nisem razmišljal; vem več, pa ne toliko, kot bi lahko; ure filozofije so mi odprle nekaj novih obzorij in novih vprašanj, naučila sem se postavljati vprašanja; znanje, mislim, da se mi je razširilo. Verjetno bi laže doumel stvari, na katere bi naletel (v tej stroki), če bi se poglobil. Ta razgledanost ima smisel - da bi še več pridobil - željo po spoznavanju; mislim, da so nam te ure dale neke potrebne dispozicije za nadaljnje razmišljanje. Mislim tudi, da so me malce postavile na realna tla, da nimam več občutka, da je vse tisto, kar vem, absolutno resnično in vse, kar lahko vem; to znanje mi bo verjetno lahko koristilo pri nadaljnjem študiju in pa tudi v vsakdanjem življenju in pogovoru z drugimi ljudmi.

Kaj torej delamo v tem razredu? Očitno kar nekaj. Nekatere dolgočasimo, nekatere polnimo z informacijami, nekatere pa vendarle silimo misliti, primerjati, razumeti, vrednotiti, spraševati. Vem, da če bi ta vprašanja o zanimivosti vsebin postavila, ko smo govorili o Platonu, o videzu in resnici, medijih in kulturni industriji, bi bili verjetno vsi navdušeni nad temo. To sem čutila pri urah in tudi dijaki sami so moje predvidevanje potrdili, ko sem jim pri analizi ankete to omenila. Avtorji, kot so Descartes, Hume, Locke, Kant, pa zahtevajo precej pozornosti, da jih sploh razumejo, polemike z njimi so zares zmožni le nekateri. Zato jim ta snov ni več tako zanimiva, vendar se večinoma zavedajo pomena teh vsebin in bodo malo širše razumeli gnoseološko problematiko.

Dobro je, da vemo, kako dijaki snov sprejemajo. Običajno že pri sprotnem preverjanju (ne spraševanju za ocene) in glede na sodelovanje pri urah lahko ugotovimo, kako raste in pada zanimanje za neko vsebino. Tale moja izkušnja pa kaže, da dijaki o svojem odnosu do snovi radi tudi kaj povedo (zapišejo). Eden je k odgovorom pripisal: "Dobro je, da imamo to uro (suplenco) - zaradi teh vprašanj." In če ob tem pomislim, da je biti v šoli najlepše, ko kaj odpade ...

Maša Kovač

Na poti do profesorja filozofije

Priznati moram, da me je že misel na predmet didaktika filozofije navdala z neprijetnim občutkom. Ob dejstvu, da bom morala tri ure na teden poslušati vse mogoče teorije o poučevanju in didaktičnih metodah, obogatene z vajami, pri katerih bomo simulirali odnose v razredu, bi se najraje odločila za nepedagoško študijsko smer. Ker pa sem že prestala preizkušnje, ki jih nalagajo pedagoški predmeti v nižjih letnikih, sem se pač morala spopasti še z zadnjo.

Na moje presenečenje se pri didaktiki filozofije nismo ukvarjali z izmišljenimi situacijami v razredu, ampak predvsem z opredelitvijo do samega predmeta. S podobnim problemom sem se srečala tudi pri branju izpitne literature, ki je poleg didaktičnih metod poučevanja ponujala različne poglede na filozofijo. Takrat mi je postalo jasno, da za poučevanje tega premeta ni dovolj zgolj usvojiti ustrezno količino informacij, temveč je treba oblikovati svoj odnos do filozofskih vprašanj.

Da bi svojo uro kar najlaže izpeljala, sem si morala izbrati filozofa, ki mi je bil takrat najbližji. Hkrati je bilo treba najti pot, kako bi njegovo razmišljanje predstavila dijakom tako, da mu bodo sledili. Profesor Šimenc nam je ob predstavitvah naših priprav na nastop zastavil dovolj vprašanj, ki so razkrila možne situacije in probleme v razredu. Videla sem, da izpeljati dobro uro pouka nikakor ni preprosta zadeva. Na eni strani si omejen z učnim načrtom in nalogami, ki ti jih postavlja, na drugi pa te omejuje filozofija sama. Ta namreč nikoli ne poda končnih odgovorov, sam pa se moraš toliko podrediti učencem, da si sposoben njihove stopnje razumevanja vprašanj. Poleg tega moraš upoštevati časovno omejitev petinštiridesetih minut, natrpanost urnika in raznovrstne probleme učencev in učitelja. Za svojo uro sem tako morala poiskati obvladljivo temo, ki jo bo mogoče postaviti v konkretno situacijo in jo približati dijakom.

Za izhodišče mi je bila eksistencialistična filozofija, ki človeka opredeli kot svobodno bitje, popolnoma odgovornega za svoja dejanja. Vedela sem, da dijaki to snov že poznajo, zato je bilo smiselno, da ne ponavljam Sartrovih in Camusovih misli ter drugih najpomembnejših eksistencialističnih filozofov. Zanimivejša se mi je zdela vrnitev h Kierkegaardu, začetniku in velikemu vzorniku kasnejšega eksistencializma. Cilj ure je bil tako opredelitev pojma odgovornosti, tega, da se mora človek sam odločati za svoja dejanja, če se želi vzpostaviti kot svobodno bitje.

Najprej sem omahovala, ali si je smiselno sestaviti natančen potek ure, jo razdeliti na več sklopov in vključiti vanje čim več informacij. Nato se mi je zdelo pomembnejše poiskati čim več konkretnih primerov, vprašanj in izhodišč za lažje vodenje dialoga. Natančna razdelitev ure bi mi bila verjetno bolj v škodo kot v pomoč, saj bi se je želela preveč držati. Tako pa so bili učenci s svojimi odgovori in pogledi tisti, ki so določali potek ure. Začela sem s krajšim citatom iz alpinistične knjige Marjana Manfrede, da bi laže ponazorila problem odločanja v ključnih situacijah, ko je človek popolnoma sam odgovoren za svoja dejanja. Za ponazoritev bom navedla del izbranega citata iz knjige *Ledeno sonce*:

"Konica dereze, na kateri sem stal, je nenadoma zaškrtala, da so se mi mravljinci sprehodili po hrbtu. Kovina je zacvilila po skali, roki nista zdržali nenadne velike obremenitve – in zdrsnil sem.

Nisem bil privezan, nikakor nisem bil varovan, vendar se mi ni začel vrteti film življenja pred očmi, ko sem padel. Na nič nisem mislil tisti trenutek, popolnoma brez misli je bil tisti delček sekunde, ki bi lahko pomenil črto pod mojim življenjem. Šele precej pozneje, več dni pozneje, sem se spomnil nekega filma, v katerem je bilo rečeno, da imajo

pogumni srečo.

V naslednjem delčku sekunde sem jo imel tudi sam. Komaj meter pod gladkim robom, kjer mi je zdrsnilo, se je zob dereze spet ustavil na vzboklini. Obstal sem na skali, v ozebniku in v življenju. (...)

Naj bi vendarle tvegal? Naj bi poskusil, dokler bi šlo, potem pa bi se vrnil, če ne bi bilo nobenega upanja na uspeh? Toda ali bom potem lahko presodil, kje je tista meja, ko se bom še lahko vrnil, in kdaj bom prestopil mejo, ko ne bom imel nobene možnosti za umik?"

Ob tem besedilu sem učencem zastavila različna vprašanja: ali je odgovorno, če se alpinist odloči za nadaljevanje poti; kako je, če ima doma družino; za kaj je smiselno tvegati življenje.

Tako je bilo laže vpeljati Kierkegaardove stadije človekove eksistence. Najprej prehod iz estetske v etično fazo v trenutku, ko stojiš pred odločitvijo ali-ali, ki ne ponuja tretje možnosti. Nato sem ob citiranem odlomku želela ponazoriti tudi prehod iz etičnega v religiozni stadij, vendar je bila tema pretežka zame in tudi za učence. Po takšnem daljšem uvodu je bilo laže na kratko razložiti še temeljne teze eksistencializma.

Večji del ure je bil namenjen dialogu z učenci, vprašanjem, kaj bi kot posamezniki storili v določenih položajih, zakaj bi se tako odločili, kako bi se morali odločiti. Hkrati sem vključila v pogovor še primer Antigonine preizkušnje in jo poskušala umestiti v Kierkegaardovo shemo. Tako je bilo možno pokazati, da so bila vprašanja eksistencialistov zastavljena že v stari Grčiji in da jih moramo iskati tudi zunaj stroge filozofije, v umetnosti in vsakdanjem življenju. Iz Sofoklejeve tragedije sem izbrala naslednji odlomek:

KREON

In si si drznila kršiti zakon?

ANTIGONA

Saj ni bil Zevs, ki dal je tak razglas.
Pravičnost, ki z bogovi biva v Hadu,
ni takšnih vsilila ljudem zakonov.
Vem, da razglas minljivega človeka
nima moči, da omaje neomajne
in nenapisane bogov zakone.
Njih zakon ni od danes ne od včeraj,
na vek velja, nihče ne ve, od kdaj.
Kako bi mogla v strahu pred človekom
kršiti ga, da s tem si božjo kazen
nakopljem? (460)

Učencem sem zastavila podobna vprašanja kot pri prejšnjem besedilu: ali se je Antigona pravilno odločila, je pomembnejša kraljeva zapoved ali glas notranje vesti, ki ji ga narekujejo bogovi; kako gledajo na Ismenino ravnanje. Vseskozi sem pazila, da sem govorila predvsem o tistih segmentih Kierkegaardove filozofije, ki sem jih tudi sama dobro razumela. Zato smo se pri uri le dotaknili njegovega opredeljevanja religioznosti.

Težko bi rekla, da je učence problematika resnično zanimala. Nekateri med njimi so sodelovali vso uro, drugi pa verjetno niso poslušali niti polovice. Opazila pa sem, da je večino najbolj pritegnil pogovor o konkretnih problemih, postavljenih v različne situacije. Najtežje je bilo ohraniti pozornost dijakov, vendar je to gotovo spretnost, ki si jo pridobi predvsem z izkušnjami.

Moje razmišljanje o uri filozofije nastaja skoraj leto dni po nastopu na gimnaziji. Danes bi verjetno veliko stvari izpeljala drugače, še vedno pa se mi zdi pomembno, da vsak profesor filozofije oblikuje lasten odnos do problemov, a naj ga pušča dovolj odprtega tudi za popolnoma drugačna mnenja učencev. Verjetno mora poučevanje filozofije temeljiti predvsem na vodenju dialoga, saj je danes v šoli gotovo pomembnejše vzpostaviti kritično in samostojno mišljenje, kot pa posredovati velikansko količino informacij. Če bomo našli srednjo pot med obema ciljema, bodo ure filozofije v gimnazijah smiselne in zanimive.

Primož Vresnik

Nekaj misli in napotkov ob pisanju eseja

Filozofsko opismenjevanje zahteva poznavanje filozofskega žanra in je seveda zapleten, dolgotrajen proces. Svoje prispevamo tudi srednješolski profesorji filozofije, ki navdušujemo, usmerjamo in izobražujemo; del našega pedagoškega dela je filozofsko pismenstvo. To se pričenja že takrat, ko učenec pri spisih ali esejih razmišlja, kako bi ubesedil življenjsko sporočilo nekega dogodka ali kako bi povezal svojo zgodbo z nekim trajnejšim sporočilom. Že v osnovni šoli pri slovenščini in domačem branju od osnovnošolca zahtevajo, da prebrano osmisli širše in določi glavno idejo literarnega dela. Marsikateremu učencu se zelo zgodaj zapiše kakšna življenjska ugotovitev, ki je že čisto filozofsko zasnovana. To spet potrjuje znano misel slovenskega filozofa Franeta Jermana, da laično vemo za filozofijo, še preden nam jo kdo "resno" predstavi, še preden postane naš šolski predmet.

Roland Barthes ugotavlja, da ima vsako humanistično besedilo svojo naravo. Narava filozofskih besedil se kaže skozi vsebinsko mišljenje, kakor jo je nazorno opredelil že Hegel. Vsebinska misel je povezana s pojmovnim mišljenjem, zanj pa je značilno, da opredeli bistveno o nekem pojavu v univerzumu. Filozofija je ravno zaradi pojmovne usmerjenosti bistvogledna znanost in ta razsežnost se kaže pri večini besedil vse od Sokrata. Vsebinsko mišljenje prinaša s seboj dialektične napetosti in te se poznajo na ravni filozofskih besedil samih. Le-ta so po svoji naravi nagnjena k zapletenim mislim, k skladnji, ki jo zdrava pamet zaradi spekulativnosti odklanja. Filozofsko opismenjevanje je pač povezano z dejstvom, da je filozof človek, ki misli težje kot večina ljudi, kakor je to antologijsko misel izrekel Ernest Bloch. Filozofija pa ni veda, ki bi ugodila zdravi pameti in poenostavljenim miselnim rešitvam, temveč išče najbolj smiselne paradigme za ontologijo, gnoseologijo in druge filozofske discipline kot tokove. Mišljenje pač ni samo prostodušno ohlapno zajetje predmeta, temveč zavezuje k resnim bivanjskim sodbam.

Dota, ki jo prinesejo dijaki k predmetu filozofija, sta bolj ali manj razvita imaginacija in slog pisanja. Dijaki, ki se z lahkoto pisno izražajo, imajo bogato zalogo besednega zaklada; imajo dobre nastavke iz preostalih družboslovnih in humanističnih področij; zelo hitro dojamejo, da vsebinsko mišljenje temelji na vsebini, ki jo je treba razširiti in podkrepiti z argumentacijskim redom.

Obstajajo didaktični napotki za pisanje filozofskega eseja, vendar je osnova za pisanje slovenskega, sociološkega ali filozofskega eseja precej enaka - to je sposobnost nazornega in argumentiranega pisnega izražanja. Vsak profesor filozofije prej ali slej spozna, da je dijak, ki je pismen pri slovenščini, sociologiji ali zgodovini takšen tudi pri filozofiji. Filozofsko pismenstvo torej ni neki redek aristokratski privilegij, ki ga obrtno in vsebinsko razodene profesor filozofije, potem ko je injiciral dijaka v filozofijo, ampak je smiselna nadgradnja in pojmovna dopolnitev njegovega humanističnega predznanja. Obrtne napotke za pisanje humanističnega besedila je podala že sholastika s tridelno shemo in to s pridom uporabljamo še danes. Od sholastikov si jo je izposodil tudi nemški idealist Hegel, saj je ves svoj filozofski sistem zgradil na triadičnem mišljenju. Sestavine te sheme so: teza, antiteza in sinteza ali didaktično rečeno: uvod, zaplet in razplet. Ta šolski formalizem se še dandanes zelo dobro obnese za različne vrste besedil. Če parafraziram Marcusejeve besede, zanimiv je v svoji zastarelosti.

Danes se obnese tudi možganska nevihta, ko dijak miselno skicira esej z asociacijami, na list papirja zapiše neurejena izhodišča za pisanje, in to zato, da bi te miselne alineje,

skice povezal v celoto. Pri tem postopku esejističnega pisanja ne smemo pozabiti, da je merilo filozofska relevantnost: dijak mora izbrati tiste miselne skice, ki so v povezavi s filozofijo oziroma so ji najbližje. *Možgansko nevihto* uporabljajo psihologi kot psihodinamično metodo, kadar "zmanjka idej"; uporabna je tudi pri filozofiji.

Možganska nevihta

Primer uporabe možganske nevihte pri filozofiji: ko profesor zapiše naslov filozofskega eseja na tablo, predlaga najpoprej, da dijaki predlagajo naslove, ki bodo vsebinsko sorodni njegovemu, ki bodo torej odprli tisto tematsko-problemsko področje, kakršno zahteva njegov naslov. Napor in smisel tega početja je, da dijaki razberejo in razumejo kontekst in so sposobni podati čim več variacij na profesorjev naslov. S tem postopkom preverimo prožnost njihovega mišljenja, njihovo humanistično-družboslovno predznanje in preprosto sposobnost oblikovanja naslovov.

Ko imamo njihove naslove napisane na tabli, predlagamo, da si izberejo tistega, ki jim sproža največ asociacij. Dijaki naj se prepustijo asociacijskemu toku in res zapišejo tisto, kar jim pride na pamet, postavimo jim samo mejo dvanajstih asociacij; te lahko zapišejo v eni besedi, besedni zvezi, stavku ali krajšem sestavku. Potem naj izmed asociacij, ki so jih zapisali, sami izberejo tiste, ki so se filozofiji po njihovi presoji najbolj približali, in tiste, ki so povsem filozofske narave. Vztrajamo pri trditvi, da je prav gotovo vsaj ena izmed njihovih asociacij vsebinsko filozofiji najbližja. Četudi bo kdo zapisal asociacije, ki so filozofiji pravzaprav nasprotne, bo vsaj razmislil o morebitni filozofičnosti kakšne izmed njih. Izmed izbranih asociacij naj izbere tri in se na kratko razpiše o njih.

Res je, filozofsko besedilo zahteva precizno pojmovno mišljenje in poleg nadarjenosti za izražanje zahteva tudi precej obrtnega znanja. Mišljenje zavezuje, ker je eksistencialno dejstvo, ker nima samo praktičnih sporazumevalnih posledic. Vsako besedilo je neke vrste psihogram – poleg sintaktične in semantične strani gre v njem tudi za neke vrste osebno prepoznavnost. Namen možganske nevihte pri filozofskem opismenjevanju je ravno v izbiranju filozofsko relevantnih in nerelevantnih misli, "nevihta" pomaga teoretično manj prožnemu piscu, da si esej miselno skicira. Pri tem pa pogosto simptomatsko spregovori posredna ali neposredna izhodiščna misel, in to samodejno.

O izhodiščni misli in tematskih problemskih področjih

Vsako besedilo zahteva načrt in pri humanističnih besedilih tega dejstva ne smemo zanemariti. Zunanje ocenjevalce pri predmetih sociologija in filozofija zmeraj znova preseneča, kako malo so pri maturi uporabljeni konceptni listi, ki so, kot pove že njihovo ime, na voljo za osnutek oziroma načrt eseja. Sam pri izbirnem predmetu filozofija dijake opozarjam, da je konceptni list namenjen kompoziciji filozofskega besedila; opozarjam jih, da vsako besedilo, tudi filozofsko, zahteva skrbno zgradbo. Manj jezikovne in vsebinske neurejenosti bi bilo, manj vsebinsko praznih mest, če bi dijaki besedilo kompozicijsko premislili in napravili načrt zanj. In kar je najvažnejše, ne bi zgrešili konteksta. Kontekst je najpomembnejši element humanističnega besedila, je njegova žanrska in vsebinska določitev, z njim se k nečemu zavežemo in to tudi izpeljemo.

Kontekst določa izhodiščna misel, je glavni miselni motiv, ki besedilo poganja in predstavlja njegov vezni člen. Izhodiščna misel besedilo uravnoteži in mu daje celoto. Besedilo s kontekstom oziroma izhodiščno mislijo je vseskozi vsebinsko pregledno. Pri filozofskem besedilu je zelo pomembna rdeča nit, če se izrazim literarno, skozi vse besedilo.

Dijaki se pri pisanju eseja pogosto zavedno ali nezavedno bojijo, da bi zgrešili kontekst, ne

želijo se oddaljiti od naslova, zato je pomembno, da ga razumejo. Izhodiščna misel je po svoji naravi lahko železnorepertoarna referenca ali prefilozofirana dijakova postavka. Nepremišljeni eseji v prvem delu pogosto nakažejo vrsto tematskih ali problemskih sklopov. Dijak namesto da bi razširil in podkrepil neki tematski sklop, odpira nove sklope, ne da bi katerega koli izmed njih argumentiral. V želji, da bi vzbujal občudovanje, pogosto navaja odlomke ali citate znanih filozofov, prav ti pa v besedilu, ki si ga je zadal in ga piše, štrlijo iz konteksta. Pogosto odpira tematska področja, za katera ima premalo argumentacijske moči, in jih potem nespretno izpeljuje. Dijake opozarjamo na te ali one pasti v pisanju eseja.

Na začetku sem nakazal Barthesovo misel, da ima vsako humanistično besedilo svojo naravo. Mislec opozarja, da slabost humanističnih besedil tiči v medsebojnem prepletanju žanrov. Interdisciplinarnost je res neizogibna, dobrodošla ali celo nujna paradigma humanističnega mišljenja v dvajsetem stoletju. Vendar so tovrstna besedila, če niso spretno pisana ali če ne poznajo zadosti področja, o katerem pišejo, pogosto zmes vsega ali ničesar. Vsi smo že brali taka, ki so slogovno in vsebinsko posegala na mnoga področja, in to v okviru nekega naslova. Vsi smo že brali besedila, ki so se lotevala neke teme s toposa filozofije, sociologije, zgodovine, politične geografije, antropologije in še česa. Preveva jih polihistorična fantazma; fantazma mnogoznalstva, fantazma pa je povezana z ohlapnim pojmovnim mišljenjem. Pojmi tako prehajajo na raven neke splošnosti, ki jo tako in tako že poznamo in smo jo nekje v neki "variaciji" že brali.

Brali smo že besedila z eklektičnimi humanističnimi samoumevnostmi, ki ponavljajo nekatere že reflektirane misli, besedila, ki se trudijo biti interdisciplinarna. Vse bolj pa opažamo, da področno in vsebinsko ne pripadajo in ne zavezujejo nobenega predmeta posebej. Takšni sestavki imajo pogosto različne sestavine, tudi zato, ker avtor ni razumel nekega področja. Nerazumevanje pa je zavedno ali nezavedno prikril tako, da je področje obravnaval s tistega stališča stroke ali teorije, ki je za to obravnavo popolnoma nerelevantno. Z drugimi, preprostimi besedami: besedilu, ki je preširoko zastavljeno, ne uspe solidno postaviti in izpeljati niti najosnovnejših teoretičnih postavk neke teme.

Obravnavati neko temo ali problem zavezuje k poznavanju, ne samo k površnemu tematiziranju in razmišljanju. Seveda ne gre za ne vem kakšno poznavalstvo nekega področja, toda če nimamo osnovnega, zadostnega teoretičnega predznanja, če smo teoretično šibki, bo naša refleksija premalo podkrepljena in neprepričljiva. Besedila, ki vključujejo številna področja, so torej žanrsko mešana in nečista, predmetnokontekstualno pa težko določljiva. Tisto, kar jim manjka, je osnovna poanta, je *izhodiščna misel,* če ponovim didaktični napotek za pisanje eseja.

Če imamo stališče s številnih strokovnih področij, osnovne paradigme pogosto ni ali pa je podana ohlapno interdisciplinarno. Velikokrat smo že prebrali besedilo, v katerem nismo razbrali poante, nismo razbrali *glavnega miselnega motiva.* In še - dijak si, kot je bilo omenjeno, zastavi veliko tematskih sklopov, pri tem pa mu preprosto zmanjka teoretične moči, razpolaga s precej manj znanja in imaginacije; najpoprej mora presoditi, koliko ima enega in drugega.

Frazo, da filozofija navaja h kritičnemu mišljenju, raje zamenjajmo z didaktično uporabnim napotkom, da filozofija navaja h kritičnemu samorazmisleku, čemu sem pojmovno kos in čemu ne. Ne zastavljajmo ne sebi ne dijakom previsokih ciljev; zlasti ne takšnih, ki jim razvojno psihološko še niso kos. Dijaki naj obravnavajo tiste tematske in problemske sklope, ki jih miselno obvladajo, ne pa tem, ki jih niso zadosti prefilozofirali.

Če gre za kakšno kritiko v filozofiji, gre za

kritiko lastnih intelektualnih zmogljivosti, tudi na področju pisanja. S Kantom si je filozofija postavila meje, namen sodobnega filozofskega pismenstva pa je, da spoznamo, kaj smo sposobni napisati in česa ne. Ta meja naj bo seveda bolj didaktične narave, vendar se prej ali slej zavemo, da je poznavanje filozofskega žanra povezano z branjem knjig, pisanje pa z vajami, filozofskim dnevnikom, esejem in še čim. Konec filozofskega eseja naj bo odprt in toleranten. Filozofija mora negovati duha razlike, tudi na pisnem področju.

Polemika

Barbara Rotovnik

Pomislek o drugačnem posredovanju filozofije

Nekje v prvem letniku študija filozofije sem se vprašala, kaj sploh je filozofija. Ugotovila sem, da odgovora nimam oziroma vem o njej le, da je dejavnost uma in si celo sama o sebi zastavlja mnoga vprašanja. Še bolj pa se mi je zataknilo ob vprašanju, zakaj sploh filozofija, saj se je navezovalo na osebno noto, namreč na podvprašanje, zakaj študiram filozofijo.

Pri iskanju odgovorov mi je "očetovsko" pomagal Tales oziroma mnenje, ki ga imata o njem Platon in Aristotel. V *Theaitetu* nas Platon seznani z anekdoto o Talesu, ki je predmet posmeha, ker gleda v zvezde in pade v vodnjak. Ker je filozof preveč zavzeto želel razumeti in vedeti, kaj se dogaja na nebu, ni videl tistega, kar mu je ležalo pod nogami in pred očmi. Pri preprostih ljudeh je tako veljal za čudaka, nerodneža, nekoga, ki se pri praktičnih stvareh, s katerimi ima opravka večina in po katerih se meri družbena uspešnost, ne znajde. Obstaja tudi možnost, da so gledali nanj kot na nekoga, ki ga praktični odnos do življenja ne zanima in se je od njega po lastni odločitvi odmaknil. Da je pravilnejši ta drugi pogled na filozofa, nam v *Politiki* potrdi Aristotel. Seznani nas s podjetnim in pragmatičnim Talesom, ki zaradi svojega poznavanja astronomije in očitnega daru za ekonomske posle obogati. Pridobil si je namreč monopol nad odličnim oljčnim pridelkom, ki ga je predvidel s pomočjo njegovih astronomskih opazovanj. To je za Aristotela odličen dokaz, da bi bili filozofi lahko bogati, če bi se tako odločili, vendar jim za to pač ni mar.

Napisano o Talesu je samo še potrdilo moje doživljanje, da je ukvarjanje s filozofijo povezano z odločitvijo za posebno življenjsko držo (in tudi z držo drugih ljudi do filozofirajočega).

K pisanju pričujočega članka me je spodbudilo predvsem pisanje prof. Šinigoja (FNM 3/4 1998), ki poudarjeno izpostavlja filozofijo kot način življenja "kontemplativno in pričevanjsko držo, motrilno in dejavno življenje" in v tem vidi oviro za njeno poučevanje. Gotovo se strinjam, da je filozofija v povezavi z načinom življenja. Res je tudi, da se kot način življenja povezuje s poučevanjem filozofije, in sicer zato, ker so mene med dosedanjim študijem resnično nagovorili samo profesorji, pri katerih sem začutila, da jim gre za nekaj več od intelektualizma, ki se izgublja v teorijah, odtujenih od sveta, človeka, življenjske izkušnje, ali celo za nekaj več od nekakšnega intelektualističnega snobizma. Nagovarjali so me profesorji, ki jih je filozofija osebno prizadevala in je bila njihova filozofska misel v povezavi s tem, kaj so bili zunaj predavalnice. Lahko bi rekla, da so poučevali tudi s svojo držo. Med univerzitetnimi profesorji bi omenila prof. Urbančiča, ki me je na prvem predavanju iz fenomenologije šokiral z vprašanjem, zakaj študirati filozofijo (zanj je edini pravi motiv za ta študij osebna prizadetost zaradi kaotičnega in nihilističnega stanja evropskega duha), in pozval, naj iščem in ugotavljam, kakšno relevanco ima ukvarjanje s filozofijo in filozofskimi besedili danes zame osebno.

Živa filozofska misel je nujno povezana z mojo osebo in osebnostjo, filozofija naj bi me

bistveno spremenila – ne sme me pustiti v praznini in nezavezujočnosti. Filozof naj bi prestopil navadno, vsakdanjo, neprizadeto držo do življenja, saj ga filozofija iz površnosti bivanja postavlja pred sebe samega in v sebe samega. Spoznanje sodoloča razpoloženje, me pretrese, mi odpre drugačen pogled na vse, kar je, in me vzpostavi na nov način. (Ukvarjanje s filozofijo je povezano s precej neobičajno lestvico osebnih vrednot, saj pomeni slovo od vsakega pričakovanja uspešnosti v svetu s tem početjem in pogosto napotilo v samoto.) Čeprav naj bi se filozof predmetu filozofije pustil prizadeti, pa je zaradi intelektualne poštenosti do misli nujno, da je hkrati tudi nesodelujoči opazovalec sveta. Opazovalna drža pa predpostavlja odmik, distanco do vsega. Filozof je torej hkrati prizadet in odmaknjen zaradi misli same. Kot sem že poudarila, je zame osebno zelo pomembno, da me poučujejo profesorji, ki so od filozofije osebno nagovorjeni k posebni življenjski drži, vendar se te ne bi drznila opredeliti oziroma določiti. (Med branjem Šinigojevega članka sem imela neprijeten občutek, da avtor za edino pravilno življenjsko držo filozofa implicitno sugerira religiozno držo, s tem pa se ne morem strinjati.)

Kaj naj bi ugotovitev, da je filozofija življenjska drža, pomenila dijakom? (Naj bi od dijakov pričakovali, da bo filozofija njihov način življenja? Kaj to sploh pomeni?) Pouk filozofije naj bi spreminjal njihovo življenjsko držo. Tu mislim predvsem, da filozofija tudi v srednji šoli "meče" iz samoumevne spoprijetosti s svetom. Odpira drugačne poglede in vzpodbuja k čudenju. Pouk filozofije dosega svoj namen, če se dijaki zunaj učilnice še kdaj vrnejo k problemom, vprašanjem, pogledom, ki jih je profesor odpiral skupaj z njimi. Gotovo pa je eden od namenov tega predmeta v srednji šoli tudi nekakšen pregled temeljnih problemov filozofije in zgodovine filozofije. Osebno me filozofska misel spreminja na temelju srečevanj-dialogov s filozofi oziroma njihovimi deli, s čimer prof. Šinigoj na hitro opravi. Seveda pa naletim na kolege (žal), ki v diskusijah samo premetavajo naučena izhodišča in poglede avtoritet (včasih celo brez pravega razumevanja) in uporabljajo protiargumente v slogu vprašanja: "Pa si sploh že prebral ...?" Srednješolska filozofija odpira drugačen pogled na intelektualno dejavnost kot npr. naravoslovne znanosti. Dijaki se srečajo s cvetenjem duha, ki pa ne vodi linearno – ne daje dokončnih sklepov, ki človeka osebno prizadeva in pri katerem je odgovor pogosto povezan z mojim osebnim izhodiščem, čeprav se ga mogoče sploh ne zavedam. Dodala bi še, da po mojem mnenju filozofija ni vzgoja za religijo in etiko, ne sme dajati dokončnih odgovorov, priporočil, definicij (to bi bila po Platonu sofistika), filozofija je vzgoja za kritično in prizadeto misel ter za intelektualno skrajno pošteno in samostojno iskanje resnice. (Dijaki naj bi se med poukom naučili debatirati, argumentirati, jasno izražati, poslušati ..., skratka pogumneje in hkrati previdno samostojno razmišljati). Prav tako pa predmet filozofije ni samo presežno, umu nedostopno, ker bi potem na mesto filozofije stopila kontemplacija, mistična drža.

Filozofija mene samo drži v protislovni drži. Razumevanje iščem zaradi potrebe po varnosti, trdnosti, hkrati pa nenehno iščem, več se ruši, kot gradi, več je vprašanj kot odgovorov. Filozofija zato ni in ne sme biti umiritev duha, temveč neprestana vznemirjenost, saj predpostavlja izgubo vsake trdnosti in smisla. (Zakaj bi sicer iskali, nekaj, kar smo že našli?)

Marjan Šimenc

O drugačnem posredovanju filozofije

Učitelji filozofije neradi pišemo o svojem početju v razredu. Zdi se, da je tako tesno povezano z neuspehom, da ga je neprijetno omenjati. Načrti se spridijo, težave imamo z disciplino, zdi se nam, da dijakov filozofija ne zanima, ure nam redko uspejo, pa še takrat ne vemo natančno zakaj. Preveč razočaranj in premalo uspehov. Po drugi strani ni dosti povedati: učim filozofijo. Tega se ne da opisati, če bi radi videli kako, pridite pogledat. Pa vendar kar nekaj dni na teden stopamo pred dijake kot učitelji, zato nas še bolj kot druge zavezuje načelo, da je filozofija refleksija: zavezuje nas, da razmislimo, kaj delamo v razredu.

Boris Šinigoj je v članku "O drugačnem posredovanju filozofije" (FNM 3-4/98) prestopil nevidno črto, ki nam preprečuje, da bi svoje delo dali na vgled kolegom - v vsej njegovi krhkosti in negotovosti. In tako nam je ponudil možnost, da ob njem in v dialogu z njim začnemo premišljati svoje poučevanje. To možnost je treba izkoristiti.

Temelj njegovega poučevanja filozofije je pričevanje. Žal iz članka ne zvemo, kako sam razume pričevanje, niti tega, kako se to izkazuje v razredu in kako vpliva na izbire tem za pouk in na njegov način poučevanja. Celo to je mogoče že preveč, saj nam pravi, da resnične filozofije "ni mogoče poučevati" niti ni mogoče "mladino učiti filozofiranja" (str. 82). Zvemo samo, da gre za pričevanje. In še, da to poteka "z iskrenim patosom, potrpežljivim poslušanjem in preprosto navzočnostjo", "z ljubeznijo", da je na delu "kontemplativna in pričevanjska drža", da gre za "vzgojo k Lepemu, Dobremu in Resničnemu" (str. 84) in da to predpostavlja "vnaprejšnjo odločitev za upanje" (str. 84). To pomanjkanje pojasnila[1] je na moč nenavadno, saj če je pričevanje tako močno zavezano neizrekljivemu, kako vemo, da se v razredu sploh kaže. In če se ne kaže, potem ni pričevanje, vsaj za dijake ne. In tudi za neizrekljivo se zdi, da ni kar dano, temveč nastopa na ozadju izrekljivega, je rezultat posredovanja, to delo posredovanja pa je iz njegovega članka nekako izpadlo.

Res pa Šinigoj svoje stališče ponazori s primerom, namreč z odlomkom iz besedila Tomaža Akvinskega. Gre za njegov odgovor na vprašanje študentov: "Kaj je močnejše: resnica, vino, kralj ali ženska?" In Šinigoj nato z veliko erudicijo, značilno tudi za preostale dele članka, rekonstruira kompleksno ozadje, ki nam pomaga razumeti Tomažev odgovor. Bojim pa se, da je izbral napačno besedilo za ponazorilo svojega načina poučevanja filozofije.

Vprašanje študentov se zdi obešenjaško: velikega mojstra očitno izzivajo.[2] Boga primerjajo z vinom in ženskami, sveto s profanim. (In verjetno se je tudi drugim učiteljem tako kot meni primerilo, da jih je na tabli čakal velik napis "Vino Pivo Ženske" ali kaj podobnega, s katerim hočejo dijaki učitelja spraviti v zadrego ali pa samo doseči, da jih končno opazi - in da opazi tudi, kako jih filozofija zanima, vendar ne teme, ki jim jih on ponuja.) A Tomaž na izziv ne odgovori z obširnim navajanjem tradicije, temveč zasnuje odgovor na ravni, na kateri so ga zastavili spraševalci. Po mojem mnenju je bistvo njegovega odgovora, da pred provokacijo ne pobegne v varno zavetje svoje erudicije in ne razgrinja

[1] V mislih imam pojasnilo bodisi v smislu analize pojma pričevanje (v razredu za filozofijo) bodisi v smislu preprostega opisa poteka šolske ure. Kajti nekaj določitev pričevanja se iz besedila da izluščiti, vendar bralcu ne dajo jasnejše predstave o tem, za kakšen pouk filozofije gre.

[2] In če gre verjeti Jacquesu Le Goffu, so priljubljena tema pesmi goliardov, teh nenavadnih srednjeveških intelektualcev, ki so bili med Tomaževim občinstvom, prav kocka, vino in ljubezen - ter ostra družbena satira. (Jacques Le Goff: *Intelektualci u srednjem vijeku*, GZH, Zagreb 1982, str. 34.)

bogastva tradicije, ki ga morajo študenti poznati, preden bodo lahko kaj razumeli, temveč jih vzame resno in jim na njihovem področju pokaže resnico, za katero se zavzema sam.

In zdi se mi, da ta element poučevanja filozofije pri Šinigoju dramatično manjka. Saj nam učiteljem ne gre samo za to, da jim povemo resnico, do katere smo se prikopali v dolgih letih študija in v kratkih letih svojega življenja. Dijaki nosijo s sabo svoje izkustvo in svojo resnico. Učitelji moramo to ceniti, morda celo bolj kot dijaki, pogosto nezavedajoči se množice filozofskih stališč, ki jih njihovo ravnanje v vsakdanjem življenju predpostavlja. Poučevanje filozofije mora biti najprej priložnost odkriti filozofske predpostavke dijakov samih. Če jim preprosto hočemo sporočiti svojo resnico in jih v nekaj urah seznaniti z vsem, kar se je nabiralo v nas desetletje in več, jim bomo zaprli usta in glave. Morda bomo koga prevzeli s svojim znanjem, a med večino in sebe bomo postavili veliko oviro. Paradoksno nam bo naše poznavanje filozofije preprečilo, da bi kaj filozofije posredovali dijakom.

Po mojem mnenju je pomembno, da učitelji filozofije dobro poznamo filozofsko tradicijo. A pri urah je izredno pomembno tudi, da dijakom vrnemo njihovo pričakovanje, da smo mi tisti, ki vemo, in jim pokažemo, da so pri filozofiji najpoprej oni tisti, ki že vedo. Šele če v nekem smislu predpostavimo njihovo sposobnost za filozofski razmislek, jih bomo vanj uvedli. In ko pravim razmislek, ne mislim na nekaj ločenega od čustev, izkustev, življenja. Pravo razumevanje je povezano s celotnim izkustvenim horizontom dijakov. Zato so trenutki uvida tudi trenutki, ko se spreminja celota, ne pa samo kak del živčnega aparata, ki uskladišči novo informacijo.

V tem smislu učitelji filozofije ne posredujemo, temveč samo soustvarjamo situacije, v katerih dijaki odkrijejo, kar nekako že vedo, in s problemi in rešitvami, ki jim jih približamo, pomagamo, da se sami zavejo horizonta razumevanja, v katerem vselej že stojijo. Seveda je to samo en vidik poučevanja filozofije, a če ga spregledamo, morda spregledamo tisto, za kar sploh gre.

Pri Šinigojevem posredovanju filozofije se mi tako ne zdi sporno toliko to, da je resnica vnaprej znana in odpade pot iskanja in dvoma, ki ju s filozofijo ne povezujemo po naključju. Sam sem pri predstavljanju resnice previden, kajti moji dijaki bi zlahka razumeli, da sem jaz tisti, ki jo imam, ne pa, da jim prinašam dobro novico: resnica obstaja. Bojim se, da bi to razumeli kot vsiljevanje moje resnice drugim. Zato pouk filozofije zame ni moje pričevanje o (moji) resnici, temveč prej priložnost, da jo dijaki lahko iščejo. Torej da začnemo tam, kjer oni vselej že so. Zato mi je bližje kot drža biti prvi, ki je našel resnico, tista, ki vztraja, da so resnico našli dijaki, le da je jaz še ne poznam, pa mi morajo oni pomagati, da jo najdem. To pa ni preprosto, saj se pogosto sami ne zavedajo, da so jo že našli - torej jih moram sam na to opozoriti in jim to celo pokazati.

Še opozorilo: zaradi polemične narave prispevka kot svoj pogled predstavljam nekaj, kar imam drugače samo za en moment[3] pouka filozofije. Strinjam se namreč z opozorilom Petra Caldwella v "Poučevanje filozofije: Kdo izbira izraze? Kdo določa situacije"[4], da učitelj v razredu nima ene same vloge in ne govori vselej iz istega mesta. Tudi za "vlogo" pričevalca se nemara lahko izkaže, da je za učitelja filozofije zelo pomembna, toda po mojem mnenju nikakor ne more biti prva in edina.

[3] Tu se navezujem na Ekkeharda Martensa ("Didaktika filozofije". *Filozofija v šoli*, Ljubljana 1996), ki pouk filozofije shematično koncipira kot enotnost treh momentov: "1. odprt pogovor pri pouku za razjasnitev interesov in predhodnih mnenj udeležencev; 2. vključitev drugih partnerjev v dialog s poslušanjem in branjem tekstov, ter končno 3. izvedba dialoga, ki se ob tem ponudi, z vprašanji, problematizacijo in navezavo na lastna izhodiščna vprašanja" (str. 58-59).

[4] (*Filozofija v šoli*, Zavod za šolstvo, Ljubljana 1996)

Matura

Dragica Kranjc

Filozofija na maturi

Na nekaterih slovenskih gimnazijah smo začetne težave pri uvajanju filozofije kot maturitetnega predmeta že prebrodili, kar pa ne pomeni, da problemov ni več. Minila je morda tista prva zadrega, kako pri veljavnem učnem načrtu za filozofijo v gimnaziji, ki pušča učitelju precejšnjo svobodo, še več pa je pušča v pripravah na maturo (kar je sicer dobro), doseči soglasje o skupnem minimumu, ki je nujen pri zunanjem maturitetnem preverjanju.

Opredelitve tem v *Katalogu za maturo* so tako okvirne, da same po sebi določajo zelo različno obravnavo, a nobene posebej ne poudarjajo. Maturitetna vprašanja so tako splošna, da nanja lahko ustrezno odgovarjajo kandidati, ki so se pripravljali zelo različno. Od tod pa nedvomno izvirajo tudi težave, zaradi katerih se nekateri učitelji še niso odločili za priprave na maturo. Tisti, ki pripravljamo gimnazijce na maturo iz filozofije že od samih začetkov, priznavamo, da gre velika zasluga za čedalje boljše maturitetne rezultate in kakovostnejše delo v skupinah naši reviji *FNM*, ki se je upravičeno preimenovala v *Filozofsko revijo za učitelje filozofije, dijake in študente*; vse od prvega uvajanja filozofije v maturo bogato svetuje pri organizaciji, načrtovanju in izvajanju pouka oziroma uvajanju mladih v filozofski premislek. S standardnimi rubrikami – Filozofija je ..., Teorija, Pouk filozofije, Recenzije, Poročila – in s posebnimi tematskimi številkami nam nedvomno zelo olajšuje priprave za delo v razredu, zato ne pogrešamo toliko učbenikov.

Izbor prispevkov v reviji, za kar skrbita odgovorna urednika, vključuje tudi obvezno oceno opravljene mature, kar je dragocena in nujna povratna informacija, nekakšen pregled "filozofskega stanja duha" generacije.

Marec je tisti mesec, ko pričnejo šole načrtovati delo za prihodnje leto, zato se morajo dijaki tretjih letnikov odločati za izbirne predmete pri maturi. Šola ima res izdelano že več ali manj stalno shemo razpisovanja maturitetnih skupin, a se jo da kljub temu dopolniti oziroma spremeniti. Dijaki tretjih letnikov še ne poznajo filozofije, zato oblikovanje skupine za pripravo na maturo poteka drugače kakor pri predmetih, pri katerih učitelji animirajo dijake pri svojih urah pouka. Na naši gimnaziji dijaki z razrednikom povabijo učitelja filozofije na razredno uro. Tedaj jih poskušam motivirati za svoj predmet v četrtem razredu, pa tudi za filozofijo kot maturitetni izbirni predmet. Na predstavitev prinesem *Katalog za maturo*, Palmerja in Fürstovo, Platonovo *Državo* in nekaj izvodov *FNM*. Opozorim jih na podobnost treh predmetov pri maturi: filozofije, sociologije in psihologijo. Največ časa posvetim vsebinski predstavitvi prve in načinu dela pri pouku.

Eden glavnih motivov pri odločitvi dijakov za izbirni maturitetni predmet je možnost pridobiti čimboljšo oceno s čimmanj napora. Tisti, ki so gojili svoje ambicije že prva tri leta, se prav tako odločajo zelo pragmatično in med njimi ponavadi ni dijakov, ki bi za maturo izbrali filozofijo. Zanjo se odločajo redki izjemneži, ki zaupajo svojemu "občutku", da je to tisto pravo, potem tisti, ki so pridni in so pripravljeni trdo delati, pa tudi tisti, ki hazardirajo. Tako sestavljene skupine se kar obnesejo. Ponavadi štejejo od 9 do 21

kandidatov. Takšno število v skupini omogoča, da se pri urah razvije diskusija, pa tudi individualizacija. Dijaka lahko spremljaš v njegovem razvoju, kar omogočajo konzultacijske ure za maturitetno nalogo. Tisti, ki izberejo za maturo filozofijo, imajo na teden osem ur tega predmeta, maturanti klasično humanistične gimnazije pa celo devet.

Kadar se na šoli odloči za maturo iz filozofije le eden ali dva kandidata, je prav, da jim omogočimo oditi na maturitetne priprave na tisto šolo, na kateri to skupino imajo. Vsa leta doslej smo na Prvi gimnaziji v Mariboru razpisovali filozofijo kot izbirni predmet in vsa leta so se našim dijakom pridruževali kandidati še z drugih šol: 2. in 3. gimnazije, Srednje računalniške, Baletne, Ekonomske in Strojne srednje šole. Za tiste maturante, ki niso iz gimnazijskih programov, je delo v skupini zahtevnejše, saj nimajo obveznih 70 ur filozofije v predmetniku 4. razreda. So pa to dijaki, ki so dovolj samoiniciativni in primerno motivirani za dodatno samostojno delo. V takšnih skupinah obstajajo čisto formalne težave, kot so usklajevanje urnikov med šolami, vpisovanje ocen v redovalnice, beleženje odsotnosti ipd. Vendar to niso takšne težave, da ne bi omogočili priprav vsem dijakom, ki želijo opravljati maturo iz filozofije.

Šole, posebno pa učitelji filozofije morajo imeti dovolj posluha in predvsem volje, da ponudijo oziroma se odločijo za izvajanje priprav na maturo. Učitelj svojega dela ne sme vzeti zgolj kot službo.

Platon pravi, da je izvor filozofije čudenje. V čudenju se zavem svoje nevednosti. Iščem vedenje zaradi vedenja samega, ne zaradi kakšne splošne potrebe. In kdo je ta, ki se še zna spontano čuditi, če ne mladostnik, ki išče ustvarjalne rešitve življenjskih problemov. Prav filozofija pa nam ponuja nekaj pomagal za takšne ustvarjalne interpretacije.

Antonija Verovnik

Kako oblikovati skupino za izbirni predmet filozofija?

Ker skoraj na nobeni šoli nimamo filozofije v tretjem letniku, moramo sami poskrbeti, da bodo dijaki dobili vsaj nekaj informacij o možnostih filozofije kot izbirnega predmeta za maturo. Seveda moramo najprej pri vodstvu šole urediti, da bo med izbirnimi predmeti ponujena tudi filozofija.

Kako to izpeljemo? Možnosti (in izkušenj) je več. Lahko se domenimo, da nam dajo na razpolago po eno uro za vsak oddelek tretjega letnika (najbolje se je pogovoriti s kolegi, da nam odstopijo vsaj del ure za grobe informacije, potem pa se z zainteresiranimi dijaki dobimo na daljšem pogovoru), lahko pa prek razrednikov, posebne objave ali tajnika mature dijake, ki želijo več informacij o vsebini, načinu dela in obveznostih pri filozofiji na maturi, povabimo na skupno srečanje in temeljit pogovor.

Kako lahko poteka to srečanje? Najprej se dijakom predstavimo, povemo, koliko skupin smo na maturo že pripravljali (oziroma še nismo), če smo bili s prejšnjimi skupinami uspešni, jim seveda povemo tudi to. Tudi če uspeh ni bil najboljši, je prav, da to zvedo, ker tako posredno opozarjamo, da je za uspeh treba delati in da tisti, ki pričakujejo le "filozofiranje", pri maturi ne bodo uspešni. Kar na začetku jim tudi povemo, da je – poleg dveh rednih ur filozofije na teden – izbirnemu predmetu namenjenih še šest ur, od tega dvakrat na teden po dve uri, ko delamo skupaj v šoli, in dve uri, ki sta namenjeni izdelavi seminarske naloge, torej individualnemu delu.

Dijake zanima predvsem, kaj bodo morali delati in kako poteka matura pri tem predmetu. Dobro preštudirajmo katalog (tudi pri sebi ga imejmo, po možnosti še kakšen izvod za dijake), da jim bomo znali povedati vse, kar jih zanima. Ne zapravljajmo njihovega zaupanja tako, da bomo pred njimi brskali, kje kaj

piše o seminarski nalogi ali o obliki izpita. Najprej jim opišemo, kakšen je videti izpit, poudarimo, da je samo v pisni obliki, da pišejo na isti dan dva eseja po dve polni uri, prvega na eno od tem, ki jih med letom obravnavamo pri rednih urah filozofije, pri izbirnem predmetu pa jih poglabljamo, drugega pa kot komentar k enemu od predvidenih filozofskih del, ki ga bomo pri izbirnem predmetu temeljito preštudirali. Ker dijaki o filozofiji vedo malo ali nič, jim poskusimo na kratko in njim blizu predstaviti vsebino posamičnih tem. Ne berimo jim iz kataloga, ker jih bo nerazumevanje prestrašilo. Tudi o filozofskem besedilu, ki smo se ga namenili obravnavati, ne govorimo podrobno. Dovolj je, da povemo, iz katerega obdobja je mislec, kaj je glavna tema njegovega dela in zakaj smo se mi odločili zanj. Dijakom moramo tudi povedati, da med predlaganimi avtorji lahko tudi sami izbirajo, da torej ni nujno, da vsi berejo isto, vendar bodo v tem primeru morali sami še več delati.

Glede seminarske naloge je običajno veliko vprašanj. Dijake skrbi, kako bodo sploh zmožni napisati kaj (kaj šele najmanj 2800 besed) iz vsebin, ki so jim še neznane, tuje. Povemo jim, da njihovo skrb razumemo in da bomo o tem govorili ob pravem času, da bomo priprave na nalogo začeli šele, ko bodo dobili vsaj delen uvid v predmet filozofije in ko bodo nekako ugotovili, katero področje bi jim bilo najzanimivejše. Če so imeli filozofijo že v tretjem letniku, je seveda drugače in delo se lahko prične že septembra.

Dijakom moramo čim bolj pošteno povedati, kaj jih čaka pri IP filozofije. Opišemo jim način dela (individualni študij, pogovori, pisanje, razprave, domače branje ..., kakor pač delamo) in kako bomo vrednotili njihovo sodelovanje in rezultate dela. Če jih mislimo preverjati ustno, jim to povejmo, vendar glede na naravo mature to verjetno nima pomena, prav tako pisanje testov ne. Razumevanje in znanje dijakov je najbolj smiselno preverjati s pisanjem esejev. Kar povejmo jim, da bodo v vsem letu napisali kakšnih osem do deset esejev oziroma komentarjev v esejistični obliki. Seveda se obljubljenega potem držimo. Kdor pa se bo pisanju izogibal, bo seveda moral dokazovati svoje znanje drugače. Pametno je opozoriti dijake na resnost dela. Najbolje je, če jim postrežemo z izkušnjami prejšnjih skupin. Nekaj tega že vedo, ker se mnogi pozanimajo pri prejšnjih "filozofih", tako da mi le dodamo, kdo je pri maturi lahko uspešen in kdo ne. Tisti, ki doslej pri nobenem predmetu niso našli kaj zanimivega, pa mislijo, da bodo pač poskusili pri filozofiji, običajno tudi pri njej ničesar ne najdejo, ker sami niso pripravljeni nič vložiti vanjo. So pa seveda izjeme. Nekatere je način dela pri filozofiji tako navdušil, da so postali zelo resni in delavni.

Preden se razidemo, dijakom svetujmo, naj zelo razmislijo, preden se bodo odločili za filozofijo, ali imajo željo *brati*, premlevati neko zahtevno besedilo doma ali v šoli. Kdor ne bere rad, bo pri filozofiji trpel ali se izmikal, nazadnje pa bo neuspešen. Druga stvar, glede katere si morajo priti na jasno, je, ali radi *pišejo*. Nič hudega, če nimajo posebnega daru za to, da le imajo voljo. Pisanje esejev je neka veščina, ki se ji da precej priučiti, toda le z vztrajnim pisanjem. Kdor ve, da bi mu bila to huda muka, je bolje, da misel na filozofijo kot maturitetni predmet opusti. Poudarimo pa, da so tisti, ki so pri filozofiji pridobili to veščino pisanja, dobri tudi pri pisanju esejev pri drugih predmetih. (O tem poteka raziskava.) Tretja reč, o kateri naj premislijo, je, ali se jim bo zdelo primerno in *smiselno* razpravljati o raznih filozofskih vprašanjih. Tisti, ki se mu zdi vse, kar ni preprosto pojasnljivo, neumno ali pa samoumevno, razkrivanje nekega ozadja pa nesmiselno, v filozofiji ne bo našel zadovoljstva. Če dijaki ne vedo, kaj mislimo, jim zastavimo nekaj provokativnih vprašanj.

Tiste, ki se ne morejo odločiti, lahko povabimo k letošnji skupini, pa naj kakšno uro opazujejo, kako delamo, in se tudi pogovorijo z maturanti, kaj je tem všeč, kaj je prijetno, kaj zoprno, koliko imajo dela itd.

Rezervirano za študente

Mojca Štendler

Psihoanalitično zasnovanje problema subjekta v body artu

Vprašanje umetnosti in določanje nečesa kot umetniško delo se je danes razširilo na skoraj vsa področja delovanja. Zdi se, kot da je vse postalo velika umetniška tvorba in da dandanes že vsakdo lahko pridobi zveneče ime umetnik. Pomen tradicionalnega umetnika izginja zaradi razdvojenosti med umetnikom in njegovo umetnino. Umetnik je bil eno, njegovo delo nekaj čisto drugega in metafizika umetnostnega ustvarjanja je opisovala umetnika kot tistega, ki se po kreaciji povsem neznaten in že nepomemben umakne z delovnega področja, medtem ko umetnina zaživi povsem samosvoje življenje. Delo začne sevati avro, medtem ko umetnik znotraj zarisanega obzorja tradicionalnega umetniškega sveta konča v skrajni bedi. Umetnina, umetniško delo je tisto, ki naredi umetnika pomembnega, mu daje pomen, oziroma drugače povedano, umetniško delo je vzvišeno nad svojim ustvarjalcem.

V sodobnem svetu pa se meja med umetnikom in njegovim delom briše, če že ne popolnoma zabriše. Takšen primer umetnosti je vrsta performansa, t. i . body art - odpravlja se metafizično ločenost avtorja od njegovega dela. Avtor postane nekako umetnina sama. Body art je zvrst umetnosti, v kateri umetnik kot material za delo uporablja lastno telo. Gre za poseben performans, v katerem umetnik "predstavlja" svoje telo na različne načine. Bistveno za to zvrst umetnosti je poudarjanje estetskega kot aktivnega, tako da priklepa nase pogled in sluh gledalcev, včasih tudi njihov vonj, okus, otip. Gledalce vse to navduši za nekaj in jih z magično močjo odtegne vsakdanjemu izkustvu; nikoli niso pasivni opazovalci, temveč nasprotno, vedno aktivni, sodelujejo pri oblikovanju performansa samega. To je tista pomembna komponenta, ki loči body art od tradicionalne umetnosti.

Nehote se vsiljuje vprašanje o smislu sodobnih umetniških praks. Kaj naj pomeni nastop performerja, ki si pred nami spušča kri, se reže v telo in v skrajni obliki konča s smrtjo? Kaj nam želi umetnik sporočiti?

Umetnost stremi k iskanju nečesa nespremenljivega, obstojnega, trdnega temelja. To je temelj, ki daje smiselnost našemu delovanju, življenju, smrti. Body art nam želi pokazati, da kljub razpadu metafizike, svetu brez boga, obstaja nemetafizični temelj sodobnega sveta - to je naše lastno telo.

V predmoderni družbi je subjekt vpet v spone hierarhične delitve moči, vendar se kljub temu srečuje z neko svobodo. Moderni subjekt je še vedno vezan na tradicijo, toda ta tradicija ni več tisto, kar ga končno določa, kar mu daje stabilnost, varnost. Hkrati je izvržen iz svoje skupnosti - je individuum, ki si mora vedno znova najti svoje mesto v skupnosti oziroma si ga izbojevati. Subjekt je prisiljen 'svobodno' izbirati svoje mesto v skupnosti - čeprav je ta izbira vselej izsiljena ali, kot pravi temu S. Žižek[1], "prazna gesta",

[1] Slavoj Žižek: *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 1997

ponudba, ki je bila narejena, da bi bila zavrnjena. Subjekt, ki ne 'izbere' skupnosti, postane psihotik - subjekt, ki ima nekakšen zunanji odnos do skupnosti, ker ni notranje zaprečen s to skupnostjo oziroma z jezikom.

Naj navedem slikovit primer Renate Salecl[2], s katerim dokazuje, kako vezanost na tradicijo subjektu omogoča 'varnost'. Obrezovanje žensk v deželah tretjega sveta je tema, ki se vsakega toliko časa pojavi v medijih. Gre za je skrivnostni obred, o katerem se v skupnosti ne govori: starejše ženske npr. naskrivaj organizirajo ta obred, pri katerem deklici izrežejo klitoris ali še kaj več. Za zahodni pogled se zdi grozljivo, da se kaj takšnega dogaja pred našimi očmi, sredi razvitega kapitalizma. Šokantno pa je, da se je v zadnjih letih ta praksa še bolj utrdila. Kako to razložiti?

Običajna razlaga pripadnic etničnih skupin z obrednim obrezovanjem žensk je, da je to praksa, ki so jo izvajali že njihovi predniki, in da z njenim ohranjanjem samo ščitijo neko zelo pomembno tradicijo. Mnogokrat pa matere, ki prepustijo svoje hčerke obrezovanju, preprosto sklepajo: "Če je bilo obrezovanje dobro zame, bo dobro tudi za mojo hčer."

Različne etnične skupine različno opravičujejo potrebnost obrezovanja, a je le možno določiti vzporednice med njihovimi razlagami. Klitoris naj bi predstavljal element moškega v ženski, prepucij pri moškem spolnem organu pa element ženskega pri moškem. Da bi jasno določili spol, morata biti oba elementa obrezana. Druge razlage poudarjajo pomen skupnostne identitete: ženska, ki je obrezana, postane takšna, kot so vse druge - kot enaka je sprejeta v skupnost. Obrezanka je ponosna, da je enaka vsem drugim, da je postala čista in je trpela, ne da bi kričala. Biti drugačen, neobrezan, namreč povzroča bojazen in posmeh drugih, ženski pa tudi onemogoča, da si najde moža.

Kot trdijo nekateri, je treba žensko obrezati zato, da jo obvarujemo pred njeno ekscesivno seksualnostjo. Ponekod je izrezovanje klitorisa in sramnih usten tudi nekakšen estetski poseg: zašito žensko spolovilo naj bi bilo videti veliko privlačnejše, za najlepše pa naj bi bilo tisto, ki je po zaraščeni rani postalo gladko kot dlan.

Zakaj se ženske ne uprejo: zakaj mirno sprejmejo iznakaženje svojih genitalij oziroma zakaj dovoljujejo, da so njihove hčere tako pohabljene? Ne gre za to, da živijo v takšnih patriarhalnih kulturah, v katerih nimajo nikakršne moči izraziti nestrinjanje z obredi. Problem upiranja obredom veliko bolj zadeva vprašanje vloge subjekta v njegovi družini in nasploh v njegovi kulturi.

Obrezovanje dečkov in deklet sta načina, kako predmoderna družba vpiše v telo spolno razliko. Za njeno reprodukcijo ni dovolj le spolna razlika na biološki ravni, temveč gre za nujno simbolno zarezo zakona - jezika, ki šele omogoči reprodukcijo. Lahko rečemo, da je za predmoderno družbo značilen cel sistem obredov in prepovedi, prek katerih človeško bitje postane družbeni subjekt. Pomembno je, da se simbolni vpis v telo, ki podeli subjektu njegovo identiteto, zgodi kot nekaj realnega. Subjekt je z iniciacijo fizično zaznamovan.

Običajna razlaga teh obredov iniciacije je, da predmoderne družbe temeljijo na neki logiki ponavljanja, ko se ne sprašujejo o izvoru zakonov, ampak jih samo vestno prenašajo na nove generacije. Pred iniciacijo je namreč subjekt brez prave identitete, po njej pa pade nanj vsa teža tega, da deluje v skladu z določeno spolno vlogo in tako pripomore k nadaljevanju vrste.

Moderni subjekt sicer ne pozna več fizičnega zarisa spolne identitete v telo, se pa kljub temu srečuje s travmo, ki se veže na problem spolne razlike. Prav tako kot moderni subjekt

[2] Renata Salecl: "Spolna razlika kot zareza v telo", *Razpol 10*, Analecta, Ljubljana 1997

tudi predmoderni dvomi o svoji spolni identiteti in namen iniciacije je prav to, da odpravi dvom in z gesto zarisa v telo potrdi to subjektovo identiteto. Lahko bi rekli, da je ta zaris v telo odgovor velikega Drugega na subjektovo dilemo o lastni identiteti; da subjektu neko mesto v družbi – npr. fanta razglasi za bodočega očeta, deklico za bodočo mater.

Torej razlika med modernim in predmodernim subjektom ni v tem preizpraševanju lastne identitete, temveč se ta izkristalizira na drugi ravni. Konec iniciacije v moderni družbi je tudi konec dejanja velikega Drugega, ki s svojim zaznamkom daje odgovor na subjektovo zagato. Vendar za moderno družbo še vedno velja, da ima v njej veliki Drugi neko moč. Akt socializacije se tako zgodi s podreditvijo simbolnemu redu, ki jo običajno predstavlja očetovska avtoriteta. Za sodobno, t. i. postmoderno družbo velja, da se je v njej zgodila radikalna sprememba v logiki organizacije družine, posledica tega pa je popolnoma drug odnos subjekta do simbolnega reda. Toda paradoksno se je v postmoderno družbo vrnil obred zarisovanja v kožo, celo telesne mutilacije, izraža pa se predvsem v body artu.

Kako torej misliti to vrnitev k prebadanju, poslikavanju ali celo mučenju telesa v umetnosti? Treba je poudariti, da je vprašanje, kaj je sprejeto kot umetnost, vselej odvisno od družbenega konsenza. Ljudje so se prebadali, uživali v mazohističnih praksah že nekdaj, toda da mučenje ni le neka skrita posameznikova praksa oziroma da ni javno dojeto zgolj kot dejanje norca, je potrebno, da se zgodi neka bistvena sprememba v simbolni organizaciji družbe. Na neki točki torej prične individualni akt samomutilacije veljati kot umetnost. Tisti, ki si v galeriji reže penis, je dojet kot umetnik le, kadar je njegova dejavnost simbolno priznana kot umetnost.

Kaj se je torej zgodilo, da je zarezovanje v telo v sodobni družbi postalo umetniška praksa? Splošno sprejeto je, da se je danes spremenila identifikacija subjekta z zakonom, zaradi razpada tradicionalne družine je drugačen subjektov odnos do avtoritete, subjekt je vse bolj subjekt, ki naj bi si sam izbral lastno identiteto, tja do spolne usmerjenosti itd. V predmoderni družbi imamo logiko iniciacije, ki vpelje subjekt v družbo in mu določi vlogo v njej. V moderni družbi iniciacije sicer ni več, je pa na delu avtoriteta zakona, v razmerju do katerega je subjekt 'svoboden' subjekt. Kljub praznini (subjekt ni nič sam po sebi, vso avtoriteto, moč, ki jo ima, dobi od simbolnih insignij) je subjekt dojet kot avtonomen, svoboden in potemtakem tudi odgovoren. Za postmoderno družbo pa lahko rečemo, da je zanjo značilna predvsem nevera v zakon oziroma velikega Drugega. Toda ta nevera nas še ne osvobaja zakona oziroma družbene prisile. Čeprav postmoderni subjekt ne verjame v moč institucij ali v to, da bi družba lahko določala njegovo identiteto, in tako morda verjame v moč samokreacije, npr. s poigravanjem z lastno spolno usmerjenostjo in oblikovanjem samega sebe kot umetniškega dela, pa je v tej osvoboditvi od moči avtoritete zaznati neko razočaranje oziroma jezo do same avtoritete. Zdi se, kot da subjekt ni bil tisti, ki je spoznal, da veliki Drugi ne obstaja, da je avtoriteta zakona čisti dozdevek, ampak je veliki Drugi po svoje "izdal" subjekt. Domnevno osvoboditev od avtoritete lahko razumemo tudi kot prisilno izbiro subjekta, ki spozna, da se je avtoriteta pravzaprav izkazala za nemočno.

Spoznanje, da veliki Drugi ne obstaja, subjektu tako nikakor ni odprlo neslutenih možnosti poigravanja z lastno identiteto, iskanja novih oblik izražanja itd., ampak se je znašel v neznosni praznini. Enega od poskusov, kako se spopasti z zagato zaradi neobstoja velikega Drugega, je mogoče najti prav v sodobni umetniški praksi, v body artu. Ali ni ravno poseg v lastno telo način, kako se subjekt spopade z odsotnostjo zakona? Ali vzame obred iniciacije v svoje roke in si tako določi lastno identiteto?

V zarisu v telo je treba iskati nov način subjektove identifikacije z zakonom in ravno body art je ena od oblik, s katero lahko subjekt išče svoj lastni zakon.

Nekatere oblike te umetnosti bi lahko označili kot izraz perverzije. Perverzija kot psihoanalitični pojem, značilen za subjekt, pri katerem je simbolna kastracija nekako spodletela, zato nenehno išče zakon, ki bi to popravil. Psihoanaliza tako poudarja, da perverzija ni onstran zakona, ampak je obupano iskanje zakona. Zanjo je značilen edinstveni kratki stik med zakonom in užitkom: drugače od nevrotika, ki priznava zakon, da bi lahko občasno užival v njegovih transgresijah (masturbaciji, kraji ...), in ki doseže zadovoljitev tako, da Drugemu ukrade nazaj del užitka, pa perverznež v edinstvenem kratkem stiku neposredno povzdigne samega uživajočega velikega Drugega v ustvarjalca zakona, t. j. preverznežev cilj je vzpostaviti zakon. Z drugimi besedami, perverznež povsem prepozna obsceno-uživajočo skrito plat zakona, saj najde zadovoljitev v sami tej obscenosti geste vzpostavitve vladavine zakona. V "normalnem" stanju stvari simbolni zakon onemogoča dostop do (incestuoznega) objekta in tako ustvari željo po njem; v perverziji pa je sam objekt tisti, ki postavlja zakon ... Ena najbolj znanih oblik perverzije je mazohizem. In prav slednjega je v sodobnih umetniških praksah čedalje več.

Kako torej razumeti užitek v mazohističnih praksah (npr. rezanje lastnega telesa)? Najprej je treba poudariti, da mazohizem in sadizem nikoli ne gresta z roko v roki. Sadist dojema samega sebe kot izpolnjevalca volje nekega višjega ideala, uma itd. in je potemtakem zgolj objekt, skozi katerega uživa nekdo drug: pokornost nekemu idealu, instituciji je tista, ki sadistu nalaga mučenje žrtve. Mazohist pa je nasprotno tisti, ki išče mučitelja, da bi mu sam naložil obveznost mučenja itd. V mazohistični situaciji torej žrtev govori skozi usta svojega mučitelja: nikakor ni mučitelj tisti, ki si izmišlja oblike kaznovanja, ampak je to sama žrtev. Da je mučitelj zmožen ugoditi želji žrtve, pa ga mora ta najprej uspešno poučiti: mazohist uživa v mističnih iniciacijskih obredih mučenja le tako, da najprej pritegne svojega mučitelja k njihovi izvedbi. Mazohist ni vezan samo z verigami, ampak predvsem z besedo, verbalno pogodbo, ki jo je sklenil z mučiteljem. Pogodba torej vzpostavi zakon tako, da nadomesti neko razmerje pravic in dolžnosti med subjektoma z jasno določenim režimom avtoritete in oblasti.

Ker pri mazohistu kastracija ni bila dovršena, ker ga torej simbolni zakon ni povsem zaprečil, sam mazohist nenehno karikira kastracijo in prek pogodbe s svojim gospodarjem poskuša narediti zakon operativen. Subjekt, pri katerem je bila kastracija izvršena, je sicer vselej nezadovoljen z načini, kako poskuša zapolniti svoj manko, pritožuje se nad zakonom, ki naj bi mu preprečeval užitek, itd., in paradoksno mu je prav to nezadovoljstvo vir nekega posebnega zadovoljstva. Mazohistični subjekt, pri katerem je kastracija spodletela, pa mora nenehno karikirano vzpostavljati zakon, da bi prišel do zadovoljstva v kaznovanju. Ker je pri mazohistu med subjektivacijo umanjkala simbolna prepoved, je subjekt postal sam svoj rabelj.

Zdi se, da današnjo simbolično strukturo vse bolj nadomešča imaginarni videz, s katerim se subjekt identificira. Življenje se zdi kot računalniška igra, v kateri se lahko igra s svojo identiteto, lahko se, če že želi slediti modnim zapovedim, sam opredeljuje do verskih in nacionalnih čustev itd. Vendar to dejstvo, da je življenje kot zaslon, na katerem je vse spremenljivo, kaže na obupano iskanje resničnosti, trdega temelja, onkraj te fikcije. Zato poskuša umetnik s pohabljanjem lastnega telesa uiti temu imaginarnemu videzu, ki obvladuje današnjo družbo. Zdi se, da je ravno ta invazija novih oblik umetnosti odgovor na subjektovo vprašanje glede njegove lastne identitete.

Mladi ljudje navadno razlagajo obsedenost s tatuji in prebodenimi deli telesa (body piercing) kot pobeg od pritiska prevladujoče modne industrije. Mediji jih stalno bombardirajo z lastno predstavo lepote in ena od možnosti, da se postavijo po robu vsiljeni identiteti, je, da za stalno označijo svoje telo.

Že pred nekaj leti je socialna teorija razpravljala o problemu identitete, saj se je izkazalo, da identiteta ni le socialna konstrukcija, ampak je prav tako nekaj mnogovrstnega in spremenljivega. Razmišljanje o spolni razliki daje vtis, da se subjekt lahko poljubno igra s svojo spolno identiteto. Protislovje sodobnega rezanja v telo je, da se hkrati z uresničenjem teoretične rešitve problema pojavi tudi odziv proti temu. Zareza v telo ne pomeni samo, da se subjekt igra z njegovo ali njeno identiteto; s tem nezbrisljivim označevanjem prav tako protestira proti ideologiji, ki naredi vse spremenljivo. Tako se telo pokaže kot zadnja točka subjektove identitete. Ker se subjekt ne želi udeleževati preproste igre imaginarnega videza, ki ga oblikuje prevladujoča modna ideologija, poskuša, on ali ona, najti delček resnice v svojem telesu.

Za skupino umetnikov, ki so združeni pod imenom Body Radical[3], je telo edino preostalo kraljestvo, prek katerega lahko posameznik obdrži svojo moč. Ko izvajajo svoje performanse (masturbirajo pred občinstvom, se zabadajo v telo ...), poskušajo ravno zaobseči idejo o stabilni, nespremenljivi identiteti, v svojem telesu iščejo del nečesa resničnega, realnega. Pozivajo k temu, da je telo subjektu temelj njegove identitete. Zdi se, da z zarezo v telo umetniki iščejo nekaj, kar naj bi bilo onkraj telesa.

Kaj je zakon, veliki Drugi? Je temelj, oporna točka subjektu in ga rešuje pred nenehnim spreminjanjem lastne identitete. Umetnik, ki mazohistično pohablja lastno telo, z vsako zarezo vanj vzpostavlja zakon, dogovor z velikim Drugim, ki naj bi ga reševal spremenljivosti družbenega okolja, dvoma o lastni identiteti, spolni usmerjenosti, lebdenja med živim in neživim, veliki Drugi, ki bi prevzel odgovornost subjektove biti.

Oba primera posega v telo - obrezovanje žensk in mazohistični body art - načenjata vrsto vprašanj o subjektu v postmoderni družbi. Nekateri dojemajo razpad klasičnega sistema družbenih vrednot, avtoritet kot možnost subjekta, da sam oblikuje svojo lastno identiteto brez podrejanja vsiljenim normativnim idealom. Nujno pa je treba razmisliti o neki drugi razlagi spremenjenega razmerja med subjektom in simbolnim redom v postmoderni družbi, ki bi pokazala, da tega spremenjenega razmerja (vse je le videz, telo) ne moremo preprosto označiti kot čisto katastrofo ali odprtje neslutenih možnosti svobode, ampak za neki radikalen premik, ki ga je treba šele osmisliti.

Literatura

Goldberg, Rose Lee: *Performance Art*, World of art, London 1988

Sayre, M. Henry: *The Object of Performance*, The University of Chicago Press

Žižek, Slavoj: *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 1997

Salecel, Renata: "Razlika kot zareza v telo", *Razpol 10*, Ljubljana 1997

Schneider, Rebecca: *The Explicit Body in Performance*, London 1963

Kunstforum International, zv. 96, avgust-oktober 1988

[3] Skupina Body Radical vsebuje umetnike kot so Orlan, Ron Athey, Stelarc, Franko B, Annie Sprinkle.

Barbara Rotovnik

Moje srečanje s Heideggrom in Tisnikarjem ali kako sta se srečala

V odnosu s Tisnikarjevimi slikami sem že dolgo. Vseskozi sem vedela, da mi govorijo in da njihove govorice še ne razumem. Prav zato so me na poseben način privlačile. Nisem jih hotela opredeliti in zapečatiti s kakšnimi že standardiziranimi predikati o temačnosti, morbidnosti, naivnosti, podobah iz prosekture itd., ker sem čutila, da so sporočilno preglobоke, da bi mi v govorici mojega takratnega sveta notranjega izkustva in reflektiranega spoznanja že govorile. Tako sem nezavedno čakala, vedoč, da je za vse, posebno pa za razumevanje in uvid, potreben pravi čas. Grki so temu trenutku uzrtja dejali kairos, kar bi prevedli kot čas milosti.

Tisnikarjev plakat z retrospektivne razstave se je (takrat se je zdelo, da po naključju) znašel na steni moje študijske sobice v švicarskih Alpah. Ko so me kolegi spraševali, zakaj ravno ta plakat, sem iskala razloge v tem, da me povezuje z domom in koreninami, saj gre za delo zanimivega umetnika iz moje doline. Tisnikar s plakata mi še vedno ni dal miru, čeprav nisem vedela ali znala izraziti, zakaj me v resnici privlači celo tako, da ima mesto v moji sobi. Nisem vedela, kaj uzrem, kadar ga zrem.

Zadelo me je ob študiju Heideggra (*Sein und Zeit*; Bit in čas): Tisnikar in Heidegger govorita isti jezik ali bolje: v jeziku filozofa in slikarja mi sporočata o istem. V tistem trenutku je Tisnikar zaživel v mojem intimnem svetu, postal je več kot zrt, namreč uzrt. Zdaj je moje razumevanje Tisnikarja tesno povezano s Heideggrovo filozofijo in pričujoči članek je poskus soočenja obeh.

Heideggrova fenomenološka metoda se začne s čistim opisom, s čisto deskripcijo. Poziva nas, da bi stvari opisovali, izogibajoč se vsakršnim vnaprejšnjim mnenjem, predstavam, teorijam, opisovali naj bi zgolj stvari same, kot in kakor se nam neposredno kažejo. Preprosto naj bi jih sprejeli kot to, kar se daje našemu pogledu. Tisnikarjeve slike doživljam kot čisti opis, kot prikaz stvari, ljudi, dogodkov, kot se kažejo umetnikovemu pogledu. Smrt upodablja, kot in kakor se mu kaže. Brez pretiranih čustev, namigovanja na onstranstvo, brez poudarjene tragičnosti ali olepševanja. Noče pretresti, sporočati o pomenu smrti, ne daje ji niti religioznega pomena, prikaže jo preprosto tako, kot se mu kaže. Neposredno in pošteno opiše podobe, ki mu stopajo pred oči.

Stvar sama se v čisti deskripciji daje kot doživetje, opišemo jo kot doživljen uvid. Prav gotovo je Tisnikar večino svojih podob doživljal. Pravzaprav so njegove slike nekakšen psihični proces, z njimi pripoveduje o svojih notranjih doživljajih, ki so konec koncev edino, kar ostane. Prav tako pa tudi vse zunanje le malo pove, če ni nobenega odgovora iz notranjosti. Tisnikar prav gotovo odgovarja iz svoje notranjosti. Njegovi "opisi", puščeni na slikarskem platnu, so doživljaji kot dogodki. Umetnik nikoli ni neprizadet kritični opazovalec, nasprotno, njegov jaz je v dogodek sovključen. Riše kot nekdo, ki stvari zre neposredno in prizadeto. Zdi se spojen s svojimi podobami, ki ga neposredno zadevajo. Heidegger pravi, da ob dogodku kot doživljaju jaz ne izgine, je v njem pričujoč, eno z njim, dogodek ga posrka. Ravno zato imajo Tisnikarjeve podobe tako močan vtis na opazovalca. Včasih se zdi, kot da jih slika s svojo srčno krvjo in znojem, ki ga obliva ob srečanjih s temnim. Ne govori nam kot znanstvenik, teoretik, nekdo, ki posreduje znanje in teorije. Njegova naravnanost je umetniška, poetična, predmete le-te zaznamuje tudi kako te naravnanosti. Ta kako ob njegovih slikah doživljam kot prizadetost in sočutje.

Heidegger nasprotuje primatu teoretičnega, teoretski svet je zanj le modifikacija življenjskega sveta in gospostvo teoretičnega je tisto, kar loči stvar od mene kot bitja tega sveta. Tisnikarjeve podobe pa niso ločene od življenjskega sveta in njega samega, zato so meni kot opazovalcu tako blizu. Niso narisane z razdalje, odmika (saj je na večini celo sam prisoten), zato opazovalcu ne dovolijo neprizadetega odmika. Tisnikar reči, ljudi in dogodke ne popredmeti, svet njegovih podob ni svet objektivnega, ampak subjektivnega, notranjega doživetja. Svet njegovih slik ustreza Heideggrovemu pojmu življenjskega sveta, kajti Tisnikarjev svet ni svet teoretičnega postavljanja in postavk, ni svet harmonije in logike, ampak svet doživljanja in doživljajev, svet absurda in kaosa. Pritegne, ker je iskren in resničen, ker so njegove slike empirične in osebne. Govori nam o trpljenju sveta, ki nas vidno in vsiljivo obkroža, o zmedi, strasteh, zlu, za kar se zdi, da ljudje s teoretično naravnanostjo komaj opazijo in hočejo vselej rešiti v harmonijo in razumljivost. Znanost prehiteva izkustvo, ljudje pa ne živimo v teoretični naravnanosti do sveta, zato v svojem izkustvu iz daljne dežele nedolžnosti slej kot prej pademo v resničnost, v sijaj in krutost stvarjenja. Tisnikar slika to, kar doživljamo kot najglobljo resničnost, pa čeprav od tega doživljanja bežimo, kot bežijo včasih njegovi pijanci ali veseljaki v koroških gostilnah. Heidegger za fenomenološki princip vseh principov postavi simpatetično opazovanje, ki pomeni simpatijo do življenja in z življenjem. Gre za opazujoče doživljanje, ki šele omogoči razumevanje življenja. Oboje srečujem ob Tisnikarju: simpatijo do podob iz življenja in tako posredno do življenja (tudi ljudje, ki so ga osebno poznali, pogosto pravijo, da je imel življenje rad) ter neko posebno modrost, ki jo izžarevajo zlasti njegove velike sive oči z avtoportretov. Nič ne razlaga, on razume. Zdi se, da vidi življenje in stvari take, kakršne so. Njegovo spoznanje se opira na instinkt ali na participation mystique na drugem.

Po Heideggru spada zavest o smrti in smrtnosti v samo bit človeka, k samorazumetju človeka. Heidegger človeka ne označi za mislečo žival, animal rationale, ampak za bivajoče, ki mu gre v njegovi biti za to bit samo, in sicer zaradi njegove lastne smrtnosti oz. končnosti biti. Človek je nenehno izpostavljen možnosti svoje nemožnosti, in ker gre človeku za lastno bit do nje, ne more biti v distančnem odnosu, se do lastne eksistence ne more obnašati kot neprizadeti opazovalec. Nasprotno, ker je človek vedno v skrbi za lastno bit, je neodpravljivo prizadet, neprenehoma prizadet zaradi nenehno pričujoče možnosti lastne nemožnosti – smrti. Za Heideggra je približevanje smrti edini način biti, saj za smrt, ki preži name iz prihodnosti, nisem nikoli premlad, smrt je kot moja najbolj lastna in neizogibna možnost vedno prisotna. Čeprav vemo za gotovost smrti, se pogosto obnašamo, kot da si glede svoje smrti vendarle nismo povsem gotovi. Živimo, kot bi bila gotovost smrti v našem primeru negotova. Celo naša kultura smrt izriva, vedno manj je smrt in smrtnost del našega doživljanja – ljudje umirajo odmaknjeno in sami, ob mrliču se več ne bedi, pogreb je intimni dogodek najožjih članov družine, zunanjih znakov žalovanja tako rekoč več ni. Tisnikar pa je bil globoko vznemirjen spričo smrti in minljivosti, nebit, s katero se je srečeval, ga je spravljala iz ravnovesja, rušila zaupljivost do sveta, domačnost. Njegove slike nam govorijo o minljivosti in smrtnosti, kar je naša temeljna izkušnja, pa če jo še tako odrivamo, saj se vsak dan srečujemo z možnostmi naše eksistence, med katere spada tudi možnost nemožnosti eksistence. Na številnih Tisnikarjevih slikah je upodobljen vran, ki se zdi kot nujna prisotnost smrti, ki preži na slehernega.

Ker biti v svetu pomeni biti v skrbi za lastno bit, je po Heideggru temeljno razpoloženje človeka kot tu-biti tesnoba pred smrtjo. Tisto, od česar v tesnobi bežim, je nedoločno; naj se

v tesnobi še tako oziram okoli sebe, našel ne bom ničesar, kar bi bilo lahko njen izvor, kajti tesno mi je zaradi eksistence kot eksistence oziroma končnosti le-te. V tesnobi se znajdem pred ničem, Tisnikar je bil neštetokrat pred tem ničem, zato lahko rečem, da je slikal iz te tesnobe. V tesnobi izstopi bit, bit razumemo, ne da bi jo razumeli - od tod razumevanje, ki ga izraža Tisnikarjevo slikarstvo. Ker izstopi bit, eksistenca, v tesnobi svet potone v nič - znajdem se iz oči v oči pred svojo lastno eksistenco, potisnjen sem v neposredno soočenje s samim seboj kot eksistenco. Prav gotovo Tisnikarjeve podobe izražajo slikarjevo soočanje s samim sabo, ki je bilo zaradi bližine smrti izredno poudarjeno. Tesnoba pred smrtjo potegne človeka iz sveta, iz vsakdanje spoprijetosti s svetom, in ga privede pred samega sebe, zaradi česar se v svetu nikoli ne počuti doma, je tujec. To pa je bil tudi Tisnikar: tujec, posebnež, zaznamovan s posebno izkušnjo in pogosto sam, čeprav sredi sveta. Kot takega ga vidimo na slikah, na katerih je postavljen v ospredje, za njegovim hrbtom pa se dogaja svet ali pa je del dogajanja, vendar napol obrnjen h gledalcu, zroč ga z velikim sinjim očesom.

Pomemben Heideggrov pojem je tudi samolasten, avtentičen način eksistiranja. V avtentičnosti se ne izmikamo tesnobi pred smrtjo, ne bežimo pred neprehitljivo in nedoločljivo možnostjo smrti, ampak pogumno prenašamo tesnobo pred njo. Tisnikar je živel avtentično, prepoznavno, neprimerljivo, samosvoje in individualno in vsem tem oznakam zadosti tudi njegova umetnost. Heidegger zatrdi, da zmoremo zares avtentično eksistirati šele, če razumemo to možnost svoje nemožnosti, to skrajno mejo svojih bitnih zmožnosti. To je Tisnikar gotovo razumel in menim, da je prav zato samo-biten, samo-stojen in samo-določen kot človek in kot umetnik.

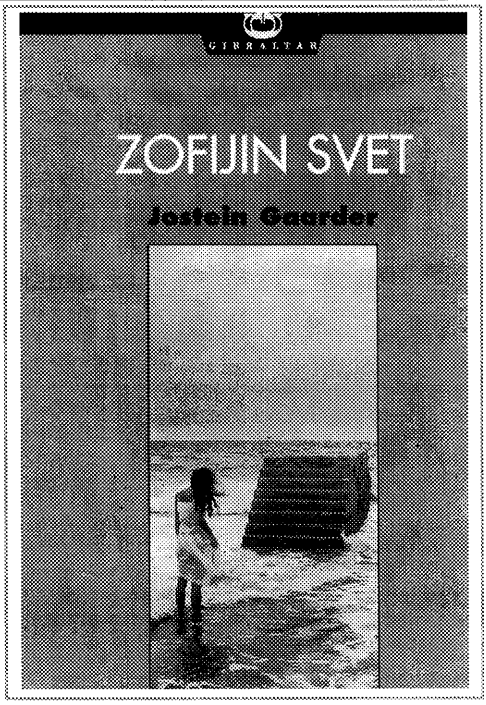
Ljudje smo potopljeni v povprečno vsakdanjost, v vsakdanje povprečni in ravnodušnostni način eksistiranja. Tisnikar pa ni bil in njegove slike nas mečejo iz te ravnodušne povprečnosti. Mečejo nas pred vprašanje, kdo sem, in zaradi tesnobe pred ničem pred lastno bit. Slikar uprizarja srečevanje z lastno bitjo. Z njo se lahko srečamo v samoti, vendar ta samota še ni osamljenost. Kajti v skrbi za lastno bit smo že prežeti tudi s skrbjo za drugega in šele skozi razumetje lastne biti lahko razumemo bit vsega drugega bivajočega v svetu. Sama sem še na poti do tega razumevanja drugega in pristni skrbi za drugega; ko gledam Tisnikarjeve slike, pa vem, da je on na tej točki ustvarjal - prizadet zaradi drugega ter razumevajoč lastno bit in posledično bit vsega znotrajsvetno bivajočega (tudi živali, ne le ljudi). Njegova tesnoba in skrb pa omogočata še nekaj drugega, namreč "radost biti zaradi biti same", kot reče Heidegger. Zaradi srečanja s smrtnostjo je umetnik imel življenje rad.

Recenzija

Jostein Gaarder

Zofijin svet

Gibraltar, Založba Obzorja Maribor, 1997



Knjiga je izšla leta 1991 v Oslu na Norveškem. V slovenskem prevodu iz leta 1997 obsega 537 strani in je razdeljena na 35 poglavij. Je delo norveškega profesorja filozofije in religije, ki je nekaj let predaval filozofijo, zdaj pa se preživlja kot pisatelj. Slovenski prevod je bil štirideseti po vrsti. Knjiga je bila prava uspešnica in je dobila ogromno literarnih nagrad; 1995. je bila s 16 milijoni prodanih izvodov najbolje prodajana knjiga leta.

V mnogih evropskih državah uporabljajo *Zofijin svet* kot učbenik, za nemške šole pa je avtor pripravil tudi delovni zvezek.

V knjigi nastopa 15-letna deklica Zofija (modrost), ki nekega dne v svojem poštnem predalu najde listek z vprašanjem "Kdo si?". V njej to čudno sporočilo sproži plaz vprašanj in enak učinek ima listek z vprašanjem "Od kod je svet?", ki ga prejme naslednji dan. Sledijo pisma neznanega avtorja, ki so prava filozofska poglavja oziroma lekcije. Skoznje je Zofija poučena o vprašanju, kaj je filozofija, o vlogi mitov, dobi tudi kronološki pregled filozofije od predsokratikov do srednjega veka. Vsa naslednja poglavja oziroma lekcije o filozofih in bistvenih značilnostih dobe, v kateri so živeli, so v obliki dialoga med Zofijo in njenim učiteljem, filozofom Albertom. Z dialoško metodo je predstavljena filozofija srednjega veka, renesanse, baroka in pomembnih novoveških mislecev (Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Berkeley), razsvetljenstvo in Kant ter romantika, ki jo tu zastopata Heglova in Kierkegaardova filozofija. Dialogi se nadaljujejo z Marxovimi, Darwinovimi in Freudovimi spoznanji ter končajo s "sedanjostjo" in Sartrovo filozofijo.

Konec filozofskih lekcij pa še ni tudi konec knjige. Naša junakinja Zofija ves čas prejema dopisnice, namenjene neki drugi deklici - Hildi. Pošilja jih Hildin oče iz Libanona, kjer je zaposlen v mirovnih četah OZN, ki ni naključno vpeljana, z njo hoče Gaarder opozoriti na univerzalen pomen humanizma in etiko dolžnosti.). V poglavju, kjer Alberto predstavlja Berkeleyjevo filozofijo, naletimo na dialog: "Rekel si, da je bil za Berkeleyja dih, v katerem vse obstaja, krščanski bog."

"Res sem tako rekel. Ampak za naju ..."

"No?"

"... za naju je ta volja ali duh, ki dosega vse v vsem, lahko tudi Hildin oče." (str. 289)

Izkaže se, da sta Zofija in Alberto le literarna junaka, ki ju je ustvaril Hildin oče, da bi Hildo popeljal v svet filozofije.

Zofija na koncu romana najde odgovor na prvo vprašanje: je junakinja romana, ki ga bere neka druga deklica. A njena identiteta je, verjetno zaradi vpogleda v bistvo filozofije, kljub temu več kot to, prikrade si svobodo in se odkrade iz knjige. Torej, filozofske lekcije, v katerih dejavno sodelujemo, nas konstituirajo kot razmišljajoče in svobodne individuume. To bi bil lahko namen knjige, zagotovo pa je tudi namen filozofije.

Zakaj je *Zofijin svet* takšna uspešnica? Sistem predstavitve filozofije je klasičen. Knjiga je napisana kot historična predstavitev najpomembnejših filozofov, njihovih idej in sistemov. To, kar jo loči od preostalih filozofskih kronologij, je njena metoda dialoga. Ker ta poteka med petnajstletno deklico in filozofom, je bilo treba zapletene filozofske ideje pojasniti tako, da jih razume tudi ona. Slednje je od avtorja zahtevalo veliko iznajdljivosti in njegove rešitve so zelo dobre.

Primer: Kantovi apriorni formi čutnosti, prostor in čas, lahko uvedemo in razložimo na več načinov. To lahko storimo s Kantovim citatom, kot stori Marija Fürst, (*Filozofija*, DZS Lj. 1996, str. 61) in pojasnimo, da sta prostor in čas "subjektivna pogoja naših zorov, ki ne prihajata od izkustva, temveč slednje šele omogočata" ali pa prek rdečih naočnikov, ki si jih natakne Zofija in s katerimi ji Alberto pojasni, da "stekla v naočnikih postavljajo jasno mejo, kako moraš dojemati stvarnost. Vse, kar vidiš, torej izvira zunaj tebe, **kako** pa to vidiš, je deloma odvisno tudi od stekel v naočnikih. Ne moreš namreč reči, da je svet rdeč, pa čeprav ga občutiš tako."

V tem preprostem in nazornem predstavljanju Zofija ves čas sodeluje. Postavlja vprašanja, na glas premišljuje, se čudi in je ogorčena. Bralec se tako seznani ne le z razumljivimi in preprostimi razlagami filozofov, ampak tudi z možnimi vprašanji, pomisleki in razmišljanjem o neki temi.

V tem pa se verjetno skriva velik uspeh, a tudi problematičnost knjige. Gaarder je razliko med filozofijo in razmišljanjem new agea opredelil v intervjuju ("Ogledalo in angel", Sobotna priloga *Dela*, 30. 1. 1999) kot razliko med ljubeznijo in pornografijo: "Pornografija nam daje lahek in hiter dostop v erotični univerzum in new age filozofija pogosto ponuja hiter in lahek dostop do razmišljanja o bivanju in življenju."

Zofijin svet ponuja tak hitri in lahki dostop v svet filozofije. Vprašanja, ki bi si jih moral bralec postaviti, razmišljanja, ki bi jim moral slediti, opravi namesto njega Zofija. Bralcu je vse prineseno na krožniku in knjiga ne zahteva od njega nobenega intelektualnega napora, ki je ob branju filozofskih besedil ali prej omenjenega pristopa Marije Fürst nujen. (Podobna je hollywoodskim komedijam, v katerih se drugi smejijo namesto gledalca.)

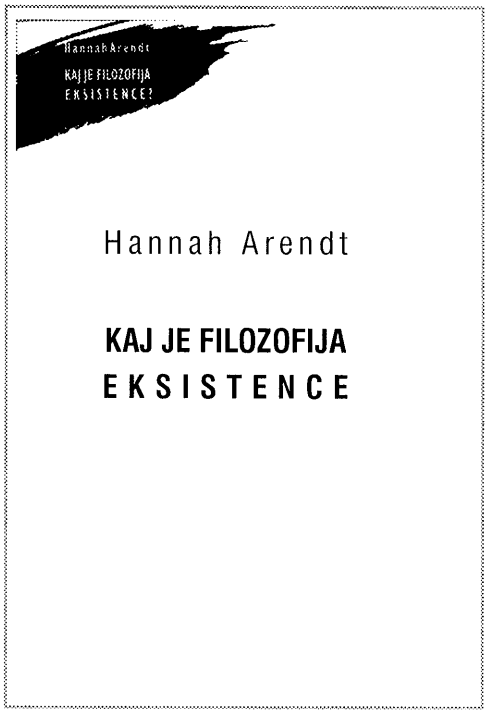
Čeprav knjigo v veliko državah uporabljajo kot učbenik filozofije, pri nas ni doživela tako dobrega sprejema. Verjetno jo le redki uporabljamo. Njena zasnova se ne ujema z našim učnim načrtom, ker je, kot smo omenili, kronološka, naše poučevanje pa problemsko. Knjiga včasih deluje prelahkotno, to pa lahko maturante tudi odbija.

Mislim, da bi lahko uporabljali *Zofijin svet* kot učbenik, če bi prenesli poučevanje filozofije tudi v tretje ali še nižje letnike (na primer v sklop obveznih izbirnih predmetov). Dijaki bi tako dobili historični pregled nad filozofijo, ki bi jih zaradi prej omenjene jasnosti in preprostosti pritegnil, tako pa bi bilo v četrtem letniku laže predstaviti problemski pogled na filozofijo.

Vida Otič
Hannah Arendt

Kaj je filozofija eksistence?

Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1998



Delo je prvič izšlo 1946. leta v angleškem prevodu, dve leti pozneje pa tudi v nemškem originalu. Razdeljeno je na šest poglavij: Kaj je filozofija eksistence?, Fenomenološki poskus rekonstrukcije, Kantovo zrušenje starega sveta in Schellingov klic po novem, Rojstvo sebstva: Kierkegaard, Sebstvo kot bit in nič: Heidegger, Indikacije človeške eksistence: Jaspers.

Arendtova v uvodnem poglavju časovno določi filozofijo eksistence. Po njenem mnenju se je začela s poznim Schellingom in Kierkegaardom, nadaljevala z Nietzschejem in Bergsonom, v njenem času pa so to filozofijo zastopali Scheler, Heidegger in Jaspers. Eksistenca po njenem prepričanju *"označuje najpoprej le bit človeka, neodvisno od vseh psihološko preučljivih kvalitet in obdarjenosti individua"* (str. 9). Sicer pa je za avtorico ta izraz neprimeren in bi bil ustreznejši pojem "bit".

Na koncu uvoda se osredotoči na problem, s katerim se ukvarjajo "tako imenovane šole nove filozofije", namreč na vzpostavitev enotnosti mišljenja in biti. Tudi Arendtova se bo ukvarjala predvsem s problemom izgube celote v filozofiji, ki se začne po Heglu, s stanjem, ko je človek pahnjen v razcep med mišljenjem in bitjo. Z njim so se ukvarjali vsi veliki filozofi, čeprav to iz njihovih filozofij ni (vedno) razvidno ali vsaj ni razvidno tako jasno, kot poudari Arendtova. Ker je bila učenka kar treh velikih filozofov: Edmunda Husserla, Martina Heideggra in Karla Jaspersa, je odlično poznala sodobno filozofijo, njeno problematiko, hkrati pa je obdržala kritičen odnos do vseh obravnavanih filozofij.

Arendtova se najprej loti Husserlove fenomenologije; filozofu očita, da je njegova vzpostavitev enotnosti med bitjo in mišljenem le navidezna. Dobra stran fenomenologije pa je, po njenem, da je osredotočenje na "stvari same" posredno postavilo v ospredje človeka - spet je postal glavna tema filozofije.

Avtorica izkaže nedvomne simpatije Kantu, ki je zanjo hkrati skrivni začetnik novejše filozofije, hkrati pa še vedno njen kralj. Kant je namreč s svojim razkritjem antinomične strukture uma in z analizo sintetičnih stavkov zrušil antično enotnost mislečega in bivajočega. S svojim spodbitjem ontološkega dokaza za obstoj boga je tega dokončno izgnal s sveta. Filozofom je v takem svetu (brez boga) ostalo le dvoje: da človeka interpretirajo v njegovi "zapuščenosti" ali v njegovi "samostojnosti". In ravno v tej interpretaciji vidi preizkusni kamen sodobnih filozofij.

Schellingov prispevek je, da naravnost pove,

kar je impliciral že Kant: "Obče sploh ne obstaja, ampak le posamično, in obče bitje obstaja le, če je to absolutno posamično bitje." (Str. 23)

Filozof, ki je z vztrajanjem v obupu nad filozofijo s tem veliko prispeval k njenem razvoju, je Kierkegaard. Od njega so drugi prevzeli naslednje kategorije: smrt, naključje, krivda. Tem kategorijam Jaspers doda še eno, a jo različno imenuje: enkrat "boj", drugič "ljubezen".

Heidegger poskuša omenjene kategorije uporabiti za oblikovanje sistematične filozofije v tradicionalnem smislu. Namreč, Heidegger, kot je sam zatrjeval, je spet želel vzpostaviti ontologijo. Vendar pa, dokazuje Arendtova, tega ni nikoli storil, kajti drugi del *Biti in časa* ni nikoli izšel. Namesto njega je bilo objavljeno besedilo "Kaj je metafizika", v katerem je razvidno, da je bit v heideggrovskem smislu nič.

Na koncu se Arendtova posveti Jaspersu, ki poskuša razviti novo obliko filozofiranja ter se pri tem sklicuje na Kierkegaarda in Nietzscheja. Takšno filozofiranje bi po Jaspersovem mnenju temeljilo na "nenehnem pretresanju, apeliranju na lastno življenjsko silo in življenjsko silo drugega" (str. 55).

Za Jaspersa je komunikacija osnovna oblika filozofskega sporočanja. Komunikacija, kakršno je filozofiranje, ki ima za cilj "osvetlitev eksistence". Ta metoda je podobna sokratski majevtiki, razlika je le, da se tisto, kar je pri Sokratu majevtika, pri Jaspersu imenuje apel. Jaspersov prispevek je naslednji: iz sokratske metode odstrani pedagoški element in prednostno vlogo spraševalca. Potemtakem gre za komunikacijo enakih filozofov, ki apelirajo drug na drugega.

Po Jaspersovem pojmovanju je "naloga filozofije osvoboditi človeka iz navideznega sveta zgolj mislivega in ga (pustiti), da najde pot domov v resničnost" (str. 60).

Knjiga se mi je zdela osebno zelo zanimiva, saj avtorica jasno imenuje filozofski problem (razcep med mišljenjem in bitjo, izguba totalitete), ki je tudi meni samemu filozofski in eksistencialen in ga poskušam reševati. Med (večkratnim) branjem pričujočega dela se mi je problem kristaliziral, saj ga prej nisem znal ubesediti tako, kot to briljantno stori Arendtova.

Druga njena velika odlika je, da naredi pregled omenjene problematike skozi zgodovino in obravnava vse (v naslovih poglavij) omenjene filozofe, ne pozabi pa vključiti (omeniti) preostalih (najpomembnejših), kakršni so Sokrat, Platon, Aristotel, Descartes, Hegel, Marx, Camus, Sartre. Res, da slednje le omenja, ampak to naredi tako, da (večkrat) zasijejo v drugačni luči, vsaj zame, do zdaj malo ali celo nič videni.

Posamezna poglavja so lahko v pomoč pri razlagi in razumevanju filozofov, o katerih govorijo (Kant, Schelling, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers). Zaradi svoje zgoščenosti je verjetno knjižica primernejša za dijake, ki so izbrali filozofijo za maturo, kot pa za vse druge.

Delo je izredno lepo oblikovano, in če parafraziram stari rek, lahko dodam, da se velike misli skrivajo v ličnih knjižicah.

Edin Saračević

Poročila

Seminar Priprava na maturo

Ljubljana, 15. in 16. januarja 1999

Vsebinsko je bil seminar pester in kvaliteten. V soboto sta predavala: dr. Maria Fürst o modernem slikarstvu kot dogodku, ki spodbuja k poglobljenemu razmišljanju, in dr. Jürgen Trinks o pravu in nasilju ter o fenomenologiji pri pouku. Napovedani program je bil malo spremenjen, tako da je odpadla tema o filozofiji religije, kar so nekateri udeleženci seminarja obžalovali. V soboto dopoldne je dr. Bojan Borstner predstavil del svojih razmišljanj iz Uvoda (Predgovora), ki ga je napisal k novi izdaji Kantove *Prolegomene*. Popoldanski termin, ki je bil po prvotnem programu namenjen analizi rezultatov zadnje mature in izmenjavi izkušenj, je v bistvu izpolnil mag. Branko Klun z zanimivo primerjavo "anglosaškega" in "kontinentalnega" stila filozofiranja. Ob vseh temah se je razvila kar živahna razprava, po izvajanjih Fürstove, Trinksa in Kluna usmerjena predvsem v vprašanja povezana s pedagoško prakso - kaj in kako početi v razredu. Prispevki predavateljev so in bodo objavljeni v FNM, zato vsebine predavanj ne predstavljam. To poročilo bo bolj ocena zadnjega dela seminarja, ki smo ga namenili razpravi o maturi.

Škoda, da je tema o maturi prišla na vrsto šele tik pred uradnim zaključkom seminarja, zato se je razprava zavlekla v "sobotni večer", žal samo z redkimi vztrajneži. Tudi nismo obravnavali analize rezultatov minule mature, temveč spodbijali in na drugi strani branili smisel filozofije na maturi. Polemiko je sprožil profesor Boris Šinigoj s poljanske gimnazije, ko je izrazil zaskrbljenost glede vsega, kar je povezano s filozofijo na maturi: skrbijo ga izhodišča učnega načrta, zajete vsebine v katalogu, slabi naslovi za maturitetne eseje na maturi, objektivnost ocenjevanja in še kaj. Njegovi pomisleki so po svoje pokazali, da o pogojih in kriterijih, ki so povezani z izvajanjem filozofije na maturi, ni dovolj poučen, po drugi strani pa osebno dojema filozofijo kot tako ekskluzivno človekovo dejavnost, da jo filozofija kot šolski predmet deplasira, torej je kot tak nesmiseln.

Izkušnje učiteljev, ki za maturo pripravljamo že peto generacijo, kažejo nekaj povsem drugega. Po našem prepričanju so vsebine v katalogu zastavljene tako široko, da učitelju dopuščajo individualno izbiro pri poudarkih in predvsem pri načinu dela. Res pa se zavedamo, da morajo dijaki med pripravo na maturo priti do nekega znanja, razumevanja in ustreznega besednjaka, da lahko potem v maturitetnem eseju poglobljeno razmišljajo o določenem vprašanju. Kar zadeva objektivnost ocenjevanja, je filozofija verjetno v istem položaju, kot so pri eksterni maturi vsi drugi predmeti. To je potrdila tudi kolegica mag. Marina Tavčar - Krajnc, ki pripravlja dijake za maturo iz sociologije, pri kateri se del znanj preverja s strukturiranimi vprašanji; kot zunanja ocenjevalka ugotavlja, da tudi tam prihaja do določenih razlik pri vrednotenju odgovorov. Če so prevelike, seveda sledi tretje ocenjevanje, to pa počnemo tudi pri filozofiji, če je potrebno.

Škoda (še enkrat), da ni bilo pri tem pogovoru prisotnih več učiteljev, predvsem tistih, ki na maturo ne pripravljajo. Morda se tudi sami iz raznoraznih predsodkov in nezaupanja v

sedanji način mature ne odločajo za to delo.

V pogovoru smo prišli tudi do vprašanja, kako je mogoče, da na nekaterih šolah sploh ne ponudijo filozofije kot možnega izbirnega maturitetnega predmeta. Ponekod ga sicer ponudijo, potem pa umaknejo, če se ne prijavi večje število dijakov. Morda bi kazalo organizirati eno srečanje učiteljev filozofije samo na temo matura in nekako zagotoviti udeležbo tudi tistih (ali predvsem tistih), ki ne pripravljajo dijakov na maturo. Ni namreč jasno, ali sami niso zavzeti za to delo ali pa ne naletijo na razumevanje pri vodstvu šole. Če se postavimo na stališče dijakov, gotovo ni pošteno, da nimajo vsi enake možnosti izbire predmetov za maturo. Kar ne moremo verjeti, da recimo v vseh celjskih gimnazijah ni dijaka, ki ga filozofija ne bi toliko zanimala, da bi si jo želel izbrati za maturitetni predmet. Če ga res ni, tudi nekaj ni prav. Gotovo je nekaj takih učiteljev filozofije, ki te odgovornosti preprosto nočejo sprejeti. Kako se na šoli tolerira zavračanje nekega dela, je ena stvar. Druga pa je, da je učitelj, ki ne pripravlja dijakov na maturo, prav tako oropan nekaterih izzivov in zadovoljstva, ki spremlja vsako poglobljeno in nerutinsko delo. Kot dijaki je tudi sam vedno znova na preizkušnji, kaj zmore, želi, zna. Nobenemu uspeh ni zagotovljen a priori, zanj je treba delati. Toda uspeh ni samo ocena na maturi. Doživlja ga lahko že sproti skozi vse leto, ko spremlja napredek svojih dijakov, njihovo pripravo seminarske naloge, ki ni nujno zgolj breme, prebira vedno boljše eseje, dobiva vedno zahtevnejša vprašanja itd. Ne vem, kako bi nam to uspelo, toda učitelje filozofije bi morali malo bolj ogreti za njihovo delo. Če tega ne bo pri učiteljih, kako bo pri dijakih? V osnovne šole bomo počasi uvedli filozofijo kot obvezni izbirni predmet, menda si je ne bomo s svojo mlačnostjo na gimnazijah pustili vzeti! Zato bi se bilo pametno vprašati, kakšen smisel ima, da filozofijo poučujejo učitelji, ki menijo, da je kot šolski predmet in kot predmet na maturi ter seveda vsakršno poučevanje filozofije nesmisel.

Ker sem bila na seminarju ves čas, naj pripomnim: prostor, kjer je potekal (soba 5110 na Parmovi 33), je neprimeren, ker je premajhen. Tudi ko je v njem le malo ljudi, zmanjkuje zraka. Glede na osip udeležencev seminarja v soboto dopoldne in še bolj popoldne bi bilo dobro razmisliti, ali ne bi delo za naprej načrtovali tako, da bi petek kar najbolj zapolnili in v soboto končali seminar po dopoldanskem delu. Učitelji prihajamo z vseh koncev in bolj oddaljenim je vikend še krajši.

Antonija Verovnik

Drugo srečanje študijske skupine

Maribor, 25. marec 1999

Bolj kot študijska skupina bi se tokrat lahko imenovali krožek, saj nas je prišlo le šest, obravnavali pa smo problematiko v zvezi s filozofijo na maturi. Trije od prisotnih že dlje ali vsaj eno leto pripravljamo dijake na maturo, drugi trije pa bodo začeli priprave v naslednjem šolskem letu. Srečanje je bilo zanimivo in koristno, saj so se vprašanja kar vrstila; pokazalo se je, da bo v zvezi z maturo treba še kaj narediti.

Pogovor smo pričeli s problemom oblikovanja skupin za filozofijo kot izbirni predmet. Škoda, da na srečanju ni bilo več učiteljev, ki si doslej niso znali ali hoteli ustvariti skupine, saj bi prek izkušenj drugih dobili zamisel, kako se lotiti te naloge. Nekaj napotkov je objavljenih kot del tega poročila. Po našem mnenju je verjetno treba iskati glavni razlog, da število maturantov pri filozofiji ne narašča, pri učiteljih. Res je, da na nekaterih šolah dijakom ponudijo izbiro predmetov že v 2. letniku, ko se jim o filozofiji še sanja ne, ali pa te na seznamu izbirnih predmetov sploh ni. Če bi učitelju filozofije zares šlo za njegov predmet, bi protestiral oziroma zahteval, da se dijaki lahko dokončno odločajo šele v tretjem razredu. Še posebno je to smiselno tam, kjer imajo filozofijo - vsaj nekaj ur - že v tretjem razredu. Če predmet uvedemo šele v četrtem, pa moramo učitelji najti priložnost in način, da dijake vsaj približno seznanimo z vsebino, obveznostmi in načinom dela pri filozofiji za maturitetni izbirni predmet. Na šolah, na katerih so vsako leto skupine in dijaki dosegajo razmeroma dobre maturitetne rezultate, je to lažje. Učitelji smo ugotovili, da je zanje pomemben vir informacij izkušnja maturantov prejšnjih let.

Če je obstoj skupine odvisen predvsem od učiteljev, se moramo seveda vprašati, zakaj pri njih ni zadostnega zanimanja in zagnanosti, da bi si skupino "priborili", še več, morda se je celo otepajo. Naš pogovor je pokazal, da je pripravljanje na maturo za učitelja gotovo veliko breme in odgovornost. Mnoge je tega preprosto strah. Nekateri so menili, da moramo razloge za to iskati v *Katalogu za filozofijo*, ker je preskop in učitelju ne daje zadostnih informacij o tem, kaj naj dela, koliko naj naredi, kako bodo rezultati dela njegovih dijakov vrednoteni itd. Ko smo se lotili skupnega pregleda kataloga, smo zares ugotavljali, da je preveč splošen, da učitelj ne more vedeti, na kaj naj se nasloni (ponovno problem učbenika ali gradiva za dijake), do kakšne globine in širine naj obdela neko temo. Tistim, ki že od začetka pripravljamo dijake za maturo, se to ne zdi več problematično, nekako smo dobili občutek, kaj naj delamo, da jo bodo uspešno opravili. Oni pa, ki so se lotili priprav prvič, imajo seveda silne težave pri izbiri tem, besedil, avtorjev, pri določanju kvantitete in kvalitete zgolj nakazanih vsebin. Prepričana sem, da bi bilo drugače, če bi imeli učbenik in bi se vsebina mature nanašala predvsem nanj. Toda ker ga nimamo in ga še nekaj časa ne bo, bomo verjetno ob tem katalogu morali izdelati nekakšna natančnejša navodila v pomoč učiteljem. Oblikovan je bil predlog, da bi se čim prej (kako to izvesti, še ne vemo) dogovorili, kaj je tisto v filozofiji, kar mora maturant obvladati, in po katerih merilih bomo njegovo znanje ocenjevali. Čeprav smo bili pred časom navdušeni nad tem, da nam katalog in novi učni načrt puščata veliko svobode pri izbiri in načinu posredovanja vsebin, se je pri maturi izkazalo, da prav ta nedoločenost učitelje plaši, namreč vprašanje, ali delam s svojimi dijaki "tisto pravo", kako bo to ocenjeno itd.

Očitno problemi so. Sama sem že predlagala organiziranje seminarja, posvečenega samo maturi, na katerem bi učitelji z izkušnjami predstavili svoje delo tistim, ki se doslej niso

upali odločiti za maturitetne priprave. Namenjen bi bil torej predvsem slednjim, ki pa prav zato, ker nimajo skupine za maturo, ne čutijo potrebe, da bi hodili na seminarje.

Pogovor o tem, kaj in kako delamo z našimi skupinami, po izmenjavi izkušenj in nasvetov, po medsebojnem vzpodbujanju, smo končali z ugotovitvijo: če nam učiteljem zares gre za filozofijo, nam mora iti tudi za filozofijo kot maturitetni predmet. Pomen slednjega moramo navezovati tudi na druge predmete. To, kar počnemo pri filozofiji, ima transfer na druge predmete. Če se za svoj predmet ne bomo zavzeli učitelji, kdo se bo. Da bomo bolj pripravljeni in odločeni za pripravljanje na maturo, pa moramo natančneje določiti, kaj in koliko naj z dijaki naredimo, ter tudi opredeliti merila, ki bodo nekakšen kažipot našemu delu. Učiteljem, ki pri organiziranju skupine ali pri izvajanju priprav naletijo na določena vprašanja ali probleme, svetujem, naj se obrnejo na vodjo študijske skupine. Precej zagat pri svojem delu pa bodo lahko razrešili tudi sami, če bodo skrbno pregledali številke revije *Filozofija na maturi*, saj so v bistvu vsebinsko vse podrejene naslovu, ki ga nosijo.

Antonija Verovnik

Poročilo o seminarju Sodobni tokovi v estetiki

Tradicionalni seminar na FF (*Odprta vprašanja sodobne filozofije VI*, 11. in 12. decembra 1998) je potekal takole: v petek predavanja: *dr. Franci Zore: Estetsko mišljenje v antiki in srednjem veku, dr. Dean Komel: Fenomenološka estetika: umetnost kot možnost filozofije, dr. Lev Kreft: "Etika in estetika sta eno"* in s tem povezan *seminar mag. Valentine Hribar Sorčan, na koncu pa še mag. Marjan Šimenc: Didaktika filozofskega pouka.* Drugi dan sta predavala *dr. Aleš Erjavec: Estetika in filozofija kulture v postmoderni* in *dr. Nadežda Čačinovič: Zaznava in prepoznavanje.*

Ker za predstavitev vseh predavanj ni dovolj prostora, se bom osredotočil na predavanji dr. Zoreta in dr. Krefta, ki sta se mi zdeli najbolj zanimivi. Zore je začel z ugotovitvijo, da estetike kot take v antiki ni, le za nazaj lahko govorimo o njej. Grki so ločevali med "aisthetika" (aisthetike, aisthesis), to je tisto, kar lahko zaznavamo, in pa " ta noeta" - stvari, ki jih mislimo. Estetika se nanaša na stvari, ki jih lahko zaznavamo. Lepo "to kalón" pa je lahko lepo bodisi zato, ker se da misliti kot tako (ideja "lepega"), ali pa je zaznavno lepo. Umetnost je pri Grkih pomenila preprosto ustvarjanje v zaznavnem svetu (poesis). Po Platonovi teoriji umetnosti naj bi pesniki posnemali (mimesis) podobe iz sveta, za katere pa vemo, da so (po Platonu) le posnetki idej. Konsekvenca platonizma je globok rez, ki nastane med svetom idej in svetom stvari, čeprav je, po drugi strani, vse skupaj v istem svetu. Na koncu je predavatelj spregovoril tudi o ikonoklastičnem sporu v Bizancu (8.-9. stol.). Ikona (eikon) je podoba, nekaj estetskega, hkrati pa zavzema posebno mesto, kajti njen namen ni, da bi prikazala, kar je naslikano; njena funkcija ni v predstavljanju, temveč je okno med zemljskim in nebeškim

svetom. "Skozi" ikono gledamo nebesa, hkrati pa nebesa gledajo k nam. Nasprotniki ikon (ikonoklasti) so zavračali njihovo čaščenje, ker naj bi ikone združevale nezdružljivo. Saj je ikona le kos lesa, nekaj zaznavnega. Zagovornik ikon Janez Damaščan pa je trdil, da je ikona mesto, kjer se dva svetova povezujeta, zato sama po sebi ne sodi niti v en niti v drugi svet, oziroma sodi v oba.

Osrednji del prvega dne in seminarja nasploh je bilo predavanje dr. Krefta. Začel je z držo umetnika v modernizmu, kjer velja popolna samostojnost tako umetnika kot umetniškega dela. Umetnost si v tem obdobju ne dopušča poveljevanja etičnih smotrov (kot si je to zamišljal Platon, ali različni totalitarizmi) in zanika povezanost etike in estetike. Etično je izgnano iz estetike. V **Traktatu** pa Wittgenstein zapiše, da je etika transcendentalna in da je smisel knjige etičen. Leta 1929 je imel Wittgenstein predavanje o etiki, v katerem pravi, da sta umetnost in kultura eno (kultura je tu mišljena kot način življenja v najširšem smislu). Etiko definira takole: "Etiko bom uporabljal v pomenu, ki vključuje tisto, za kar menim, da je najbolj bistven del tistega, kar imenujem estetika. Etika je preiskovanje tistega kar je modro ali tistega, kar naredi življenje vredno življenja." Nadalje govori o vrednostih, ki jim čas in minljivost ne sežeta do obisti. Umetniško delo je po Wittgensteinu predmet uzrt (motren) *sub specie aeternitatis* (z vidika večnosti). Zanj je tudi dobro življenje svet uzrt z vidika večnosti. Izraz sub specie aeternitatis je Wittgenstein dobil pri Schopenhauerju, le-ta pa pri Spinozi. Dr. Kreft je zaključil z ugotovitvijo, da sta etika in estetika eno, kot odnos jaza (pri Spinozi) do sveta, kjer gre za "zaljubljen pogled", ta pogled pa lahko enačimo s pogledom sub specie aeternitatis. Oba pogleda izražata ljubezen do nečesa, kar že je. Takšna ljubezen je zmožna v nekem posamičnem videti vse, kar je.

Ob "zaključni slovesnosti" (bili smo že kar precej pobiti, saj je že lep del sobote minil) smo se strinjali (tako udeleženci kot dr. Kreft), da so takšni seminarji primerna oblika (žal edine) povezave med srednješolskimi učitelji in Univerzo. Seminar se mi je zdel koristen, saj sem dobil kar nekaj informacij, uporabnih za pouk. Po drugi strani pa je še vedno prenaporen (čeprav smo dosegli, da se je zmanjšalo število predavateljev), saj traja v petek od 9. - 20. ure, z odmorom za kosilo. Moj predlog je, da bi imeli v petek dve predavanji in ob vsakem seminar (delavnico). Sicer bi takšen način dela zahteval od nas več sodelovanja, kar pa se mi ne zdi nič slabega, saj navsezadnje pridemo na seminarje zato, da se nekaj naučimo. Soboto bi lahko opustili in bi čez pol leta pripravili drug seminar. Mislim, da nas je bilo v soboto manj kot deset, ob že itak skromni udeležbi. Če nas ne bi organizator "vrgel na finto", da bo po zaključku izdaja potrdil o udeležbi, bi nas verjetno še več predčasno odšlo domov.

Edin Saračević

Obvestila

1. V reviji *Literatura 1999/90* je izšel obsežen tematski sklop o italijanskem filozofu Gianniju Vattimu, obvezno branje za ljubitelje Heideggra in hermenevtike. Pretežni del člankov v februarskem *Tretjem dnevu* (2/1999) je posvečen sodobnemu krščanskemu mislecu Paulu Ricouerju. V *Problemih 7–8/1998* najdemo tri prevode Hegla Božidarja Debenjaka: Kdo misli abstraktno?, Predgovor k *Osnovam filozofije prava* in Reformacijo iz *Predavanj iz zgodovine filozofije*. Prva dva sta primerno čtivo v maturitetnem kurzu, isto velja za predavanje Rogerja S. Woolhousa o Spinozevi substanci. Za razlago racionalizma je zanimiv tudi zapis Woolhousovega predavanja z naslovom "Descartes in Spinoza: dualist in monist", objavljen v Filozofskem vestniku 1998/3. Izšla je tudi druga številka *Iluzij*, časopisa študentov filozofije, ki v svojem programu zapišejo: "Iluzija je protest proti lažni elitnosti, nekompetentnosti, konservativnosti sedanjih filozofskih glasil ter njihovih predstavnikov."

2. Nove knjige: DZS je za potrebe mature ponatisnila Kantovo *Prolegomeno* z novim predgovorom dr. Bojana Borstnerja (1990 SIT). Društvo Apokalipsa je v zbirki Aut izdalo prevod dela Sorena Kierkegaarda *Dnevnik zapeljivca* (2570 SIT). Slovenska matica je že drugič ponatisnila *Tako je dejal Zaratustra* F. Nietzscheja. Družina je izdala *Izbrane filozofske spise* Tomaža Akvinskega (prevajali so Pavel Češarek, Ksenija Geister, Matej Hriberšek in Gregor Pobežina), hkrati pa dve uvajalni deli: *Sv. Tomaž Akvinski* Gilbertha K. Chesterstona in *Akvinski* Fredericka Coplestona. Pred izidom je prevod Heglovega dela *Um v zgodovini*, kar bo ob *Krivoverskih esejih o filozofiji zgodovine* Jana Patočka (CZ, Ljubljana 1997) že drugi prevod iz filozofije zgodovine v zadnjih dveh letih. Pri Znanstvenem in publicitičnem središču je izšla drobna knjižica Johna Thorleyja *Atenska demokracija*. Na 112 straneh so razložene osnove grške demokracije. Izšla je tudi nova knjiga Deana Komelja, strokovnjaka za Heideggra in fenomenologijo, z naslovom *Diagrami bivanja*. Študentska založba ŠOU je v zbirki Beletrina izdala prevod dela *Težnost in milost* Simone Weil (1909–1943). Francosko pisateljico in filozofinjo židovskega rodu na koncu knjige predstavi Andrej Capuder, dodana pa je tudi natančna biografija. Tistim, ki je ne poznajo, bo zanimivo že to branje, v katerem Capuder poudari avtoričino strast do filozofije, ki ji je bila "življenjski po-klic". To strast zaznamo ob branju knjige, ki je nastala kot izbor obsežnih zapiskov (zvezkov), v katerih je Weilova nizala svoje zamisli, zapisovala citate ter znanstvena in filozofska razmišljanja. Fragmenti so tematsko združeni pod naslovi: Težnost in milost, Sprejeti praznino, Ljubezen, Nasilje, Križ, Družbena harmonija itd. Drugo delo iste založbe je *Padec v čas, O nevšečnosti biti rojen* Emila Ciorana (1911), Transilvanca, ki od leta 1937 dela v glavnem v Parizu. Knjigo je smiselno začeti brati zadaj, ker nas intervju z avtorjem lepo vpelje v njegovo razmišljanje o človeku, ustvarjanju, dvomu, hrepenenju itd. Dodani so biografski in bibliografski podatki ter Cioran pri nas. V knjigi sta dve deli, drugo je pisano v aforistični obliki. Primer: "Ne biti rojen je neizpodbitno najboljše pravilo, kar jih je. Žal ni dosegljivo nikomur." (str. 292) Knjigi imata enako drobnoprodajno ceno: 3.920 SIT, za dijake in študente 2.352 SIT. V splošnem pomanjkanju

zamisli za teme seminarskih maturitetnih nalog sta nam oba avtorja dobrodošla.

3. Dogodki: Letos je spet potekal že tradicionalni pomladni maraton *24 ur humanistične teorije*, ki ga pripravlja in vodi dr. Dušan Rutar. Začel se je 27. marca ob osmih zjutraj in končal 28. marca ob istem času v Gala dvorani na Metelkovi. Filozofske olimpijade, ki je bila letos maja v Budimpešti, se je udeležil Samo Bardutzky s celjske Gimnazije Center.

Pri tej številki so sodelovali

Peter Algoet, belgijski strokovnjak za filozofsko svetovanje

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

Alenka Hladnik, profesorica filozofije na Gimnaziji Rudolf Maister Kamnik

Maša Kovač, študentka filozofije na FF v Ljubljani

Dragica Kranjc, profesorica filozofije na 1. gimnaziji Maribor

Vida Otič, profesorica filozofije na Gimnaziji Ptuj

mag. Robert Petkovšek, asistent na Teološki fakulteti

Barbara Rotovnik, študentka filozofije na IAP v Liechtensteinu

mag. Matevž Rudl, profesor filozofije na 2. gimnaziji Maribor

Edin Saračević, profesor filozofije na Gimnaziji Vič

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

Boris Šinigoj, profesor filozofije na Gimnaziji Poljane

Mojca Štendler, študentka filozofije na FF

Povzetki / Abstracts

Robert Petkovšek

Komentar k Državi

Prispevek je namenjen bralcu, ki si želi poglobljenega srečanja s Platonovim dialogom *Država*. Gre za eno najvplivnejših del v vsej zgodovini filozofije, še posebno pa je aktualno danes, saj obravnava vprašanja, ki so znova v ospredju filozofske misli. Gre za problematiko pravičnosti, dobrega, utilitarizma, pragmatizma in individualizma. Avtor prispevka želi prikazati, kako je Platon v *Državi* iskal izhod iz sofističnega relativizma. Platonovo prizadevanje je vodilo k oblikovanju novega spoznavoslovja in ontologije, pa tudi k novi utemeljitvi etike in politike. Toda vse te filozofske discipline slonijo na istem temeljnem pojmu, ki je pojem dobrega in ki mu je v *Državi* posvečeno osrednje mesto.

Robert Petkovšek

Some Observations Regarding Plato's Republic

Plato's Republic is considered one of the most important works in all the history of philosophy and is also important today, because it's dealing with the same questions that are actual in the modern philosophical thought. These are problematic aspects of justice, good, utilitarism, pragmatism and individualism. The author of the article wishes to point out Plato's search for a way out of sophistic relativism. The philosopher's great efforts led to the forming of new epistemology and ontology as well as to new establishment of ethics and politics. All these philosophical disciplines are based on the same ground-concept-idea, the concept of Good, which also claims the central position in Plato's Republic.

Matevž Rudl

Platon za začetnike

V prispevku so predstavljeni temeljni elementi Platonovega racionalizma in metafizičnega dualizma, torej teorija o spoznanju kot spominjanju (anamnezi) na resnično bivajoče in delitev sveta na dve vrsti bitnosti, na materialni svet kot svet sprememb ter na večni, nespremenljivi in transcendentni svet form. Opisani in utemeljeni so razlogi za Platonovo zavračanje trditve, da obstaja vednost o materialnih predmetih. Poglavitni razlog je nemožnost, da bi našli vse vzroke za obstoj posamičnih materialnih predmetov. Nato je analitično predstavljeno Platonovo pojmovanje vednosti in odnos med vednostjo in inteligibilnimi bitnostmi.

Matevž Rudl

Plato for Beginners

The paper deals with the basic elements of Plato's rationalism and metaphysical dualism. Therefore it copes with the theses that knowledge is memory (anamnesis) of the real being and that the world is divided into two kinds of being, i.e. into changing material world and eternal, changeless and transcendent world of forms. Reasons are given and justified for Plato's rejection of the claim that there exists knowledge of material things. The main reason for this rejection is to be found in our inability to discover all the causes for the existence of particular material things. Finally, Plato's conception of knowledge and the relation between the knowledge and intelligible entities is analysed.

Branko Klun

Poskus primerjave anglosaškega in kontinentalnega filozofskega sloga

Članek primerja anglosaški in germanski pristop k filozofiji. Anglosaški filozofski slog je predstavljen kot horizontalen, usmerjen k dejstvom in vezan na analitično-hipotetično metodo. Germanski pa je vertikalen, usmerjen h konstrukciji teorij in vezan na deduktivne postopke. Članek navaja konkretne primere iz obeh tradicij in izpelje sklep za poučevanje filozofije.

Branko Klun

A Comparative Study of Anglo–Saxon and German Philosophical Style

The article tries to contrast the Anglo-Saxon and the German approach to philosophy. The structure of the Anglo-Saxon philosophical style is described as horizontal (data oriented) with an analytic-hypothetical method, whereas the German style is characterised as vertical, focusing on construction of theories and deductive procedure. The article refers to concrete examples from the two philosophical traditions and draws conclusion for teaching philosophy

FNM 1–2/1999 (19. številka, 6. letnik)
Revijo izdaja Državni izpitni center Ljubljana
Izdajateljski svet: dr. Bojan Borstner, dr. Peter Caldwell, dr. Maria Fürst, dr. Sergij Gabršček (predsednik sveta), dr. Janko Kos, dr. Jürgen Trinks, dr. Andrej Ule, dr. Pavle Zgaga
Člani uredništva: Mišo Dačić, Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc, Antonija Verovnik, Dragica Kranjc
Glavna urednica: Metka Uršič
Odgovorna urednika: Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc
Jezikovni pregled: Helena Škrlep
Likovno oblikovanje: Eduard Čehovin
DTP: Božo Matičič
Naslov uredništva: Državni izpitni center, Podmilščakova 25, 1000 Ljubljana, telefon 061/132 21 03, telefaks 132-43-78
Tisk: Studio Print
Naklada: 500 izvodov
Po mnenju Ministrstva za šolstvo in šport št. 388/95 z dne 30. 1. 1995 se za revijo plačuje 5 % davek od prometa proizvodov.
Revija izhaja štirikrat na leto. Letna naročnina je 1500 SIT. Cena za posamezni izvod je 490 SIT, dvojna številka pa stane 860 SIT.

ISSN 1318 - 5584