
Vsebina

UVODNIK	3
NASILJE	
Jürgen Trinks: Kako se pri pouku filozofije lotiti teme nasilje	5
Walter Benjamin: H kritiki nasilja	13
René Girard: O stvarih, skritih od stvaritve sveta	26
FILOZOFIJA ZA OTROKE	
Ann Margaret Sharp: Noč pod zvezdami	29
Gareth B. Matthews: Strah	32
Gareth B. Matthews: Dialogi	35
PLATON	
Andrej Adam: Ali lahko spoznanje utemeljimo s čutnim izkustvom?	40
NARAVA	
Branko Klun: Prava in kriva pota človekovega odnosa do narave	47
REMINISCENCE OB STOLETNICI	
Antonija Verovnik: Zakaj prav Nietzsche (pri maturi)?	54
Martina Žaucer: O študiju H genealogiji morale	61
Nina Ozimic: Mi (maturantje) in Nietzsche	64
Tomaž Apohal: Leto z Nietzschejem	65
Petra Kregar: Krivda skozi Nietzscheja in Freuda	66
REFLEKSIJE OB POUKU	
Dean Komel: V odprtosti filozofije	72
Rudi Kotnik: Subjektivnost kot didaktično načelo	74
Jože Ručigaj: Moji prvi koraki na poti poučevanja filozofije	81
Edin Saračević: Približevanje filozofiji ali filozofija približevanja	82
REZERVIRANO ZA ŠTUDENTE IN DIJAKE	
Milan Franc: Carl Schmitt kot mejni teoretik političnega	87
RECENZIJE	
Edin Saračević: Antična in moderna demokracija (M. I. Finley)	91
Alenka Hladnik: Edicija Hypeiron	93
POROČILA	
Mišo Dačić: Evropska konferenca AIPPh	94
OBVESTILA	95

Uvodnik

Tema te številke je nasilje. Urednik teme dr. Jürgen Trinks izhaja iz dejstva, da je nasilje del vsakdana učencev, ne samo v obliki prikazovanja nasilja v medijih, temveč predvsem v obliki nekontroliranih in nepričakovanih izbruhov nasilja, katerim smo lahko izpostavljeni v vsakdanjem življenju. In če naj bo filozofija refleksija, mora tudi sama misliti ta fenomen in ga ne prepustiti zgolj sociološkim in psihološkim razlagam.

Prvi korak pri tem je poudarek, da nasilje ni preprosto stvar ekscesov, ki jih je treba preprečevati. Hrbtna stran družbenega reda je prav nasilje v obliki kaznovanja, ki ta red ohranja. Zato se je pri obravnavi teme nasilja treba izogniti dvema nevarnostma: 1) da bi nekritično gojili iluzijo o popolnem nenasilju, 2) da bi iz neodpravljalnosti nasilja sklepali, da ni nobene razlike med različnimi oblikami nasilja. Po Trinksu preprosto zavračanje nasilja učencem onemogoči, da bi ga resno doživeli kot problem, na drugi strani pa so vsa njihova doživetja v taki meri medijsko posredovana, da ne morejo več dozorevati ob tistem, kar jih osebno pretrese. Poleg tega številni posredovanje kulture zamenjujejo s posredovanjem iluzij o človeku in s tako enodimenzionalno podobo prikrivajo protislovnosti, ki nas dejansko vzbavajo.

Pri pouku gre v prvi vrsti za premislek tega, kako se surovo nasilje transformira v druge oblike. V reviji kot pomoč pri tem objavljamo dve besedili. Spis Walterja Benjamina je zanimiv zlasti zaradi razlikovanja med pravo vzpostavljajočim in pravo ohranjajočim nasiljem. Pravo vzpostavljajoče nasilje meri na to, da je samo pravo, ki naj bi preprečevalo nasilje, pravzaprav utemeljeno na njem. René Girard na drugi strani opozarja na družbeno

funkcijo nasilja. Najbolj prepričljiva je podoba grešnega kozla, se pravi žrtve, ki je potrebna, da skupnost pomiri spore, ki jo najedajo.

Dva nova prevoda iz Matthewsovega dela *Filozofija in otrok* prispevata v fond besedil, ki pomagajo širiti vednost o filozofiji za otroke pri nas. Besedilo Noč pod zvezdami Ann Margaret Sharp, ene od začetnic gibanja, govori o smrti, neprijetni temi, ob kateri odrasli najraje umolknejo, kadar jo otroci načnejo. Zgodbica o smrti dedka je zgled, kako se je teme mogoče lotiti pri pouku z najmlajšimi.

Novi sodelavec prof. Andrej Adam je prispeval besedilo, ki je pri obravnavi Platonovega spoznavnega nauka v pomoč učitelju in tudi dijaku, če temo proučuje za seminarsko nalogo.

Dr. Branko Klun raziskuje razvoj odnosa do narave: od grškega physis, latinskega natura, do novoveške težnje zagospodovati nad naravo. V sklepnem delu predstavi Heideggrovo analizo tehnike in Jonasovo etiko odgovornosti do narave.

Eno stoletje nasproti šestindvajsetim, kolikor jih šteje filozofija, ni veliko, da bi lahko ocenili vrednost in domet nekega filozofema. Za Nietzschejevega se zdi, da ga minevajoči čas ne potiska v pozabo, ampak oživlja, vsaj sodeč po množici novih knjig, ki so bile objavljene ob stoletnici njegove smrti, je tako. In če se ima filozofijo za preabstraktno in preveč oddaljeno od življenja, da bi se bilo vredno ukvarjati z njo, je ravno Nietzsche s svojimi provokativnimi tezami lahko dokaz, da filozofija še kako vznemirljivo zadeva naše življenje. Nekateri menijo, da je za mlade škodljiv, ker da napeljuje k nihilizmu. Ali mnenje drži, naj bralec presodi po razmišljanjih dijakov, ki so ga obravnavali pri

maturi. Dijaške prispevke dopolnjuje spominska refleksija njihove profesorice, ki priča, da vstopanje v Nietzschejevo filozofijo ni pustolovščina samo za dijake, ampak zelo živo dogajanje tudi za učitelja.

V Refleksijah o poučevanju smo tokrat zbrali štiri prispevke. Prvi avtor, dr. Dean Komel, razmišlja o vprašanju, kako je filozofija lahko brv, ki naj premosti prepad med učencem in učiteljem, ki zazeva med njima, ko se srečata pri predmetu filozofija. Brv postane lahko le tako, je njegov odgovor, da odpre vprašanje o nas samih, vprašanje Kdo sem, in se z njim naslovi na razsežje človekovega prebivanja. Učenje filozofije naj 'bi bilo tako merjenje samega sebe v razmerju do biti'. Dr. Rudi Kotnik se v svojem članku zavzema za poučevanje filozofije, ki bo v večji meri vključevalo pričakovanja in želje poučevanih, predvsem pa njihovo osebno izkušnjo. V članku analizira, v katerih momentih lahko osebna izkušnja učencev/šolencev pomembno obogati poučevanje filozofije. Prof. Jože Ručigaj opisuje in ocenjuje svoje izkušnje v času enoletnega pripravništva, ki ga po novem omogoča šolska zakonodaja. Prof. Edin Saračević pa z nizom konkretnih primerov pokaže, kako pomembno vlogo imajo lahko pri poučevanju filozofije zgodbe.

Naš mladi sodelavec Milan Franc, ki se je v času ustvarjanja te številke prelevil iz študenta v profesorja filozofije, za kar mu iskreno čestitamo, v članku obravnava kontroverznega nemškega avtorja Carla Schmitta in njegovo pojmovanje demokracije.

Prof. Edin Saračević ocenjuje knjigo *Antična in moderna demokracija Mosesa* I. Finleyja in jo priporoča za temo posameznik in skupnost, prof. Alenka Hladnik pa na kratko predstavlja ambiciozno zbirko *Hypeiron* urednika Andreja Medveda. V Poročilih prof. Mišo Dačić opisuje zadnjo konferenco združenja evropskih učiteljev filozofije, ki je bila v Bonnu oktobra 2000, čisto na koncu pa sledi še nekaj drobnih obvestil.

Uredništvo

Nasilje

Jürgen Trinks

Kako se pri pouku filozofije lotiti teme nasilje – didaktični premislek

1. Uvodne pripombe

Večina učnih načrtov v Nemčiji predvideva, da naj bi pri pouku filozofije obravnavali tudi teme Pravo, Družba in Politika. Zato obstaja tudi več obsežnih priročnikov o teh temah, ki vsebujejo pomembna besedila iz zgodovine filozofije.¹ Iz njih lahko učitelj filozofije izbere taka, ki ustrezajo njegovemu načinu poučevanja. Zadevno poglavje vsebuje tudi nova izdaja učbenika Marie Fürst in Jürgena Trinka: *Filozofija*, in sicer pod naslovom: Pravo in nasilje – filozofski aspekti politike.² Ustrezno problemski zasnovi tega učbenika kratki komentarji v njem povezujejo najpomembnejša političnofilozofska besedila tako, da lahko kot njihovo osnovno problemsko temo razpoznamo nasilje. Komentarji ob spisih različnih filozofov – od Aristotela do Benjamina – vedno znova izpostavljajo, da nasilje navkljub vsem sublimacijam kulture prava in družbene organizacije nikoli ni popolnoma odpravljeno, temveč vedno le premeščeno v posebno, družbeno priznano obliko. Za tem stoji teza, da pravo, zakon, družbena organizacija, pravičnost, mir, da, celo um nikoli ne morejo

popolnoma odpraviti nasilja. Zato pa predstavljajo – in to ni tako malo – možnosti *obvladovanja nasilja*, torej tega, da se mu docela ne zapademo. In sicer predstavljajo različne možnosti, zato naj bo eden izmed ciljev pouka filozofije v zvezi s to temo, da natančno razpoznamo razlike med njimi in da se ne prepustimo zmoti, češ da je treba sleherno obliko nasilja vrednotiti enako. Pri lotevanju te teme se moramo torej izogniti dvema nevarnostma: 1) da bi nekritično gojili iluzijo o popolnem nenasilju, 2) da bi iz neodpravljenosti nasilja sklepali, da je treba vse enako in enakovredno razglašati za nasilno. Pri pouku lahko ob odlomkih iz filozofskih del preskušamo, kateri so umni argumenti za preusmeritev surovega nasilja v druge oblike. Z diskusijo bi bilo treba kolikor se le da natančno dojeti, kako se godi to premeščanje, v kaj se surovo nasilje premesti in kakšne učinke ima taka premostitev.

Koncept naše didaktične namere, namreč da se ne postavimo le na eno stran v sebi protislovnega razmerja med problemi v zvezi z nasiljem in pravom, po stvarnotematski plati pomeni, da učencev – kar velja tudi za komentarje v omenjenem učbeniku filozofije – ne silimo k dokončnemu odločanju npr. o tem, ali je človek izvorno dobro (Rousseau) ali slabo (Hobbes), prvotno posamično (npr. Hobbes) ali pa družbeno bitje.

Odločilnega pomena za didaktični premislek pa je tudi, da tako zasnovani pouk, ki ne prikriva

¹ Naj navedem samo dva – priporočljivi, po zgodovinskih obdobjih urejeni zbirki besedil za šole in visoke šole sta: 1. žepna knjižica *Politische Philosophie. Ein Lesebuch. Texte, Analysen, Kommentare*, Reinbek, Rowohlt's Enzyklopädie 406, 1990, ur. Eberhard Braun, Felix Heine in Uwe Opolka; 2. *Klassische Texte der Staatsphilosophie*, München: dtv 6067, 1976, ki jo je uredil Norbert Hoerster.

² Maria Fürst, Jürgen Trinks: *Philosophie*, Dunaj 1997 (2. izd.), str. 215–233.

ambivalentnosti omenjene problematike, tudi po subjektivni plati bodisi učencev bodisi učitelja izhaja iz njihove izvorne problematičnosti in tako dojemata subjekt kot bitje, ki se mora naučiti živeti s svojo razcepljenostjo. To predvsem pomeni, da razcepljenost pripoznamo in jo potem kultiviramo.³ Pri tem gre, če naj se izrazimo nekoliko pretirano, za kulturo tragične zavesti, za zmožnost sublimiranja, ki lahko prepreči popoln zdrs v absolutnost psihotičnih, nevrotičnih ali perverzних rešitev.⁴

Že razporeditev besedil v omenjenem učbeniku predvideva tak razcepljeni subjekt, tj. naslavlja se subjekt, ki ga dojemamo kot subjekt v nenehnem spoprijemu, subjekt, ki se ne zateka le k eni poziciji in se obeša nanjo. Prav ta spoprijem, ki naj se konkretizira v diskusijah med poukom, je za obravnavo tega poglavja nujen. Poleg posredovanja filozofskega znanja gre namreč še za pedagoški cilj razvijanja osebnosti: učencu pomagati, da bo našel lasten slog soočenja s to razcepljenostjo. Menimo, da problemski pouk to ime zasluži le, kolikor obravnava sam problematični subjekt. O problemskem pouku, ki se dejansko loči od drugih oblik pouka, lahko govorimo šele, ko se orientira ob tej problematični strukturi subjekta in med poukom samim reflektira svoj prispevek h kultiviranju v sebi razcepljenega

subjekta, obdarjenega s paradokсно željo.

2. Razlogi, zakaj je treba poudarjati tematiko nasilja

To, da med obravnavo učne enote politična filozofija posebej poudarimo temo nasilja, je priporočljivo iz naslednjih razlogov:

– Ker igra svojo vlogo pri vseh vsebinah politične teorije, o njem ne smemo govoriti le v teh povezavah, ampak ga moramo osamiti kot lastno temo.

– Nasilje je povezovalna tema tudi toliko, kolikor napotuje k sociološkim, antropološkim in psihološkim povezavam. Učenci, ki že imajo za seboj pouk psihologije (npr. v Avstriji, kjer morajo, preden imajo predmet filozofija, obvezno imeti za sabo leto dni pouka psihologije), lahko pritegnejo v diskusijo svoje pri psihologiji pridobljeno znanje o rezultatih raziskovanja agresivnosti.

– Nasilje je tema, ki je pomembna tudi za učencev osebnostni razvoj, saj mu ne posreduje le znanja, ampak ima tudi pedagoški učinek. Od tega, kakšno naravnost si bo pridobil do nasilja in njegovih "regulacij" oziroma si jo je že pridobil, bo odločilno odvisna njegova osebnostna struktura. Z intenzivnim ozaveščanjem pomena nasilja pri učencih razvijemo tudi njihovo kritično

³ Obširneje o tem gl. v: Lacan, Jacques: *L'éthique de la psychanalyse*, Pariz 1986, in isti: *Le transfert*. Pariz 1991.

⁴ V tako naravnani koncepciji pomeni kultura tak odnos do konstelacije subjektovega razmerja do sveta, drugih subjektov in do samega sebe, konstelacije, na kateri temelji želja, da s hotenjem, vedenjem in delovanjem sicer lahko dosežemo veliko in vedno več, nikoli pa ne moremo doseči vsega, in da je prav nedosegljivo pogoj tega, da sploh kaj hočemo in do česa pridemo. Nekoliko shematično izraženo, pozna psihoanaliza štiri temeljne tipe reakcij na to, v temelju ambivalentno konstelacijo:

1. nevrotično, ki zanika nemožnost absolutnega in ima dosego le-tega vsemu navkljub za možno;
2. psihotično, ki obupa nad tem, da absolutno ni dosegljivo, razvrednoti vse zunanje relativno in si zgradi popolni notranji svet blodnje;
3. perverzno, ki iz nemožnosti absolutnega potegne relativističen sklep, da je vse enako, možno (anything goes) in dovoljeno;
4. sublimirajočo, ki priznava nemožnost absolutnega in vendarle vztraja pri vrednosti majhnih korakov, te pa povezuje v le začasne strukture.

Ti tipi seveda niso čisti in nepomešani, posebno sublimirajoča naravnost se lahko vmeša v prve tri tipe in pri tem najde kulturno povsem sprejemljive rešitve. O tem gl. Gondek, Hans-Dieter in Widmer, Peter (ur.): *Ethik und psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, Frankfurt/M. 1994.

naravnost do vseh teorij prava in družbenega reda.

3. Pojasnitev osnovne didaktične odločitve

Če filozofije ne dojemamo le kot predmeta, ki učence seznanja z bistvenimi besedili, pojmi in pozicijami v zgodovini filozofije, se pred učitelja, ki se pripravlja na pouk o temi nasilje, postavljajo še naslednje zahteve:

- Temo nasilje je treba obravnavati tako, da se bo učenec čutil od nje nagovorjen, da bo torej sam pozvan, naj do tega zavzame neko stališče.
- Med poukom se ne smemo izmikati zavesti, da tudi v njem samem, v njegovem načrtovanju, izvajanju in metodi učinkujejo oblike nasilja, katerih lastnosti je treba samorefleksivno razkriti.
- Le ob zavesti, da si tudi sam nenehno aficiran od nasilja, si lahko obetamo pedagoški učinek: vzgajanje razcepljenega subjekta v pripoznanje svoje lastne ambivalentnosti in tragične zavesti. Šola se tako ne kaže kot kraj preprostih rešitev in tako učinkuje v nasprotni smeri kakor nekatere tendence v množičnih občilih.
- V refleksiji poteka pouka se je treba ozavedeti tudi "diskurziviranje" nasilja in se vpraševati, kaj pomeni, da naše izkušnje o nasilju že določa predhodno govorjenje drugih o njem. S tem se povezuje vprašanje, kaj si lahko od poskusa, da se nasilja lotimo z govorjenjem in mišljenjem, obetamo.
- Še posebno moramo biti pozorni na to, da poskusi popolnega nevtraliziranja in potlačitve nasilja le ustvarjajo prve pogoje, da nasilje prodre do nas izza našega hrbita in da je zato še

bolj nevarno.

Pomen neposredne tematizacije nasilja je tudi v tem, da v šolskih sistemih, kakršen je, denimo, nemški, v katerih se vsi splošni učni cilji izrecno zavzemajo za privzganje mirnega, nenasilnega sožitja, prav ta preveč pozitivna naravnost spregleduje zastrto učinkujoče vzroke za vsemu navkljub razvijajočo se pripravljenost na nasilno ravnanje:

- Mnogi se vse preveč samoumevno držijo nekaterih mišljenjskih oblik in oblik racionalnosti (za katere sta značilna gotovost vednosti in preračunavanje), torej form "heraklitskega logosa", ki jih kritizirata Heidegger in Girard.⁵
- Mnogi svojim otrokom in učencem onemogočajo, da bi si intenzivno predočali probleme, vse bolj jih izpostavljajo le medijsko (slikovno in jezikovno) posredovanim doživljajem in jim premalo dopuščajo dozorevati ob tistem, kar jih lahko konkretno in osebno pretrese.⁶
- Za mnoge je posredovanje kulture to, da gojijo iluzije o človeku.
- Mnogi svoje pedagoško delo orientirajo ob preveč preprosti podobi človeka in spregledujejo protislovnosti, ki človeka dejansko vzgibavajo.

4. Predlog poteka učne ure

4.1 Na prakso navezujoči se pouk filozofije ne sme pozabiti na prakso pouka samega. Zato spada med njegove osrednje naloge, da pri obravnavi teme nasilje reflektiramo tudi to, kako s problemom nasilja rokujemo v praksi pouka filozofije. Ne zadostuje, da le govorimo o

⁵ O tem gl. Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, pos. str. 47 isl, 110, 128 isl., 135, 146. In isti: Heraklit. *Der Anfang des abendländischen Denkens. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. Celotna izdaja, II: del: *Vorlesungen 1923-1944*. 55. zv. Frankfurt/M. (2. izd.) 1987.
Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Pariz: Le livre de poche, biblio essais Nr. 4001, 1978.

⁶ Kar s tem menimo, v poglavljeni obliki najdemo v Levinasovih spisih.

njem, pri pouku moramo reflektirati tudi, kako o njem govorimo; skupaj z nasiljem moramo torej premisliti tudi način razmišljanja in govorjenja, še več, bistvo govornice samo.

Predhodno bi to prakso opredelil kot prakso odlaganja hlastnih odločitev in hitrih sodb, značilnih za sicer prevladujočo prakso. To torej je praksa, vendar protislovna in problematična, vanjo skozi refleksijo in za refleksijo vključujemo odlog. Šele kultura in samo *uživanje* ob prekinjanju sicer zavezujoče prakse naredi pouk filozofije vzgojen. Tema nasilja nam to povezavo naravnost vsiljuje. Tovrstni odlog, ki bi ga učenci občutili le kot nekaj nadležnega, bi bil – saj bi v njih akumuliral občutje neučakanosti – nevaren možni vir nasilnega sproščanja. Uživanje v odlogu naj bi bila, prav nasprotno, potrpežljivost, mirno sprejemanje problemov in njihove kompleksnosti, premišljeno spuščanje vanje.

4.2 Učitelj predhodni premislek o metodi in snovni pripravi (npr. pripravi besedil za pouk) ne sme skrepeneti v strogo začrtani načrt, ki mu je treba brezpogojno slediti. Oblikuje naj se v dispozitiv in učitelj naj ga preudarno, z občutkom za vsakokratno situacijo v razredu in z modrim samoobvladovanjem uporablja pri svojem, vselejšnji situaciji *ustreznem* odločanju, tako rekoč po načelu sorazmernosti sredstev: učencu mora dati toliko možnosti za lastno dejavnost in mu toliko pomagati, da bo oboje uporabil za kar največjo obogatitev svojega vedenja, zmožnosti in spretnosti. Predlogi za potek učne ure v nadaljevanju seveda niso zamišljeni tako, da bi jim bilo treba slediti v natančno takem zaporedju, posamezne teme se lahko prepletajo, še posebno pa velja, da moramo pogovor o preverjanju lastnega ravnanja vedno znova načenjati na primernih mestih že med fazami usvajanja te učne teme in ne šele na koncu.

4.3 Zdaj pa h konkretnemu oblikovanju samega poteka učne ure, pri čemer bi osnovno vodilo formuliral takole: ozavedenje nasilja v njegovi mnogolikosti in kompleksnosti, in sicer ozavedenje v dvojnem smislu: nasilje moramo pripustiti vase in mi se moramo spustiti vanj. Tako ozavedenje, ki je poskus, da bi nasilje v njegovih možnostih in oblikah predvsem sprejemali brez odpora, ga dopustili takega, kakršno je na sebi, mu pustili biti, pomeni, da zberemo sile za odlog razsojanja o njem. Ni Derrida⁷ prvi, za katerega je odločilni metodični problem, kako smo do kakega, katerega koli že, predmeta pravični. Ne brez obotavljanja ga reši tako, da svojo dekonstrukcijo razglasi za najpravičnejši postopek.⁸ Toda ali smo do *nasilja* lahko pravični?

Med samim poukom lahko prej omenjeno dvojno gibanje ozavedanja uresničimo tako, da

- si v prvi fazi predočimo oblike, obličja in glasove nasilja ter poskusimo razbrati razločevalna znamenja na njih;
- se v drugi podamo v iskanje sledov že zdavnaj zastrtega in deformiranega nasilja, na katerem temeljita naše pravo in kultura;
- potem se smer ozavedenja sprevrne, obrne se k nam samim, problematizira tolikšno govorjenje o nasilju, ki je samo po sebi brez govoric, in načne povezavo med nasiljem, govornico in logosom nasploh;
- se nazadnje, v drugi fazi obrata in povratka k sebi kot premišljujočim, zavemo težavnosti poskusa, da bi utemeljili in zavzeli tako gledišče na nasilje, ki ga nasilje ne bi že samega prežemalo.

4.3.1 V prvi fazi pouka naj bi učencem pustili, da med nevezanim pogovorom skupaj naštejejo vse tiste oblike nasilja, v katerih se z njim srečujejo. Predvsem se tu velja odpovedati preneglemu strukturiranju

⁷ Derrida, Jacques, *Gesetzeskraft. Der "mystische Grund der Autorität"*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1991, str. 40.

⁸ Isto, str. 42.

njihovih odgovorov, zato da lahko načnejo čim več stvari. V tej fazi gre predvsem za zbiranje materiala, da ga bomo potem lahko skupaj obdelali. Kaj vse bodo učenci našeli, učitelj seveda ne more stoočstno predvideti, po izkušnjah pa se osredotočajo predvsem na spektakularne oblike nasilja, kakršne so zločin, nasilna dejanja in vojne. Zato je priporočljivo spregovoriti tudi o vsakdanjem drobnem nasilju in po možnosti že tu pričeti avtorefleksivno fazo, v kateri se bomo ukvarjali z vprašanjem, zakaj se ta druga oblika nasilja lahko tako zlahka potlači.

4.3.2 Prvi fazi naj sledi druga, v kateri učitelj in učenci sporazumno odločijo, s katero problematiko se bodo ukvarjali pri nadaljnjem pouku. Tudi tu so možni različni izidi in učitelj se mora že vnaprej zavedati posledic v tej fazi sprejetih predlogov.

Po pravilu pa pri tem sili v ospredje kompleks problemov, ki ima opraviti s povezavo prava in nasilja, še posebno problem, da država nasilje po eni strani prepoveduje, po drugi pa ga s kazenskimi sankcijami oz. vojnami sama izvaja.

4.3.3 Če bi v nadaljevanju želeli slediti tej problemski liniji, se nam spet ponuja obilo možnosti, ki jih lahko udejanjimo glede na razpoložljivi čas oziroma zmožnosti in zanimanje učencev. Na tem mestu ne morem navesti vseh, raje vas bom napotil na predloge, ki jih glede tega ponuja poglavje o filozofiji prava in države v omenjenem učbeniku. V nadaljevanju se bom namreč posvetil predvsem nadaljnjemu razširjanju problemskega polja, ki ga načenja omenjeno poglavje.

4.3.3.1 Pri tem se bom navezoval na spis Walterja Benjamina⁹, ki je sicer za učence poseben izziv, a je prav zato še posebno primeren za diskusijo. Njegovo razlikovanje med pravo vzpostavljajočim in pravo ohranjujočim nasiljem, med mitskim in

povsem drugačnim božjim nasiljem nas pripelje do skrajne meje, ki to problematiko hkrati razjasnjuje in nas razburi, njegova – vsekakor zgrešena – kritika demokracije pa je sploh primerna za plodno razpravljanje.

Kot osvetlitev in obenem prekoračitev Benjaminove misli se nam ponuja predvsem Derridajev spis. Derridaja zanima predvsem Benjaminova kritika mešanja pravo vzpostavljajočega in pravo ohranjujočega nasilja. Sam Benjamin vztraja pri strogi razločenosti obeh: pravo vzpostavljajoče nasilje je po njegovem vedno nelegitimno, zato pa legitimirajoče, pravo ohranjujoče pa je legitimno, vendar samo ne sme biti spet pravo vzpostavljajoče. Derrida to razlikovanje zavrne in med obe obliki nasilja vzpostavi razmerje reprezentacije – pokaže namreč na nujno sovisnost obeh oblik:

"Zunaj obzorja namere, ki jo je formuliral Benjamin, bi rad predlagal interpretacijo, ki jasno pokaže, da mora 'pravo vzpostavljajoče nasilje' v sebi vsebovati 'pravo ohranjujoče nasilje' in da se ga ne more rešiti. K strukturi (u)temeljujočega nasilja namreč spada, da zahteva ponovitev samega sebe, da (u)temeljuje tisto, kar mora biti ohranjeno in ohranljivo: zaobljubljeno dedičem in izročilu, vsem strankam v sporu. Utemeljitev (temelj) je zaobljuba (...) Utemeljitev možnost ponovitve vpisuje v srce izvirnega; v srcu izvirnega je utemeljitev vpisanost te možnosti."

Torej ni nobenega čistega vzpostavljajočega in tudi ne ohranjajočega nasilja: "Vzpostavitev je že ponovljivost, iterabilnost, poziv k njo samo ohranjajoči ponovitvi."¹⁰

Derridaja najbrž smemo interpretirati tako, da je pravičnost ponovitev pravo ustanovljajočega nasilja. V vsakem primeru pa ima po njegovem enako strukturo: je brez pravil, ne da se je vnaprej preračunati, je izrecno neposredna. Pravično odločitev Derrida opiše kot nenadno

⁹ Benjamin, Walter, *Zur Kritik der Gewalt*, v: *Gesammelte Schriften*, zv. II/1, Frankfurt/M. 1980, str. 179–203.

¹⁰ Derrida, nav. d., str. 83.

odločitev v temi nevedenja. "To ni noč manka pravil in vedenja, temveč noč vnovične vzpostavitve oziroma uvedbe pravil, ki ji po definiciji ne moreta predhoditi nobeno vedenje in nobeno jamstvo."¹¹ Pravična odločitev je torej zavezana aporiji, da mora zakon hkrati ohranjati *in* rušiti.¹²

Če pravičnost, in ne pravo in zakon, obravnavamo kot sublimacijo nasilja in sublimacijo nasilja kot predpostavko preprečitve brutalnega nasilja, bi v diskusiji v razredu morda veljalo tvegati tezo, da družba, ki se vse preveč omejuje na tisto, kar imamo v vednosti in kar se lahko preračunava, kar je torej kodificirano v vseh institucijah – tudi v vzgoji! – za lastnim hrbtom kot kompenzacijsko reakcijo podpira nesublimirano nasilje.

Po drugi strani moramo upoštevati, da pravičnost ne more obstajati brez prava, tisto, česar se ne da preračunati, pa ne brez tistega, kar je kodificirano:

"Odvisna le od same sebe, prepuščena le sebi, opuščena in zapuščena, je vsemu preračunavanju, slehernemu kalkulu kljubujoča, pravičnost podarjajoča ideja vedno v skrajni bližini zla [...] Slehernemu preračunavanju, slehernemu kalkulu popolnoma tuja pravičnost torej naravnost zapoveduje preračunavanje in kalkul."¹³

Tudi pravičnost torej podpira življenje in kulturo le, kolikor se lomí, kolikor se ne prelamlja skozi pravo, postane morilska. Kakor

se zdi, to potrjuje, da pravičnost nazadnje izvira iz iste sfere kakor nasilje, namreč s področja, ki se odteguje legitimiranju. Derrida to na pravkar omenjenem mestu povezuje z zlom¹⁴ in s tem vsekakor po krivici ne upošteva zelo dragocene Benjaminove misli o kraljestvu božjega nasilja, ki je pred sleherno govornico razsojanja ter ne pozna razlike med dobrim in zlim.

Renata Salecl v svojem članku "Legitimizing Violence"¹⁵ obravnava tudi Benjaminovo kritiko demokracije in Derridajev odziv nanjo. Zoper Benjaminu pripominja, da je tisto, kar sam prikazuje kot slabost parlamentarne demokracije, vir njene moči. Poudari, da je za demokracijo pripoznanje nevarnosti nasilja oblasti temeljno toliko, kolikor je njeno poglobitno prizadevanje, da razvije mehanizme, ki bi to nasilje omejili. Posebnost te, za demokracijo značilne racionalnosti je torej, da lahko do neke mere predvidi lastno iracionalnost in prihodnje pogoje delovanja zameji tako, da iracionalna dejanja niso mogoča. V zasebnem in tudi javnem življenju se taka, iracionalnost priznavajoča in omejujoča, samo sebe obvezujoča racionalnost izraža v dejanju obljube. Taka vnaprej dana simbolna obvezujočnost je sicer izraz cepitve subjekta, ki se v odzivu na življenje ogrožajoče samovladje načela ugodja kaže kot pridušitev spontanih želja.¹⁶ Medtem ko Derrida predvsem razdeluje medsebojno povezanost pravičnosti in zakona, hoče Saleclova pokazati, da je

¹¹ Isto, str. 54.

¹² Isto, str. 47.

¹³ Isto, str. 57.

¹⁴ S problematiko zla se je posebej poglobljeno ukvarjala francoska filozofija. O tem gl.: J. Nabert, *Essai sur le mal*, Pariz 1970; E. Lévinas, *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*, La Haye 1974; isti: *Transcendance et Mal, v: De Dieu qui vient à l' idée*, Pariz 1982. Poleg tega o obeh: László Tengely, *Von Nabert zu Levinas*, V: MESOTES 2/1994, str. 213–233, in isti: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München 1998, str. 287–314.

¹⁵ Salecl, Renata: *Legitimizing Violence*, v: MESOTES 2/92, str. 140–147. V slovenščini dostopno kot poglavje "Demokracija in nasilje" v knjigi *Zakaj ubogamo oblast?*, DZS, Ljubljana 1993, str. 13–27.

¹⁶ Isto, str. 142.

prepad med pravom in pravičnostjo za demokracijo bistven v tem smislu, da je pravičnost dejanje, ki se ga ne da upravičiti zgolj z legalnimi razlogi. Sleherno dejanje pravičnosti prav s svojo konkretnostjo prekoračuje tudi zakon, zakonu kaže, česar ta nima. Ko demokratična pravna država ta manko sprejme, ko samo sebe celo tako zameji, da ga zapiše kot nekaj neodpravljivega in se izogne svoji totalizaciji, tudi omeji nasilje in prav od tod prejema svojo legitimnost.¹⁷

Če bo pouk tekel v tej smeri, bo učencem veliko dal. Poleg osvetlitve povezanosti nasilja, pravičnosti in prava ter osvetlitve njihove konstelacije v demokratičnem pravnem redu bo pokazal tudi, da sta demokratični družbeni red in demokratična pravna država tisti državni in družbeni formi, ki še najbolj ustrezata problematičnemu subjektu (ki se ne more odtegniti paradoksnih želji in notranji razcepljenosti). Če je tako, se je potrdil naš uvodni postulat, da mora soočenje z nasiljem, pravičnostjo, pravom in demokracijo pri pouku iti z roko v roki z osvetljevanjem problematične konstelacije subjekta, in to ne le na ravni spoznanja, temveč – saj je tudi šola demokratična institucija, v kateri prav tako izvajamo demokracijo in njene postavke – nujno tudi v praktičnem sodelovanju učitelja in učencev pri pouku.

4.3.3.2 Lahko pa si zamislimo še dodatno težišče obravnave te teme, in sicer da se lotimo tako rekoč arheologije pravo vzpostavljaljočega nasilja in razdelave pomena kolektivnega nasilja za nadaljnje kulturne procese. Tu velja pomisliti na besedila S. Freuda, predvsem na *Totem in tabu*¹⁸, in na Girarda. Girard¹⁹ je prava zakladnica, zaradi svoje berljivosti je za

učence po eni strani primeren, po drugi pa jih lahko zavede, zato nas bo prav gotovo stalo nekaj truda, da bodo tudi do njega lahko vzpostavili kritično razdaljo.

Iz njegove knjige se da zlahka pokazati, kako se v človeški zgodovini utrdi blodni krog nasilja, kako nasilje izvira iz strahu pred bližino in okužbo z drugim ter iz ohromitve, ki je proizvod ustreznih prepovedi, in kako se skupnost z mehanizmom žrtvovanja in žrtenega kozla, ki utemeljuje tudi kraljevanje in vladavino, zaman poskuša rešiti nasilja.

4.3.4. Iz našega premisleka doslej lahko izpeljemo, da je nasilje v vsakršni formi, še tako sublimni, ozko povezano z našo kulturo in da se postavlja vprašanje, ali je v zvezi z mišljenjem in delovanjem sploh mogoče zavzeti perspektivo, ki bi bila popolnoma osvobojena nasilja. Ta problem lahko še zaostriamo tako, da vključimo vanj Girardovo kritiko jezika, njegovo protipostavljanje heraklitskega logosa in logosa Janezovega evangelija. S temi vprašanji smo prišli do tiste faze našega pouka, v kateri na poseben način avtorefleksivno problematiziramo lastno postopanje.

Kdor se dovolj globoko spusti v to problemsko okrožje, bo prispel tja, kjer se bo ozavedel svoje nemoči spričo ujetosti v postavljene meje. Ali naj to – tako kot Lacan – sprejmemo in iščemo le posamezne praktične rešitve ali pa smo kakor Girard prepričani o nujnosti premagovanja vseh meja, ki jih je v judovsko-krščanskem verovanjskem aktu določilo nasilje, mora po mojem mnenju pri pouku filozofije ostati odprto vprašanje.

Ena izmed prednosti Girardove knjige in Derridajeve misli je, da z njuno pomočjo

¹⁷ Isto, str. 142. Nadaljnja literatura k tej problematiki: Slavoj Žižek, "Fantasy and the Theory of Justice", MESOTES 1/92, str. 15 isl.

¹⁸ Freud, Sigmund: *Totem und Tabu* (1912-13), SA, 9. zv., *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, str. 287-444. (Delni prevod Freudovega besedila, pa tudi odlomkov Girardovih besedil in primerjava Girarda in Freuda Tinata Hribarja najdemo v *Phänomene* 25-26/str. 5-221.) Isti: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), isto, str. 291-270.

¹⁹ Gl. op. 5.

postanemo dovzetni za povezavo med govorjenjem, mišljenjem in nasiljem. S tem se mora že prej soočiti tudi učitelj, ki bi v razredu rad načel to temo.

Zavest o agresivnem logosu, ki svoje predmete iztrga iz njihovega sovisja, jih osami, secira, vsako posamično združema spravlja pod jarem splošnih sodb, vse za tako posploševanje neprimerno pa zavrže in preganja, porodi vprašanje, ali v mišljenju sploh lahko pridemo do česa, kar bi se lahko povsem izognilo takemu nasilju in kar bi lahko vzpostavili kot njegovo nasprotje v čisti in neskarjeni obliki. Že želja po taki totalni protipostavljenosti nasilju je sumljiva. Še tako dobro mišljena formulacija zoper nasilje se sama ujame v lastno nasilnost, naj bo še tako sublimna, in tako se nam vzbudi domneva, da nam je dostop do take čistost, zaradi konstelacije sodb, v katero smo pri mišljenju vedno že zajeti, nasploh zaprt.

Po drugi strani pa se surovo nasilje v svoji brezjezikovnosti, ki se izraža v prekinitvi slehernega govora, kaže kot nekaj, kar se izmika sleherni potujitvi, kar zmore z enim samim udarcem, brez zamejitev, ki jih postavlja jezik, neposredno doseči realno.

Toliko ima nasilje delež v "ideji spolne sreče, ki naj bi dokončno odstranila izkušnjo manka"²⁰, toliko si torej tako rekoč samomorilsko želi, da mu ne bi bilo več treba želeti.

Kot nadaljnji vidik bi lahko v tej zvezi obravnavali tudi tisto, kar lahko imenujemo "diskurziviranje nasilja".

V moderni kulturi namreč otroke praviloma bistveno pogosteje prizadeva posredno, posredovano nasilje, čeprav ne tudi močnejše kakor neposredno nasilje. To je lahko v zvezi s poukom zelo pomembno. Nasilje stopa učencem naproti praviloma že v abstraktni formi, že filtrirano in obdelano, tako da jim ga

ali ni več treba predelati ali pa se jih ne sili, da bi nujno šli sami v soočenje z njim in ga sami predelali. O nasilju prav gotovo govorimo več, kakor smo, toda le govorimo. Za pouk je to pomembno, pomeni namreč, da mora imeti učitelj kritično držo do lastnega postopka. Predvsem bi se bilo treba vprašati, kaj bi tako "diskurziviranje nasilja" morebiti lahko prikrivalo. To problematiko bi lahko razvijali naprej ob Levinasu.

5. Nekaj načelnih pripomb k pouku filozofije

Problemski pouk filozofije se mora orientirati ob problematičnem subjektu, ki se ne more vezati na trdne rešitve, temveč je napoten na eksperimentiranje, ki ga ni mogoče končati, ampak se mora nenehno ustvarjalno porajati. Problematičnemu subjektu najbolj ustreza tisti pouk, ki po eni strani upošteva splošne zahteve, po drugi pa z vso silo izrablja priložnost, ki mu jo ponuja vselejšnja učna situacija: svobodno spopadanje s problemi, ireduktibilna situativnost, procesualnost, neposrednost, življenjskost in prizadetost. Samostojno razmišljanje, lastne odločitve v njihovi celoviti negotovosti, zavest o lastni razcepljenosti se pojmom, sodbam, pravilom, zakonitostim tradicije ne morejo odreči, zato pa ne smejo ostajati le pri njih. Filozofija sicer potrebuje tisto, kar se da obvladati z zanesljivim vedenjem in kar se da vnaprej preračunati, do svoje specifičnosti pa pride šele, ko zadene ob mejo (stari Sokratov projekt) in tam čaka na presenečenje, ki nas vse lahko pokaže v novi luči. Nazadnje gre za hrepenenje po spoznanju, ki ga ne določajo stari, občeveljavni pojmi, temveč ima lasten glas, ki me pozove z mojim lastnim imenom. Da sem v taki mejni situaciji nagovorjeni lahko le jaz sam, vem le, če sem se podal na dolgo in trdo pot vse do meja ne le mojih, temveč vseh,

²⁰ Bernet, Rudolf, "Gesetz und Natur. Der kategorische Imperativ bei Kant und Lacan". V: *Fragmente*. 34/1990, str. 196. Gl. tudi njegov članek v knjigi, ki jo je uredil Gondek (gl. op. 4).

že od drugih prej podanih možnosti v samotno daljavo. Mar ni to fantazma filozofov? To je tisto nenavadno iskanje vzvišene bližave v ekstremni daljavi, iskanje, ki si prepoveduje druženje z vse prelahko dostopnostjo in razumljivostjo priročnih mnenj, s predsodki in filozofi čvekači ter si v toliko nalaga nekakšno duhovno prepoved incesta.

Pouk filozofije je po mojem mnenju smiseln le tedaj, ko gre do meje, na kateri moramo doživeti in pripoznati spodletelost razumevanja. Kdor se želi temu izogniti z vračanjem k zlahka razumljivemu, reducira filozofijo le na nedolžno znanstveno panogo, ki s prilagajanjem že znanemu in z uniformnostjo za svojim lastnim hrbtom le še povečuje potencial nasilja. Namesto tega se zavzemam, da v zgoraj naznačenem smislu sebe in učence izpostavimo filozofiji, da se dejansko izpostavimo. Sublimna spodletelost, do katere pridemo z ekstremnim filozofiranjem, ima lahko na sebi nekaj scela travmatičnega, vendar v pozitivnem smislu: predstavlja pretres, ki subjekt sam pozove k individualnemu odgovoru, tako pretresene ljudi pa k medsebojni solidarnosti in strpnosti, če že ne k ljubezni.

Prevedel Samo Krušič

Walter Benjamin

H kritiki nasilja

/Nalogo kritike nasilja se da označiti kot prikaz njegovega razmerja s pravom in pravičnostjo. Učinkujoči vzrok namreč postane nasilje v pregnantnem pomenu te besede šele, ko poseže v nravnostna razmerja. Sfero teh razmerij označujemo s pojmom pravo in pravičnost. Glede prvega med njima je predvsem jasno, da je najelementarnejše osnovno razmerje slehernega pravnega reda razmerje med smotrom in sredstvom. Potem, da nasilje lahko iščemo predvsem na območju sredstev, in ne smotrov. V teh dveh ugotovitvah je za kritiko nasilja podano več, kakor se morda zdi, seveda pa tudi na drugačen način. Če je namreč nasilje sredstvo, se lahko merilo njegove kritike brez nadaljnega zdi nekaj že danega. Samo po sebi se ponuja v vprašanju, ali je nasilje v konkretnem primeru sredstvo za pravične smotre ali za nepravične. Njegova kritika bi bila potemtakem implicitno podana v sistemu pravičnih smotrov. Vendar ni tako. To, kar bi tak sistem – vzemimo, da je zavarovan pred slehernim dvomom – vseboval, ne bi bil kriterij nasilja samega kot principa, temveč le kriterij njegove rabe. Še vedno bi bilo nerešeno vprašanje, ali je nasilje nasploh, kot princip, tudi če je sredstvo za pravične smotre, nekaj npravnega. Da bi o tem vprašanju odločili, torej vendarle potrebujemo nadrobnejši kriterij, razločevanje v sferi sredstev samih, ne glede na smotre, ki jim služijo.¹

Izključevanje tega natančnejšega kritičnega vpraševanja – morda kot njegovo najbolj opazno obeležje – karakterizira veliko smer v filozofiji prava: naravno pravo. Za to pravo je uporaba nasilnih sredstev za pravični smoter tako neproblematična, kakor je za človeka neproblematična "pravica", da svoje telo premika k cilju, h kateremu stremi. Po pojmovanju tega prava (ki je bilo ideološka podlaga terorizmu francoske revolucije) je nasilje proizvod narave, tako rekoč surovina, katere uporaba ni

¹ Z oklepaji naznačeni del lahko uporabimo v razredu za zastavitev problema. Op. J. T.

podvržena problematiziranju, razen če nasilja ne zlorablamo za nepravilne smotre. Če so se po naravnopravni teoriji države osebe odpovedale vsemu svojemu nasilju v korist države, se je to zgodilo s podmeno (kakor to na primer izrecno ugotovi Spinoza v svojem *Teološko-političnem traktatu*), da je posameznik na sebi in za sebe in pred sklenitvijo take umne pogodbe sleherno poljubno nasilje, ki je bilo de facto v njegovi posesti, tudi de iure izvajal. Morda je te nazore mnogo pozneje oživila Darwinova biologija, ki je poleg naravnega izbora kot prvotno in vsem vitalnim smotrom narave edino ustrezno sredstvo priznavala le nasilje. Darvinistična popularna filozofija je velikokrat pokazala, kako majhen je korak od te naravoslovne dogme k še mnogo bolj surovi pravnilozofski dogmi, da je to nasilje, ki skoraj edino ustreza naravnim smotrom, zato tudi že legitimno (*rechtmäßig*).

Tej naravnopravni tezi o nasilju kot naravni danosti stoji diametralno nasproti teza pozitivnega prava o nasilju kot zgodovinsko nastalem. Če lahko naravno pravo presoja sleherno obstoječo pravico le s kritiko njenih smotrov, lahko pozitivno pravo sleherno nastajajočo pravico presoja le s kritiko njenih sredstev. Če je pravičnost kriterij smotrov, potem je legitimnost (*Rechtmäßigkeit*) kriterij sredstev. Ne glede na to nasprotje pa se obe šoli srečujeta v skupni temeljni dogmi: pravične smotre lahko dosegamo z upravičenimi sredstvi, upravičena sredstva pa lahko uporabljamo za pravične smotre. Naravno pravo si prizadeva, da bi s pravičnostjo smotrov "opravičilo" sredstva, pozitivno pravo pa poskuša z upravičenjem (*Berechtigung*) sredstev "zagotoviti" pravičnost smotrov. Ta antinomija bi se izkazala za nerešljivo, če bi bila njuna skupna dogmatična podmena napačna, če bi si bila upravičena sredstva na eni strani in pravični smotri na drugi v nezdružljivem navzkrižju. Vpogleda v to pa nikakor ne moremo dobiti, dokler ne zapustimo tega kroga in ne postavimo medsebojno neodvisnih kriterijev tako za pravične smotre kot tudi za upravičena sredstva.

Ta raziskava bo najprej izločila področje smotrov in s tem tudi vprašanje o kriteriju pravičnosti. Nasprotno pa bo v njeni sredici vprašanje o

upravičenju nekaterih sredstev, ki predstavljajo nasilje. Naravnopravna načela o tem vprašanju ne morejo odločiti, temveč ga lahko popeljejo le v neskončno kazuistiko. Če je namreč pozitivno pravo slepo za nepogojenost smotrov, je naravno pravo slepo za pogojenost sredstev. Nasprotno pa je pozitivna teorija prava kot hipotetična podlaga sprejemljiva izhodiščna točka našega raziskovanja, saj se loteva temeljnega razločevanja vrst nasilja neodvisno od primerov njegove uporabe. To razločevanje poteka med zgodovinsko priznanim, tako imenovanim sankcioniranim, in nesankcioniranim nasiljem. Če bo nadaljnji premislek izhajal iz njega, to seveda še ne pomeni, da bo dano nasilje klasificirano glede na to, ali je sankcionirano ali ne. V kritiki nasilja pozitivnopravnega merila za nasilje namreč ne uporabljamo, temveč ga le presojava. Gre za vprašanje, kaj za samo bistvo nasilja sledi iz tega, da je tako merilo ali razločevanje nasilja sploh možno ali z drugimi besedami: gre za smisel tega razločevanja. Da je namreč ono pozitivnopravno razločevanje smiselno, v sebi popolnoma utemeljeno in nenadomestljivo s katerim koli drugim, se bo kmalu pokazalo, obenem pa bo padla neka luč na sfero, v kateri se to razločevanje edino lahko godi. Z eno besedo: če lahko merilo, ki ga pozitivno pravo postavlja za legitimnost nasilja, analiziramo le glede na njegov smisel, moramo sfero njegove uporabe podvreči kritiki glede na vrednost te uporabe. Za to kritiko potem velja, da mora zavzeti stališče zunaj pozitivne pravne filozofije, vendar tudi zunaj naravnega prava. Koliko ji pri tem to pozicijo lahko da samo zgodovinskofilozofsko motrenje prava, se bo še izkazalo.

/Smisel razločevanja nasilja na legitimno in nelegitimno ni že kar na dlani. Prav gotovo velja zavrniti napačno razumevanje naravnega prava, kolikor gre pri njem za razločevanje nasilja glede na pravične in nepravilne smotre. Nasprotno pa smo že nakazali, da pozitivno pravo od vsakega nasilja zahteva izkaz njegovega zgodovinskega izvora, ki v nekaterih okoliščinah prejme legitimnost, svojo sankcijo. Ker se pripoznanje pravnih nasilij (*Rechtsgewalten*) naznanja v tem, da se brez odpora uklonimo njihovim smotrom,

lahko kot osnovo hipotetičnega razloga delitve nasilij vzamemo obstoj ali pa pomanjkanje občege zgodovinskega pripoznanja teh smotrov. Smotre, ki niso zgodovinsko pripoznani, imenujmo naravni, druge pa pravni smotri.² Različno funkcijo nasilja, glede na to, ali služi naravnim smotrom ali pa pravnim, je mogoče najbolj nazorno razviti ob temeljitem razčlenjevanju katerega koli konkretnega pravnega razmerja. Zaradi enostavnosti se bomo v nadaljnjem izvajanju nanašali na sodobna evropska pravna razmerja.

Za ta pravna razmerja je, kar zadeva posameznika kot pravni subjekt, značilna o tendenca, da naravnih smotrov tega posameznika ne dopuščajo v vseh tistih primerih, v katerih bi bili lahko ti smotri, če bi se tako primerilo, namenoma doseženi nasilno. To pomeni: ta pravni red nas sili, da na vseh področjih, na katerih bi bili smotri posameznikov namenoma lahko doseženi z nasiljem, postavimo pravne smotre, ki jih na ta način lahko udejanja samo pravno nasilje. Še več, sili v to, da tudi področja, na katerih se naravni smotri načelno dopuščajo v širokih mejah, kakor to velja za vzgojo, omejimo s pravnimi smotri, takoj ko se dosega te naravne smotre s prekomerno nasilnostjo, tako kakor se to počenja z zakoni o mejah kaznovalne kompetence pri vzgoji. /Kot splošno maksimo sodobne evropske zakonodaje lahko formuliramo tole: vsi naravni smotri posameznika morajo priti v kolizijo s pravnimi smotri, če jih poskuša udejanjati z bolj ali manj velikim nasiljem. (Protislovje, v katerem je s pravkar povedanim pravica do silobrana, se bo v nadaljnji obravnavi pojasnilo samo od sebe.) Iz te maksime sledi, da se pravo kaže nasilje v rokah posameznikov kot nevarnost spodkopavanja pravnega reda. Kot nevarnost spodnašanja pravnih smotrov in pravne izvršne oblasti? Vendarle ne, saj potem ne bi bilo obsojano nasilje kot tako, temveč le nasilje, ki bi se usmerjalo k protizakonitim smotrom. Rekli bomo, da sistem pravnih smotrov ne more obstati, če se naravni smotri še kje smejo

dosegati nasilno. To pa je najpoprej gola dogma. Nasproti temu bi morda vzeli v preudarek presenetljivo možnost, da interesa prava za monopolizacijo nasilja nasproti posamezniku ne pojasnjuje namen, da bi se obvarovali pravni smotri, temveč da bi se obvarovalo pravo samo. Da nasilje, kadar ni v rokah vsakokratnega prava, temu grozi z nevarnostjo, ne zaradi smotrov, za katere bi si to nasilje prizadevalo, temveč zgolj s svojim obstojem zunaj prava.³ Bolj drastično nas lahko napelje k enaki domnevi pomisel, kako pogosto je že lik "velikega" zločinca, četudi so bili njegovi smotri odvrtni, vzbudil skrivno občudovanje ljudstva. To ni mogoče zaradi njegovega dejanja, temveč zaradi nasilja, o katerem ta lik pričuje. V tem primeru torej resnično nastopi nasilje, ki ga današnje pravo poskuša na vseh področjih odvzeti posamezniku, kot tisto grozeče, ki še takrat, ko kloni, vzbuja simpatijo množice zoper pravo. /Zaradi katere svoje funkcije se lahko nasilje pravo z razlogom zdi tako ogrožajoče, da se ga tako zelo boji, se mora pokazati prav tam, kjer se je nasilju celo po sodobnem pravnem redu še dovoljeno razviti.

To velja predvsem za razredni boj z zagotovljeno pravico delavcev do stavke. Organizirano delavstvo je danes poleg držav še edini pravni subjekt, ki mu pritiče pravica do nasilja. Zoper to naziranje je pripravljen ugovor, da opustitve dejanja, nedelovanja, kar stavka navsezadnje je, nasploh ne smemo označiti kot nasilje. Tako premišljevanje je državnemu nasilju (*Staatsgewalt*) tudi olajšalo priznanje pravice do stavke, potem ko se temu že ni bilo več mogoče izogniti. Vendar to priznanje ne velja brez omejitev, saj ni brezpogojno. Opustitev kakega dejanja – tudi službe, pri čemer se ta opustitev preprosto izenači s "prekinitvijo odnosov" – je sicer lahko popolnoma nenasilno, čisto sredstvo. In tako kakor po naziranju države (ali prava) v pravici do stavke delavstvu sploh ni toliko priznana pravica do nasilja kolikor pravica, da se temu izogne takrat, ko naj bi ga posredno izvajal delodajalec, se lahko seveda tu pa tam pojavi

² Z oklepaji naznačeni del lahko uporabimo v razredu za razvite opozicije med naravnimi in pravnimi smotri. Op. J.T.

³ Z oklepaji naznačeni del lahko uporabimo v razredu za nadaljnje razvite opozicije med naravnimi in pravnimi smotri. Op. J.T.

stavka, ki temu ustreza in naznanja le "odvrnitev" ali "odtujitev" od delodajalca. Moment nasilja, in sicer kot izsiljevanje, pa pri taki opustitvi brezpogojno nastopi, ko se dogodi ob načelni pripravljenosti, da se opuščeno dejanje pod nekaterimi pogoji, ki bodisi s tem dejanjem sploh nimajo povezave bodisi preoblikujejo le nekaj vnanjega na njem, spet opravlja tako kakor prej. V tem smislu je po nazorih delavstva, ki so v nasprotju z nazori države, pravica do stavke pravica uporabiti nasilje za uveljavitev nekih smotrov. Nasprotje med obema naziranjema se v vsej ostrini kaže ob revolucionarni splošni stavki. V njej se delavstvo vedno sklicuje na svojo pravico do stavke, država pa to sklicevanje imenuje zlorabljanje, saj naj pravica do stavke ne bi bila mišljena "tako", in razglasi svoje posebne odredbe.⁴ V njeni pristojnosti je namreč razglasitev, da je hkratno izvajanje stavke v vseh podjetjih – ko pa ni v vsakem od njih od zakonodajalca predpostavljenega povoda za to – protizakonito. V tej razliki v interpretacijah se izraža stvarno protislovje pravnega položaja, v katerem država priznava neko nasilje, do katerega smotrov je včasih ravnodušna, v resnih primerih (revolucionarne splošne stavke) pa sovražna. Za nasilje je treba namreč v nekaterih okoliščinah označiti tudi držo, naj se to na prvi pogled zdi še tako paradokсно, ki se jo zavzame pri izvajanju kake pravice. In sicer se taka drža, ko je dejavna, sme imenovati nasilje, če uveljavlja kako njej pripadajočo pravico zato, da bi zrušila pravni red, s katerim ji je bila ta pravica podeljena, ko je bila pasivna, toda nič manj jo je treba tako označevati tudi, ko bi bila glede na prej razviti premislek izsiljevanje. Torej to, da se ukrepa zoper stavkajoče kot tiste, ki izvajajo nasilje, v nekaterih okoliščinah z nasiljem, priča le o stvarnem protislovju pravnega položaja, ne pa tudi o logičnem protislovju v pravici. /V stavki se namreč država bolj od vsega drugega boji tiste funkcije nasilja, katere ugotavljanje si je naša raziskava postavila kot edini zanesljivi fundament njegove kritike. Če bi bilo namreč nasilje, kakor se je najprej zdelo, golo sredstvo,

da bi si neposredno zagotovili kaj poljubnega, za čimer si pravkar prizadevamo, bi svoj smoter lahko izpolnilo le kot roparsko, privacijsko nasilje. Bilo bi popolnoma nezmožno razmeroma trajno utemeljevati razmerja ali pa jih preoblikovati. Stavka pa kaže, da nasilje to zmore, da je sposobno utemeljiti pravna razmerja in jih preoblikovati, naj bo čut za pravičnost pri tem še tako užaljen. Ponuja se ugovor, da je taka funkcija nasilja le nekaj naključnega in posamičnega. Obravnava vojnega nasilja pa bo ta ugovor ovrgla.

Možnost vojnega prava sloni na natančno istih stvarnih protislovjih pravnega položaja kakor možnost pravice do stavke⁵, namreč da pravni subjekti sankcionirajo nasilje, katerega smotri za sankcionirajoče subjekte ostajajo naravni smotri, zato lahko v resnih primerih pridejo v konflikt z njihovimi lastnimi pravnimi in naravnimi smotri. Vojno nasilje se kajpada predvsem čisto neposredno in kot roparsko, privacijsko nasilje usmerja k svojim smotrom. Vendar pa skrajno bije v oči, da celo v primitivnih razmerjih – ali pa predvsem v njih –, ki sicer poznajo komajda začetke državnopravnih odnosov, in celo v primerih, ko zmagovalc zagospoduje tako, da ga poslej nihče ne more ogroziti, da je celo v teh primerih mir ceremonialno vsekakor nujen. Da, beseda "mir" v tistem svojem pomenu, v katerem je korelat pomena "vojna" (obstaja namreč še čisto drugi, prav tako nemetaforični in politični pomen, tisti, v katerem Kant govori o "večnem miru"), označuje prav tako a priori nujno in od vseh siceršnjih pravnih razmerij neodvisno sankcioniranje sleherne zmage. To sankcioniranje je prav v tem, da so nova razmerja pripoznana kot novo "pravo" (*Recht*), povsem neodvisno od tega, ali tudi de facto potrebujejo kako jamstvo za svoj nadaljnji obstoj ali ne. Vsakemu tovrstnemu nasilju, če smemo sklepati po vojnem nasilju kot izvoru in pravzorcju slehernega nasilja v imenu naravnih smotrov, se torej pridružuje pravo vzpostavljajoči značaj. K daljnosežnosti tega spoznanja se bomo povrnili pozneje. To spoznanje pojasnjuje že imenovano tendenco

⁴ Z oklepaji naznačeni del lahko uporabimo v razredu za obravnavo pravice do stavke. Op. J.T.

⁵ *Streikrecht* - beseda je dvoumna, pomeni lahko tudi stavkovno pravo (op. prev.).

moderne prava, da sleherni, tudi le k naravnim smotrom usmerjeno nasilje - v najmanjši meri je to vsaj nasilje posameznika - jemlje kot pravni subjekt. V velikem zločincu mu to nasilje stopa nasproti z grožnjo vzpostavitve novega prava, ob kateri ljudstvo, kljub i njeni nemoči, ob pomenljivih primerih še danes prime groza tako kakor v pradavnini. Država pa se tega nasilja naravnost boji kot pravo vzpostavljajočega, tako kakor ga mora kot pravo vzpostavljajočega priznati, ko jo zunanje sile prisilijo, da jim prizna pravico do vojne, razredi pa, da jim prizna pravico do stavke.⁶

Če je v zadnji vojni kritika vojaškega nasilja postala izhodišče strastne kritike nasilja nasploh, ki nam da vedeti vsaj to, da se ga ne bo več niti naivno izvajalo niti trpelo, vojaško nasilje pri tem ni bilo predmet kritike zgolj kot pravo vzpostavljajoče, temveč je morda ta kritika še bolj uničujoče razsodila o neki drugi njegovi funkciji. /Za militarizem, ki se je lahko razvil šele s splošno vojaško obveznostjo, je namreč značilna neka dvojnost funkcije nasilja. Militarizem je prisila k splošni uporabi nasilja kot sredstva za smotre države. To prisilo k uporabi nasilja se dandanes obsoja z enakim ali pa še večjim poudarkom kakor uporabo nasilja samo. V njej se namreč nasilje kaže v popolnoma drugačni funkciji kakor pri svoji uporabi v naravne smotre. Ta funkcija je uporaba nasilja kot sredstva za pravne smotre. Podrediti državljane zakonom - v tem primeru zakonu o splošni vojaški obveznosti - je namreč pravni smoter. Če je bila prva funkcija nasilja pravo vzpostavljajoča, smemo to drugo imenovati pravo ohranjajoča. Ker je vojaška obveznost primer uporabe pravo ohranjajočega nasilja, ki se načelno ne razlikuje od drugih primerov njegove uporabe, njena zares pronicljiva kritika še zdaleč ni tako lahka, kakor jo zlahka jemlje leporečje pacifistov in aktivistov. Kvečjemu se sklada s kritiko vsega pravnega nasilja, to pomeni s

kritiko legalnega oziroma izvršnega nasilja⁷, in je ob manj široko zastavljenem programu sploh ni mogoče izvesti.⁸ Razen če nočemo razglašati naravnost otročjega anarhizma, je samo po sebi umevno, da te kritike tudi ne izvajamo, če ne priznavamo nobene prisile v odnosu do osebe in razglašamo, da je "dovoljeno vse, kar nam ugaja". Taka maksima samo izključuje refleksijo npravnostno-zgodovinske sfere in s tem refleksijo slehernega smisla kakega delovanja, še naprej pa tudi slehernega smisla dejanskosti, saj tega smisla ni mogoče konstituirati, če je "dejanje" iztrgano s svojega območja. Pomembnejše bi bilo, da za to kritiko samo po sebi ne zadostujejo niti tako pogosti poskusi sklicevanja na kategorični imperativ z njegovim minimalnim programom, o katerem pač ni mogoče dvomiti: Deluj tako, da boš človeštvo v tvoji osebi in v osebi slehernega drugega vsak čas hkrati uporabljal kot smoter, nikoli zgolj kot sredstvo!⁹ Pozitivno pravo bo namreč, kolikor se zaveda svojih korenin, vseskozi zahtevalo, da interes človeštva pripoznavamo in spodbujamo v osebi vsakega posameznika. Ta interes pa vidi v prikazovanju in ohranjanju nekega usodnostnega reda. Toliko malo kolikor smemo temu redu, ki zagotavlja, da z razlogom brani pravo, prihranjati našo kritiko, toliko nemočno je v odnosu do njega sleherni njegovo spodbijanje, ki nastopa le v imenu brezoblične "svobode", ne da bi lahko označilo oni višji red te svobode. Popolnoma nemočno pa je pred njim tisto spodbijanje, ki pravnega reda ne spodbija pri njegovi glavi in udih, temveč le posamezne zakone in pravne rabe, ki jih pravo potem vzame v varstvo svoje moči, moči, ki je prav v tem, da obstaja samo ena usoda in da prav tisto, kar je obstoječe in zlasti grozeče, neomajno pripada njegovemu redu. Pravo ohranjajoče nasilje je namreč grozeče. In sicer njegova grožnja nima pomena ustrahovanja, kakor to interpretirajo nepoučeni liberalni teoretiki. K

⁶ Z oklepaji naznačeni del lahko uporabimo v razredu za obravnavo pravo postavljajočega nasilja in pravice do vojne. Op. J.T.

⁷ *Gewalt* v nemščini pomeni tako oblast kot tudi nasilje (op. prev.).

⁸ Z oklepaji naznačeni del lahko uporabimo v razredu za obravnavo pravo ohranjajočega nasilja in militarizma. Op. J.T.

⁹ Ob tej znameniti zahtevi je mogoče prej podvomiti, ali morda ni v njej vsebovano premalo, ali namreč ne dovoljuje, da v kakršnem koli že oziru dopustiš, da tebe samega ali pa koga drugega uporabijo tudi kot sredstvo ali da kot sredstvo sebe ali drugega uporabiš sam. Ta dvom se da utemeljiti na zelo dobrih razlogih.

ustrahovanju v eksaktnem smislu bi spadala določenost, ki pa je v nasprotju s samim bistvom grožnje, prav tako ga ne dosega noben zakon, saj vedno obstaja upanje, da bi se izognili njegovim roki. Toliko bolj pa se to bistvo izkaže za grozeče tako, kakor je grozeča usoda, od katere je vendar odvisno, ali ji bo zločinec zapadel ali ne.

Najgloblji smisel nedoločenosti pravne grožnje se bo razkril šele pozneje, ko bomo obravnavali sfero usode, iz katere ta grožnja izhaja.

Dragoceno napotilo k temu imamo na področju kazni. /Med njimi je, odkar je veljava pozitivnega prava postala vprašljiva, bolj kakor katera koli druga izzvala kritiko smrtne kazen. Tako malo kakor so večinoma temeljiti argumenti njenih kritikov, toliko načelni so bili in so motivi zanjo.

Njeni kritiki čutijo, morda ne da bi to lahko utemeljili, še več, verjetno ne da bi to hoteli čutiti, da spodbijanje smrtne kazni ne napada kakega kazenskega ukrepa ne zakonov, temveč pravo samo v njegovem izvoru. Če je namreč nasilje, od usode okronano nasilje, njegov izvor, potem nismo daleč od domneve, da v najvišjem nasilju¹⁰, v oblasti nad življenjem in smrtjo, v katerem to nasilje vstopa v pravni red, izvori prava reprezentativno segajo v obstoječe in se v njem grozovito manifestirajo. S tem se ujema še, da je smrtna kazen v primitivnih pravnih razmerjih postavljena tudi za delikte, kakršna je kršitev lastnine, glede katerih se zdi, da je povsem zunaj "razmerja" z njimi. Saj njen smisel tudi ni v kaznovanju kršitve prava, temveč v statuiranju novega prava. V izvajanju nasilja/oblasti¹¹ nad življenjem in smrtjo namreč pravo bolj kakor v katerem koli drugem svojem izvajanju potrjuje samo sebe./¹² Prav v njem pa se pretanjenejšemu občutku obenem najbolj zaznatno naznanja nekaj trhlega v pravu, saj se počuti neskončno daleč od razmerij, v katerih se usoda v lastni mogočnosti kaže v tovrstnem izvajanju. Razum pa se mora tem odločnejše poskusiti čim bolj približati tem razmerjem, če hoče dokončati tako kritiko pravo vzpostavljaljočega kot tudi pravo ohranjajočega nasilja.

¹⁰ *Gewalt* v nemščini pomeni tako oblast kot tudi nasilje (op. prev.).

¹¹ *Gewalt* v nemščini pomeni tako oblast kot tudi nasilje (op. prev.).

¹² Z oklepaji naznačeni del lahko uporabimo v razredu za obravnavo smrtne kazni. Op. J.T.

V zdaleč bolj protinaravni zvezi kakor pri smrtni kazni, v tako rekoč pošastni pomešanosti pa sta obe vrsti nasilja navzoči v neki drugi ustanovi moderne države, v policiji. Ta je sicer nasilje v imenu pravnih smotrov (s pravico razpolaganja), toda hkrati ima pristojnost, da te smotre v širokih mejah sama postavlja (ima pravico do postavljanja uredb). Tisto najsrmatnejše pri taki oblasti, ki ga tako malo ljudi občuti le zato, ker njene pristojnosti zgolj redko segajo vse do najsurovejših posegov, zato pa seveda smejo toliko bolj slepo vedriti in oblačiti v najranljivejših okrožjih in ukrepati zoper prosvetljene, pred katerimi države ne ščitijo zakoni, je, da je v njej ločitev med pravo vzpostavljaljočim in pravo ohranjajočim nasiljem odpravljena. Če od prvega zahtevamo, da se izkazuje z zmago, pa je drugo zavezano tej omejitvi, da si ne sme postavljati novih smotrov. Policijsko nasilje je od obeh pogojev emancipirano. Je namreč pravo postavljajoče – saj njegova značilna funkcija ni razširjanje zakonov, temveč vsaka odredba, ki jo sprejema z zakonito pravico – in pravo ohranjajoče, saj se ponuja na razpolago omenjenim smotrom. Trditev, da so smotri policijskega nasilja nenehno enaki s smotri siceršnjega prava ali pa z njimi vsaj povezani, je scela neresnična. Kvečjemu "pravo" policije v osnovi označuje točko, na kateri si država, bodisi zaradi nemoči bodisi zaradi imanentnih sovisnosti slehernega pravnega reda, svojih empiričnih smotrov, ki jih želi doseči za vsako ceno, ne more več zagotavljati s pravnim redom. Policija "zaradi varnosti" posega v nešteti primerih, katerih pravni položaj ni vnaprej jasen, če že ni tako, da brez sleherne povezave s pravnimi smotri državljana kot brutalno breme spremlja skozi njegovo s predpisi upravljano življenje ali pa ga kar kratko malo nadzoruje. V nasprotju s pravom, ki v "odločitvi", opredeljeni glede na kraj in čas, pripoznava metafizično kategorijo in s tem zahteva kritiko, pa pri obravnavanju institucije policije ne naletimo na nič, kar bi bilo bistveno. Policijsko nasilje je

brezoblično, tako kakor njegova nikjer oprijemljiva, vsepovsod razširjena prikazenska pojava v življenju civiliziranih držav. In če se policija v posameznem zdi vsepovsod enaka, navsezadnje ni mogoče spregledati, da je njen duh manj uničujoč, ko v absolutni monarhiji predstavlja nasilje/oblast vladarja, v katerem se združujeta zakonodajna in izvršna absolutna oblast, kakor pa v demokracijah, v katerih njenega obstoja ne pospešuje noben tovrstni odnos, ki bi izpričeval največjo izrojenost oblasti/nasilja, kar si jih je mogoče zamisliti.

/Sleherno nasilje/oblast je kot sredstvo bodisi pravo postavljaajoče bodisi pravo ohranjajoče. Če si ne lasti nobenega od obeh predikatov, se tako samo odreka sleherni veljavnosti. Iz tega pa sledi, da ima sleherno nasilje kot sredstvo celo v najugodnejših primerih svoj delež v problematiki prava nasploh. In čeprav njegovega pomena na tej stopnji naše raziskave še ni mogoče z gotovostjo ugledati, se nam glede na doslejšnje izpeljevanje pravo vendarle kaže v tako dvoumni npravnostni osvetljavi, da se samo po sebi vsiljuje vprašanje, ali morda za urejanje navzkrižnih človeških interesov ni nobenega drugega sredstva od nasilnega. Predvsem nas silí v ugotovitev, da se popolnoma nenasilna odprava konfliktov nikoli ne more izteci v pravno pogodbo. Ta namreč, naj jo pogodbeniki sklenejo še tako miroljubno, navsezadnje vodi v možno nasilje. Pogodba namreč sleherni strani daje pravico, da proti drugi uveljavi kakršno koli nasilje, če bi pogodbo prelomila. In ne samo to: tako kakor izhod tudi izvor sleherne pogodbe napotuje k nasilju. Ni sicer treba, da je to kot pravo vzpostavljajoče nasilje v njej navzoče neposredno, toda v njej je zastopano, kolikor je moč, ki jamči za pravno pogodbo, s svoje strani nasilnega izvora, če že ni prav v tej pogodbi sama legitimno vzpostavljena prav z nasiljem. Kolikor zavest o latentni navzočnosti nasilja v kaki instituciji prava izgine, ta propade. Primer za to so v tem času parlamenti. Ponujajo nam poznano klavarno predstavo, saj se ne zavedajo več revolucionarnih sil, ki jim dolgujejo svoj obstoj.

Posebno v Nemčiji niti zadnja manifestacija teh sil na parlamente ni prav nič vplivala. Manjka jim smisel za pravo vzpostavljajoče nasilje, ki je v njih reprezentirano; ni čudno, da niso prišli do sklepe, ki bi bili tega nasilja vredni, temveč v kompromisu gojijo domnevno nenasilno obravnavo političnih zadev. Ta pa je, "naj še tako zaničuje sleherno odkrito nasilje, še vedno proizvod mentalitete nasilja, saj stremljenje, ki vodi h kompromisu, ni motivirano iz samega sebe, temveč od zunaj, prav od nasprotnega stremljenja, saj pri slehernem kompromisu, naj je sprejet še tako prostovoljno, ne moremo odmislii karakterja prisile. 'Drugače bi bilo bolje' je temeljno občutenje slehernega kompromisa."¹³ – Značilno je, da je propad parlamentov od ideala breznasilnega poravnavanja političnih konfliktov morda odvrnil prav toliko duhov, kolikor jih je k njemu pritegnila vojna. Pacifistom stojijo nasproti boljševisi in sindikalisti. Ti so uničujoče in, v celoti gledano, tehtno kritizirali sodobne parlamente. Naj bi si v primerjavi s temi še tako želeli in veselili parlamenta, ki bi bil na visoki ravni, pa – če razpravljamo o načelno nenasilnih sredstvih političnega dogovarjanja – v tej zvezi ne moremo govoriti o parlamentarizmu.¹⁴ Kar lahko ta doseže glede vitalnih zadev, so le –po svojem izvoru in tudi po izhodu – z nasiljem obremenjeni pravni redi.

/Je nenasilna odprava konfliktov sploh mogoča? Brez dvoma. Razmerja med zasebniki so polna tovrstnih primerov. Nenasilno sporazumnost najdemo povsod, kjer kultura srca človeku tako rekoč daje v roke čista sredstva dogovarjanja. Legitimnim in nelegitimnim sredstvom vseh vrst, ki pa so vsa skupaj vendarle nasilje, kot čistim tovrstnim sredstvom namreč smemo postaviti naproti čista nenasilna sredstva. Vljudnost srca, nagnjenje, miroljubnost, zaupanje in vse, kar bi tu še lahko imenovali, so njihova subjektivna podmena. Njihovo objektivno pojavo pa določa zakon (katerega nasilne daljnosežnosti tu ne moremo obravnavati), tako da čista sredstva nikoli niso take neposredne, temveč vedno posredne rešitve. Nikoli se torej ne nanašajo na

¹³ Erich Unger: *Politik und Metaphysik*. (Die Theorie. Versuche einer philosophischer Politik, 1. izdaja), Berlin 1921, str. 8.

¹⁴ Z oklepaji naznačeni del lahko uporabimo v razredu za obravnavo latentnega nasilja v parlamentu in kompromisu. Op. J.T.

poravnavo konfliktov med ljudmi neposredno, temveč le po okolni poti, prek stvari. Območje čistih sredstev se torej odpira v najstvarnejšem nanašanju človeških konfliktov na dobrine. Zato je njihovo najlastnejše področje tehnika v najširšem pomenu te besede. Njen najglobkosežnejši primer je morda pogovor, pojmovan kot ena od tehnik civilnega dogovarjanja. V njem namreč nasilno strinjanje ne le da ni mogoče, temveč lahko načelno izključenost nasilja iz njega povsem izrecno dokažemo ob nekem pomembnem razmerju: ob nekaznivosti laži. Morda ni nobene zakonodaje na tej zemlji, ki bi jo izvorno kaznovala. V tem se izraža, da obstaja neka toliko nenasilna sfera človeškega sporazumevanja, da je nasilju/oblasti povsem nedostopna: pristna sfera "sporazumevanja", govornica.¹⁵ Šele pozneje, in to v svojevrstnem procesu lastnega razkroja, je pravno nasilje vendarle vdrlo vanjo, ko je začelo kaznovati prevaro. Pravni red pri svojem izvoru pa se je, zaupajoč v svoje zmagovito nasilje, zadovoljeval s tem, da je sleherno protipravno nasilje pobil, kjer koli že se je prikazalo, in medtem ko prevara, ker ni imela na sebi nič nasilnega, po načelu *ius civile vigilantis scriptum est*¹⁶ oziroma "dobre oči so več vredne od zlata" v rimskem in starogermanskem pravu ni bila kazniva, se pravo poznejšega časa, ki se mu je zaupanje v lastno nasilje zalomilo, vsemu tujemu nasilju – tako kakor starejše pravo – ni več čutilo doraslo. Strah pred njim in nezaupanje vase prej označujeta pretres v tem pravu samem. Začne si postavljati smotre, zato da bi si prihranilo močnejše manifestiranje pravo ohranjajočega nasilja. Zoper prevaro se torej ne obrne iz moraličnega preudarka, temveč iz strahu pred nasilnostjo, ki bi jo prevara utegnila sprožiti v prevaranem. Ker je tak strah v navzkrižju z lastno nasilno naravo prava, ki izhaja iz njegovih izvorov, tovrstni smotri ne ustrezajo upravičenim sredstvom prava. V njih se ne naznanja le propad prava lastne sfere, temveč tudi upad čistih sredstev. S prepovedjo prevare namreč pravo

omeji uporabo popolnoma nenasilnih sredstev, ker bi ta posledično lahko proizvedla nasilje. Ta tendenca prava je součinkovala tudi pri priznanju pravice do stavke, ki je v nasprotju z interesi države. Pravo je to pravico sprostilo zato, ker preperečuje nasilna dejanja, ki se jim boji postavljati po robu. Saj so se pred tem delavci takoj oprijeli sabotaže in zažigali tovarne. – Da pa bi ljudi spodbudili k mirni izravnavi njihovih interesov znotraj vselejšnjega pravnega reda, obstaja – ne glede na vse kreposti – še en učinkovit motiv, ki še tako trdni volji dovolj pogosto kar sam po sebi narekuje uporabo čistih sredstev namesto nasilnih, namreč strah pred skupno škodo, ki grozi, da bo nastala iz nasilnega soočenja, ne glede na to, kakšen bo njegov izid. Taki motivi so jasno na dlani v nešteti primerih konflikta interesov med zasebniki. Drugače je, ko so v sporu narodi ali razredi, saj so tisti višji redi, ki grozijo v enaki meri premagati tako zmagovalca kot poraženca, občutku večine in sprevidu skoraj vseh ljudi še prikriti. Na tem mestu bi nas iskanje takih višjih redov in njim ustreznih skupnih interesov, ki dajejo kar najstanovitnejši motiv za politiko čistih sredstev, pripeljalo predaleč.¹⁷ Zato je dovolj, če le opozorimo na čista sredstva same politike kot analogon tistim, ki vladajo mirnemu občevarju med zasebniki.

Kar zadeva razredne boje, nam mora v njih stavka v nekaterih okoliščinah veljati za čisto sredstvo. Tu je treba nadrobneje označiti dve bistveno različni vrsti stavke, o katerih možnosti smo že prej preudarjali. Sorel je zaslužen, da jih je – bolj iz političnega kakor čisto teoretičnega preudarka – prvi razlikoval. Medsebojno ju zoperstavi kot politično in proletarsko splošno stavko. Med njima tudi glede nasilja obstaja nasprotje. Za privržence prve velja tole: "Podlaga njihovih koncepcij je krepitev državnega nasilja (*Staatsgewalt*); v svojih sodobnih organizacijah politiki (tj. zmerno socialistični) že pripravljajo zasnovo močne centralizirane in disciplinirane oblasti, ki se ne bo pustila zмести kritiki opozicije,

¹⁵ Z oklepaji naznačeni del lahko uporabimo v razredu za obravnavo sklopa breznasilnost-jezik-sporazumevanje. Op. J.T.

¹⁶ Pravo je napisano za čuječne. (Op. prev.)

¹⁷ Glej Unger, nav. d., str. 18 isl.

ki bo znala zaukazati molk in bo izdajala svoje lažnive dekrete."¹⁸ "Politična splošna stavka ... demonstrira to, kako država ne bo izgubila nič svoje moči, kako bo moč privilegirancev prešla na druge privilegirance, kako bo množica proizvajalcev zamenjala svoje gospodarje."¹⁹ V nasprotju s to politično splošno stavko (zdi se, da je bil njen obrazec tudi obrazec pretekle revolucije v Nemčiji) si proletarska postavlja eno samo nalogo: uničenje državnega nasilja/oblasti. Ta stavka "izključuje vse ideološke posledice sleherne možne socialne politike; za njene privrženca so tudi najpopularnejše reforme nekaj meščanskega"²⁰. "Ta splošna stavka povsem jasno oznanja svojo ravnodušnost do materialnih pridobitev osvojitve oblasti, s tem ko razglša, da hoče odpraviti državo; dejansko je bila država ... vzrok obstoja vladajočih skupin, ki so imele korist od vseh podvzetij, katerih bremena je nosila skupnost."²¹ Medtem ko je prva oblika delavske države nasilje, saj je njena posledica le vnanje preoblikovanje delovnih razmer, je druga kot čisto sredstvo nenasilna. Ne kaže se namreč v pripravljenosti na to, da bodo delavci po vnanjih koncesijah in kakršnem koli že preoblikovanju delovnih razmer spet poprijeli za delo, temveč v odločenosti, da bodo spet poprijeli le za scela spremenjeno delo, tako, ki ga ne izsili država, to pa je prevrat, ki ga taka stavka ne sproža, temveč izvaja. Zato je prvi od teh projektov pravo vzpostavljajoče, drugi pa anarhističen. Navezujejo se na priložnostne Marxove izjave, Sorel zavrača vsako vrsto programov, utopij, z eno besedo: vsako vrsto vzpostavljanja prava revolucionarnega gibanja: "S splošno stavko vsa ta leporečja izginejo, revolucija se pojavlja kot čisti, enostavni revolt in tu ni prostora ne za sociologe, ne za elegantne ljubitelje socialnih reform, ne za intelektualce, ki so iz tega, da mislijo namesto delavcev, naredili poklic."²² Temu globokemu, npravnostnemu in pristno

revolucionarnemu konceptu tudi ne moremo postaviti nasproti preudarka, ki bi hotel tako splošno stavko zaradi njenih možnih katastrofalnih posledic ožigosati za nasilje. Četudi smemo s pravico reči, da se da današnje gospodarstvo kot celota manj primerjati s strojem, ki obmiruje, ko ga zapusti njegov kurjač, in bolj z zverjo, ki podivja, brž ko ji je njen krotilec obrnil hrbet, pa o nasilnosti kakega dejanja ne smemo razsojati niti glede na njegov učinek niti glede na njegove smotre, temveč samo glede na zakon njegovih sredstev. Seveda državno nasilje, ki ima pred očmi le učinke, nasprotuje prav taki stavki kot domnevnemu nasilju, v nasprotju z večinoma zares izsiljevalskimi delnimi stavkami. Sicer pa je to, koliko je tako stroga koncepcija splošne stavke kot taka pravšnja, da zmanjša dejansko nasilje med revolucijami, Sorel izpeljal z zelo domiselnim utemeljevanjem. – Nasprotno pa je opazen primer nasilniške opustitve, bolj nenravstven in surov kakor politična splošna stavka, soroden blokadi, stavka zdravnikov, ki so jo videla mnoga nemška mesta. V njej se kar najodvratnejše kaže neskrupulozna uporaba nasilja, ki ga je treba naravnost zavračati pri poklicu, ki je vsa leta, ne da bi se temu poskušal še tako na tiho upreti, "smrti zagotavljal njen plen", potem pa je ob prvi priložnosti prostovoljno nehal ščititi življenje. – Jasneje kakor v še mladih bojih med razredi so se sredstva nenasilnega dogovarjanja izoblikovala v tisočletni zgodovini držav. Le priložnostno je naloga diplomatov v njihovem medsebojnem občevarju modificirati pravne rede. V bistvenem morajo, čisto po analogiji dogovarjanja med zasebniki, v imenu svojih držav in brez sklenjenih pogodb razreševati spore od primera do primera. Občutljiva naloga, ki jo veliko odločneje lahko reši arbitražna, zato pa je metoda tega reševanja načelno višja od arbitražne, saj je onstran vsega

¹⁸ Georges Sorel: *Réflexions sur la violence* (5. izdaja), Pariz 1919, str. 250.

¹⁹ Isto, str. 265.

²⁰ Isto, str. 195.

²¹ Isto, str. 249.

²² Isto, str. 200.

pravnega reda in tudi nasilja. Tako je torej občevanje med diplomati, kakor tudi občevanje med zasebniki, proizvedlo lastne oblike in vrline, ki – zato ker so nastale zunaj pravnega reda – niso vedno obstale.

Na vsem področju nasilij, ki so je upoštevala tako naravno kot pozitivno pravo, ni nobenega, ki bi bilo prosto zahtevne problematike slehernega pravnega nasilja. Ker ostaja sleherna predstava o kakor koli zamisljivi rešitvi človekovih nalog – če sploh ne govorimo o odrešitvi iz ukletega kroga vseh doslejšnjih svetovnozgodovinskih bivanjskih položajev – neizvedljiva, kolikor bi hoteli popolnoma in načelno izključiti sleherno nasilje, se nam vsiljuje še vprašanje po drugačnih vrstah nasilja od tistih, ki jih jemlje v precep vsa teorija prava. Obenem pa še vprašanje po resnici vsem tem teorijam skupne osnovne dogme: pravične smotre lahko dosežemo z upravičenimi smotri, upravičena sredstva se morajo usmerjati na pravične smotre. Kako bi torej bilo, če bi bilo nekakšno usodnostno nasilje, ki bi uporabljalo upravičena sredstva, samo po sebi v nespravljivem navzkrižju s pravičnimi smotri in če naj bi se obenem dalo razpoznati nasilje neke druge vrste, ki potem do teh smotrov ne bi moglo biti ne v razmerju upravičenega ne neupravičenega smotra, temveč v nekakšnem drugačnem razmerju? Tako bi padla luč tudi na čudno izkušnjo, ki nam predvsem jemlje voljo: da namreč ostajajo vsi pravni problemi nazadnje neodločeni (to izkušnjo je, glede na njeno brezizhodnost, mogoče primerjati le še z nemogućnostjo trdne odločitve o "pravilnosti" in "nepravilnosti" pri razvijajočih se jezikih). Saj o upravičenosti sredstev in pravičnosti smotrov nikoli ne odloča um, temveč usodnostna oblast nad njimi, o tej pa bog. To spoznanje je tako redko le zagadelj, ker vlada trdovratna navada, da omenjene pravične smotre mislimo kot smotre možnega prava, tj. ne le kot obče veljavne (kar, analitično gledano, sledi iz značilnosti same pravičnosti), temveč tudi kot posplošljive, to pa je z omenjeno značilnostjo, kar se da pokazati, v nasprotju. Smotri, ki so v kakem položaju

pravični, ki jih je treba obče pripoznati in so obče veljavni, namreč niso taki v nobenem drugem, čeprav glede na druge odnose še tako podobnem položaju. /- Ne-posredno funkcijo nasilja, kakor se tu zastavlja kot vprašanje, kaže že vsakdanja življenjska izkušnja. Kar zadeva človeka, ga denimo bes pripelje do najočitnejšega izbruha nasilja, ki se kot sredstvo ne nanaša na kak prej postavljeni smoter. Sploh ni sredstvo, temveč manifestacija. In sicer to nasilje pozna vseskozi objektivne manifestacije, v katerih ga lahko podvržemo kritiki. To se kar najbolj pomenljivo kaže najpogre v mitu.

Mitsko nasilje v svoji pravzorčni obliki je gola manifestacija bogov. Ni sredstvo njihovih smotrov, komajda manifestacija njihove volje, predvsem je manifestacija njihovega bivanja.²³ Odličen primer tega je pripovedka o Niobi. Sicer bi se lahko zdelo, da je Apolonovo in Artemidino dejanje le kazen. Toda njuno nasilje pravo prej vzpostavlja, kakor pa kaznuje za prekoračitev obstoječega prava. Niobin napuh nadse priklicuje pogubo, ne zato, ker krši pravo, temveč ker izziva usodo – k boju, v katerem mora zmagati usoda, ki pravo vsekakor spravi na dan šele ob svoji zmagi. Kako malo je bilo to božje nasilje v antičnem smislu pravo ohranjajoče nasilje kazni, kažejo junaške pripovedke, v katerih junak, na primer Prometej, z dostojanstvenim pogumom izzove usodo, se s spremenljivo srečo bojuje z njo, pripovedka pa ga ne pusti brez upa, da bo človeku nekoč prinesel novo pravo. Ta junak in pravno nasilje njemu lastnega mita je pravzaprav tisto, kar si poskuša ljudstvo, ko občuduje velikega hudodelca, unavzočiti še danes. Nasilje torej plane nad Niobo iz negotove, dvoumne sfere usode. Vendar ni dejansko uničevalno. Kljub temu da Niobinim otrokom prinese krvavo smrt, se pred materinim življenjem zadrži in to življenje zaradi konca otrok pusti še bolj obremenjenega s krivdo kakor prej, pusti ga kot večnega nemega nosilca krivde in kot obeležje meje med človekom in bogovi. Če se nam to neposredno nasilje v mitskih manifestacijah morebiti izkazuje kot nekaj, kar je v najtesnejšem sorodu s pravo

²³ Z oklepaji naznačeni del lahko uporabimo v razredu za obravnavo nasilja onkraj prava, ki ni sredstvo, temveč manifestacija. Op. J.T.

vzpostavljajočim nasiljem, da, kot enako z njim, potem – izhajajoč iz njega – problematičnost vzvratno spet pade na pravo vzpostavljajoče nasilje, kolikor smo tega prej v prikazu vojnega nasilja označili le kot sredstvo. Hkrati nam ta povezava obeta, da bomo s širšim pramenom svetlobe osvetlili usodo, ki je v vseh primerih v temelju pravnega nasilja, in kritiko le-tega velikopotezno pripeljali do konca. /Funkcija nasilja pri vzpostavljanju prava je namreč dvojna v tem smislu, da si vzpostavitev prava za tisto, kar bo postavljeno kot pravo, da si za to kot svoj smoter sicer prizadeva z nasiljem kot sredstvom, v trenutku postavitve tistega, kar je bilo njen smoter, za pravo, pa se nasilju ne odreče, temveč ga šele zdaj v strogem smislu, in sicer neposredno, naredi za pravo vzpostavljajoče nasilje, ko smoter, ki ni nasilja prost in od njega neodvisen, temveč nanj nujno in notranje vezan, postavi kot pravo pod imenom oblasti (Macht). Vzpostavitev prava je vzpostavitev oblasti in toliko dejanje neposredne manifestacije nasilja. Pravičnost je načelo slehernega božjega postavljanja smotrov, oblast pa načelo sleherne mitske vzpostavitve prava.²⁴

To slednje pa se v državnem pravu uporablja s posledicami, ki so neznansko hude. V svojem okrožju je namreč vzpostavitev meje, kakor jo postavi "mir" po vsaki vojni mitskega veka, prafenomen pravovzpostavljajočega nasilja nasploh. V njej se najjasneje kaže, da mora oblast zagotavljati več kakor še tako čezmerno posedovanje vsega pravo vzpostavljajočega nasilja. Kjer so zakoličene meje, sovražnik ni brezpogojno uničen, še več, tudi tam, kjer ima zmagovalec še najsUPERIORNEjšo oblast (*Gewalt*), so mu priznane pravice. In to demonično dvoumno "enake" pravice: za oba pogodbenika velja ista črta, ki se je ne sme prekoračiti. Tako se v strahotni prvinskosti prikaže taista mitska dvoumnost zakonov, ki se ne smejo "prestopiti" in o kateri satirično govori Anatole France, ko pravi: Tako ubogim kot bogatim v enaki meri prepoveduje prenočevati pod mostovi. Zdi se tudi, da se Sorel ne dotakne le

kulturnozgodovinske, temveč tudi metafizične resnice, ko domneva, da naj bi bilo na začetku vse pravo "predpravo" kraljev ali velikih, skratka močnih. Mutatis mutandis bo namreč tako ostalo, dokler bo pravo obstajalo. Z vidika nasilja, ki edino lahko jamči za pravo, namreč ni enakosti, temveč so kvečjemu enako velika nasilja. Dejanje postavitve meje pa je za spoznavanje prava pomenljivo še v drugem oziru. Zakoni in zamejene meje ostajajo – tako je bilo vsaj v pradavnini – nezapisani zakoni. Človek jih lahko nič hudega sluteč prestopi in tako pade v greh. Kajti tisti poseg prava, ki ga priključuje kršitev nezapisanega in nepoznanega zakona, se za razliko od kazni imenuje pokora. Toda naj nič hudega slutečega zadene še tako nesrečno, njen nastop v pravnem smislu ni naključje, temveč usoda, ki se tu še enkrat predstavi v svoji metodični dvoumnosti. Že Hermann Cohen je v neki bežni obravnavi antične predstave o usodi imenoval "spoznanje, ki postane neizogibno" to, da je "red usode sam tisti, za katerega se zdi, da pripelje do tega izstopa, tega odpadništva, in daje pobudo zanj"²⁵. O tem duhu prava priča še moderno načelo, da te nepoznavanje prava ne štiti pred kaznijo, prav tako kakor je treba boj za zapisano pravo v zgodnji dobi antičnega občestva razumeti kot upor zoper duha mitskih pravil.

/Daleč od tega, da bi nam odpirala kakšno čistejšo sfero, se mitska manifestacija neposrednega nasilja kaže kot najgloblje identična z vsem pravnim nasiljem in slutnjo njegove problematičnosti spremeni v gotovost o pogubnosti njegove zgodovinske funkcije, katere uničenje tako postane naša naloga. Prav ta naloga pa v zadnji instanci še enkrat navrže vprašanje o čistem neposrednem nasilju, ki bi morebiti lahko zavrlo mitsko nasilje. Tako kakor se na vseh področjih mita nasproti postavlja bog, tako se mitskemu nasilju nasproti postavi božje nasilje. In sicer zadnje v vseh svojih delih začrtuje nasprotje prvemu. Če je mitsko nasilje pravo vzpostavljajoče, je božje pravo uničujoče, če prvo postavlja meje, drugo uničuje brez mej, če je mitsko nasilje krivdnost in obenem pokora, božje

²⁴ Z oklepaji naznačeni del lahko uporabimo v razredu za obravnavo sklopa pravo-nasilje-oblast. Op. J.T.

²⁵ Hermann Cohen: *Ethik des reinen Willens*, (2., dop. izdaja), Berlin 1907, str. 362.

osvobaja pokore, če prvo grozi, drugo udari, če je prvo krvavo, drugo smrt prinaša na nekrvav način.²⁶ Za primer tega nasilja bi lahko nasproti pripovedki o Niobi postavili božjo sodbo nad Korahovim krdelom. Zadene privilegirane, Levijevce, zadene jih nenapovedano, ne da bi poprej grozila, udari in se ne ustavlja pred uničenjem. Toda prav v tem uničevanju osvobaja pokore in ni mogoče zgrešiti globoke povezave med nekrvavostjo in pokore osvobajajočim značajem tega nasilja. Kri je namreč simbol golega življenja. Sproščanje pravnega nasilja se tu – česar na tem mestu ne moremo natančneje razložiti – zvede nazaj na zadolženost golega naravnega življenja, ki človeka nekrivo in nesrečno prepušča pokori, ki "pokoruje" njegovo zadolženost/krivdnost – prav tako pa krivega osvobaja pokore, a ne za krivdo, temveč za pravo. Z golim življenjem se namreč vladavina prava nad živečimi konča. Mitsko nasilje je krvavo nasilje nad golim življenjem zaradi sebe samega, božje čisto nasilje nad vsem življenjem pa je nasilje za živečega. Prvo zahteva žrtev, drugo jo sprejema.

To božje nasilje se ne izpričuje samo v religioznem izročilu, temveč ga vsaj v eni posvečeni manifestaciji najdemo tudi v sodobnem življenju. Tisto, kar kot nasilje vzgoje v svoji popolni formi stoji zunaj prava, je ena od njegovih pojavnih oblik. Slednjih torej ne določa to, da jih neposredno izvaja bog v čudežih, temveč trenutki nekrvavega, nenadnega, pokore osvobajajočega dejanja. Navsezadnje pa odsotnost slehernega vzpostavljanja prava. Toliko je to nasilje sicer upravičeno imenovati uničevalno; vendar je to le relativno, glede na dobrine, pravo, življenje ipd., nikoli pa absolutno, glede na dušo živečega. – Taka širitev pojma čistega ali božjega nasilja bo seveda prav danes izzvala najsilovitejše napade in po robu se mu postavljajo z opozorilom, da – če ga dosledno izpeljemo – človeku pogojno prepušča tudi smrtonosno nasilje nad drugim. A to ni dovoljeno. Na vprašanje "Smem ubijati?" je dan

neomajni odgovor kot zapoved: "Ne smeš ubijati." Ta zapoved je pred dejanjem tako, kakor "naj ne dopusti" bog, da bi se zgodilo. Seveda pa se je – tako kakor je res, da ne sme biti strah pred kaznijo tisti, ki spodbuja k temu, da ji sledimo – ne sme aplicirati na opravljeno dejanje, z njim nima skupne mere. Iz nje namreč ne sledi nobena sodba o tem dejanju. Tako se torej že vnaprej ne smemo ozirati na božjo sodbo o njem, ne na razloge zanjo. Zato nimajo prav tisti, ki obsojanje slehernega nasilnega umora človeka po sočloveku utemeljujejo iz zapovedi. Ta namreč ni merilo sodbe, temveč vodilo delovanja za delujočo osebo ali skupnost, ki se mora z njim soočiti v svoji osami/samoti in v mejnih primerih, ne oziraje se nanjo, prevzeti odgovornost zanj nase. Tako zapoved razume tudi judovstvo, ki obsodbo uboja v silobranu izrecno odklanja. – Toda omenjeni misleci gredo nazaj k še nekemu teoremu, iz katerega – tako si umišljajo – bi morda lahko utemeljili tudi zapoved samo. To je načelo o svetosti življenja, ki ga navezujejo ali na vse animalno oziroma vsaj vegetabilno življenje ali pa ga omejujejo na človeško življenje. Njihova argumentacija ima v skrajnosti – za primer si vzame revolucionarno ubijanje tlačiteljev – tole podobo: "Če ne bom ubijal, ne bom nikoli zgradil kraljestva pravičnosti na zemlji ... tako razmišlja duhovni terorist ... Mi pa priznavamo, da je še višje od sreče in pravičnosti bivanja ... bivanje samo po sebi."²⁷ Tako gotovo kakor je zadnji stavek napačen, celo neplemenit, tako gotovo nam tudi razkrije našo obveznost, da razloga zapovedi ne smemo več iskati v tistem, kar to dejanje stori umorjenemu, temveč v tistem, kar naredi bogu in storilcu samemu. Napačen in nizkoten je stavek, da je bivanje višje od pravičnega bivanja, če naj bi bilo bivanje pri tem samo golo bivanje – in prav ta pomen ima v omenjenem premisleku. Stavek pa vsebuje mogočno resnico, kolikor bivanje (oziroma bolje: življenje) – to sta besedi, katerih dvojni smisel je treba, vseskozi analogno smislu besede mir, vedno razvozlati, izhajajoč iz njunega odnosa

²⁶ Z oklepaji naznačeni del lahko uporabimo v razredu za obravnavo božjega nasilja. Op. J.T.

²⁷ Kurt Hiller: "Anti-Kain". Sklepná beseda v: *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik*, ur. Kurt Hiller, 3. zv., München 1919, str. 25.

do vselej dveh različnih sfer – pomeni trdno agregatno stanje "človeka". Če torej hoče ta stavek povedati, da je človekovo nebivanje nekaj strašnejšega od (brezpogojno: golega) še ne bivanja pravičnega človeka. Tej dvoumnosti se ima omenjeni stavek zahvaliti za svojo navideznost. Človek se prav za nobeno ceno ne sklada z golim življenjem človeka, tako malo z golim življenjem v sebi samem kakor s katerim koli drugim izmed svojih stanj in lastnosti, da, celo ne z enkratnostjo svoje telesne osebe. Tako svēt, kakor je človek (oziroma tudi tisto življenje v njem, ki je identično v tuzemskem življenju, smrti in nadaljnjem življenju), tako malo so svēta njegova stanja in tako malo je svēto njegovo telesno, po sočloveku ranljivo življenje. Kaj vendar pa ga bistveno razlikuje od živali in rastlin? In celo če bi te bile svete, to ne morejo biti zaradi svojega golega življenja, ne morejo biti svete v njem. Morda bi se splačalo izslediti izvor dogme o svetosti življenja. Morebiti – da, verjetno je ta izvor še mlad – v poslednji zaščodi betežnega zahodnega izročila, da svēto, ki ga je to izročilo izgubilo, išče v kozmološko nejasnem. (Starost vseh religiozних zapovedi proti umoru zoper to ne pove nič, saj te zapovedi temeljijo na drugem razmišljanju kakor ta moderni teorem.) Navsezadnje nam da misliti, da je to, kar je tu razglašeno za svēto, za staro mitsko mišljenje odlikovani nosilec krivdnosti: namreč golo življenje.

Kritika nasilja je filozofija njegove zgodovine. "Filozofija" te zgodovine zato, ker le ideja njenega izhodišča omogoča kritično, razločujočo in odločujočo naravnost na njene časovne danosti. Pogled, ki bi se usmerjal le na najbližje, bi zmožl zagotavljal le dialektiko vznikanja in padanja podob nasiljem kot pravo vzpostavljajočega in pravo ohranjajočega. Omenjena zakonitost nihanja temelji na tem, da je sleherno pravo ohranjajoče nasilje med svojim trajanjem pravo vzpostavljajoče nasilje – tega ono samo reprezentira – z zatiranjem sovražnega protinasilja posredno samo šibilo. (V naši

raziskavi smo opozorili na nekatere simptome tega.) To traja tako dolgo, dokler nad dotlešnjim pravo vzpostavljajočim nasiljem ne zmaga ali novo nasilje ali pa dotlej zatrto nasilje in tako utemelji novo pravo za nov propad. Na preboju tega krožnega toka v ukletem krogu mitskih pravnih oblik, na odstavitvi prava skupaj z nasilji, na katera je to pravo napoteno, kakor so ona napotena nanj, nazadnje torej na odstavitvi državnega nasilja/oblasti se utemeljuje neki novi zgodovinski vek. /Če je vladavina mita v sedanosti tu in tam že prebita, torej to novo ne leži tako v nepredstavljivo daljnem bežišču, da bi kako besedo zoper pravo lahko odpravili že kar samo po sebi. Če pa je nasilju kot čistemu neposrednemu nasilju zagotovljen obstoj tudi onstran prava, je izkazano, da je in kako je možno tudi revolucionarno nasilje, s katerega imenom moramo opremiti najvišjo manifestacijo čistega nasilja po človeku. Ne enako možna in tudi ne enako nujna pa je za človeka odločitev, kdaj je bilo čisto nasilje v kakem primeru dejansko to, kar je. Z gotovostjo se da namreč razpoznati le mitsko nasilje kot tako, ne pa božjega, in sicer zaradi neprimerljivosti njunih učinkov, saj pokore osvobajajoča sila nasilja za človeka ni nekaj očitnega. Zda so čistemu božjemu nasilju znova na razpolago vse tiste večne oblike, ki jih je mit bastardno križal s pravom. V pravi vojni se zmore prikazati prav tako, kakor se v božji sodbi množice nad zločincem. Nekaj zavrženega pa je sleherno mitsko nasilje, pravo vzpostavljajoče, ki ga smemo imenovati upravljajoče. Zavrženo je tudi pravo ohranjajoče, upravljano nasilje, ki prvemu služi. Božje nasilje, ki je insignija in pečat, nikoli sredstvo svetega izvrševanja, pa naj se imenuje vladajoče.²⁸

Prevedel Samo Krušič

Walter Benjamin: "Zur Kritik der Gewalt", *Gesammelte Schriften* zv. II/1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, str. 197–203.

²⁸ Z oklepaji naznačeni del lahko uporabimo v razredu za obravnavo revolucionarnega nasilja. Op. J.T

René Girard

O stvarih, skritih od stvaritve sveta

(Girard izhaja iz posebnega pomena posnemanja za kulturni razvoj človeštva. Bistvena pri tem je možnost rivalstva.)¹

Če nekdo vidi enega od soljudi stegniti roko po nekem predmetu, ga takoj zamika, da bi krenjlo posnemal. (16)

(Razdiralno obliko dobi posnemanje pri maščevanju. Družba se želi s pravili ravnanja (denimo bonton) in prepovedmi zaščititi pred razdiralnimi posnemanjem. V nekaterih obredih gre za osvoboditev od teh prepovedi.)

V svojih obredih se primitivne skupnosti prostovoljno prepustijo tistemu, česar se bojijo bolj od vsega, zaustavitvi časa, mimetičnemu razkroju skupnosti. (35f)

(Taki obredi se končajo z žrtovanjem.)

Če obrede konča žrtovanje, se mora zdeti religioznim skupinam kot zaključek mimetične krize, ki jo uprizarjajo ti obredi. V številnih obredih je navzočnost vseh namenjena sodelovanju pri žrtovanju, ki je videti, kakor da bi ga lahko zamenjali z nekakšnim linčanjem. Tudi takrat, ko je darovanje rezervirano za enega samega daritvenega svečenika, ki praviloma deluje v imenu vseh udeležencev. Prav enotnost neke skupnosti je tista, ki se potrjuje v žrtvenem dejanju, ta enotnost pa privre na dan v višku razdora, v trenutku, ko se zdi, da se skupnost trga v mimetičnem neskladju, zaobljubljena neskončni krožnosti maščevalnih prisilnih sredstev. Odporu vsakega proti vsakomur nepričakovano sledi odpor vseh proti nemu. Kaotični raznovrstnosti posameznih sporov v trenutku sledi preprostost enotnega

nasprotovanja: cela skupnost na eni strani in žrtev na drugi. Brez težav razumemo, iz česa je sestavljena ta daritvena odločnost; skupnost postane znova povsem solidarna na račun žrtve, ki ne samo, da se je nezmožna braniti, temveč je tudi popolnoma nemočna, da bi izzvala maščevanje; njeno trpljenje ne more sprožiti novih nemirov in ponovno zanetiti krize, kajti kriza združuje vse proti njej. Žrtovanje je le še eno nasilje več, nasilje, ki se pridruži drugim vrstam nasilja, vendar je to nasilje zadnje, to je zadnja beseda nasilja. (38f)

Sprava skupnosti na račun žrtve (40)

(Prehod od rivalstva, ki meri na objekt, do rivalstva, ki meri na prestiž.)

Gre za to, da je treba do konca slediti logiki mimetičnega spora in nasilja, ki se iz njega poraja. Bolj ko se tekmovalnost stopnjuje, bolj tekmeči stremijo k temu, da bi pozabili predmete, ki ga načelno povzročajo, bolj omamljajo drug drugega. Tekmovalnost se očisti vseh svojih zunanjih ciljev, skratka, postane čista in prestižna. Vsak tekmeč postane za drugega vzor ovire, ki ga obožuje in sovraži, tisti, ki ga je treba hkrati ubiti in vsrkati. (41)

(Žrtovanje kot zaključek mimetične krize.)

Prav povsem sveža izkušnja krize in njena rešitev vodita skupnost, z eno besedo, verjame, da jo vedno vodi žrtev sama, da bi okrepila krhki trenutek, v katerem uživa. Brez težav vidimo, da morata privreti na dan dve glavni absolutni potrebi: 1. Ne ponoviti krenjlo krize, vzdržati se vsakršnega mimetizma, vsakršnega stika z nekdanjimi nasprotniki, vsakega giba prisvojitve predmetov, ki so bili vzrok ali izgovor za tekmovalnost. To je absolutna potreba prepovedanega. 2. Pač pa znova narediti čudežni dogodek, ki je končal krizo, žrtvovati nove žrtve, ki nadomestijo prvotno žrtev v okoliščinah, ki so, kolikor je le mogoče, podobne okoliščinam izvirne izkušnje. To je

²⁸ V kurzivu in v oklepaju so navedeni napotki za branje Jürgena Trinksa.

absolutna potreba obrednega. (44)

(Religiozno žrtovanje.)

Religiozna misel je torej privedena do tega, da iz žrtve naredi sredstvo in preoblikovalca svetega – posnemanje (mimesis) – ki je konflikten in nediferenciran samo toliko, kolikor je razširjen v skupnosti; tisto, kar ga kakor magnet vleče k žrtvi, naredi iz njega pomirjevalno in uravnavalno silo, dobro obredno posnemanje. (70)

(Kralj kot nežrtvovana žrtev.)

Pravila tistega, čemur pravimo »kraljevo ustoličenje«, so pravila žrtvovanja; njihov namen je iz kralja narediti žrtev, sposobno usmerjati mimetično nasprotovanje. Dokaz, da je res tako, je, da v številnih družbah izmišljijo kraljevega moralca spremlja gibanje množice, usmerjeno proti njemu, in sovražne manifestacije, ki jih zahtevata obred in tudi oboževalska podložnost sledečih mu častilcev. Ti dve stališči ustrezata dvema prehodoma, krizi in pomiritvi, ki sestavljata sveto. Kralj torej v bistvu ni nič drugega kakor zgolj žrtev med odgoditvijo žrtvovanja. (74)

(Človeška odpoved neposrednemu zadovoljevanju potreb.)

J.-M. O. Kaj je lahko potisnilo žival na pot preobrazbe v človeka, da se razlikuje po zadovoljevanju svojih potreb, da ji je spet prineslo najbližje predmete na najbolj oddaljene in navidezno manj dosegljive? To ne more biti nič drugega kakor strah, strah pred mimetično tekmovalnostjo, strah pred ponovnim vrtincem neskončnega nasilja.

R.G. Seveda. Toda če bi se člani neke skupine preprosto bali drug drugega, bi se na koncu, še enkrat, pobili med seboj. Preteklo nasilje mora biti nekako utelešeno v pomiritveni žrtvi; potreben je že neke vrste kolektivni prehod, ki vzbuja strah pred množično vrnitvijo te žrtve, maščevalni obisk, in ki združi celo skupino v skupni želji, da prepreči to grozo zbudajočo

izkušnjo.

Če so prepovedani predmeti vedno najbližji in najlažje dostopni, je to zato, ker so najprimernejši, da povzročijo mimetično tekmovalnost med člani skupine. Predmeti, ki jim pripisujejo značaj svetosti, totemska hrana, ženska božanstva, so prav gotovo tisti, ki so v preteklosti že povzročili resnično mimetično tekmovalnost in iz nje ohranili vtis svetega. Prav zato so stvar najstrože prepovedanega. V totemizmu so nekateri med njimi povsem asimilirajo z žrtvijo, grešnim kozlom.

(Nasilje proti bližnjemu.)

Primitivna vojna prav gotovo poteka med tesno povezanimi skupinami, torej med ljudmi, ki jih glede rase, jezika in kulturnih navad ne ločuje nič objektivnega. (120)

Pomembno je potrditi, da je bes, ko se mu človek enkrat prepusti, sredobežen, čeprav po naravi niti zdaleč ni sredobežen. Bolj ko se stopnjuje, večje je njegovo nagnjenje, da se usmeri na najbližja in človeku najdražja bitja, na tiste, ki jih v običajnem času najbolje štiti pravilo nenasilja. (121)

(Pomen mehanizma žrtvovanja za nastanek človeka.)

Vemo, da nepopravljiva mimetična tekmovalnost v bistvu pomeni izginotje kakršnega koli predmetnega vložka in prehod posnemanje (mimesisi) prisvojevanja, ki ščuva člane skupnosti enega proti drugemu, v posnemanje nasprotovanja, ki jih na koncu združi proti žrtvi in jih spravi. Onkraj določenega praga mimetične moči živalske družbe niso več mogoče. Ta prag torej ustreza pragu, ko nastopi žrtveni mehanizem; to je prag preobrazbe v človeka. (133)

Bolj ko se mimetizem krepi, bolj so konflikti, ki jih povzroča, in poznejše rešitve »nalezljivi«. Torej je treba misliti, da mimetična tekmovalnost s stopnjevanjem vključuje čedalje več udeležencev, to pa so tisti, ki se

ponovno združijo okoli žrtve, ki ji pripisujejo značaj svetosti, podrejeni dvojni absolutni potrebi, namreč potrebi prepovedanega in obrednega. Človeška skupnost očitno ni nič drugega kakor eno s tem združevanjem in obstaja samo z ozirom nanj. (138)

(Nevarna nujnost selektivnega nasilja.)

Tragični položaj človeštva se danes ne uveljavlja samo v smislu popolnega uničenja, ki se mu je treba izogniti, temveč tudi v smislu selektivnega uničenja, ki ga je treba spodbujati, to pa je vse bolj nemogoče prav v obdobju, ko obstaja tveganje, da se bo vsako selektivno uničenje prevesilo v popolno uničenje. (174 f)

(Odločilno razlikovanje med miti in judovstvom: moralično zavzemanje za žrtev.)

... nedvomna težnja biblijskih piscev v besedilih, ki so vidno predelana, pa tudi v tistih, ki so popolnoma ohranjena, ali ki bi takšna lahko bila, da bi se moralno postavili na stran žrtev, potegnili z njimi in jih branili. (222 f)

Pač, daleč od tega, da bi bil neutemeljena izmišljaja, je po prepričanju krvnikov v krivdo njihove žrtve, sicer pa tudi v njeno božanstvenost, mit neresnično besedilo, če miti, z drugimi besedami, utelešajo stališče skupnosti, ki jih spravi kolektivni umor, ta skupnost pa je soglasno prepričana, da gre pri tem za zakonito in sveto dejanje, ki ga želi samo božanstvo, in povsem izključeno je, da bi ga skupnost odklonila, kritizirala ali analizirala; stališče, ki ga sestavljata rehabilitacija žrtve in javno razkritje preganjalcev, ni nekaj, kar bi bilo samo po sebi umevno. (223 f)

(Kaj je človek?)

Človek ni nikoli kaj drugega kakor bolj ali manj silovito zanikanje svoje lastne nasilnosti. (247)

(Razdejanje religiozno-mitskih utemeljitev nasilja v krščanstvu.)

Evangeliji onemogočajo vsakršno »mitologizacijo«, kajti s tem, ko ga razodenejo, preprečijo mehanizmu utemeljitelju, da bi deloval. (257)

Ko Kristus do konca prenaša nasilje, razodene in izkorenini strukturno matrico vsake religije. (264)

(Nasilje kot zagotovitev miru.)

Ljudje so vedno našli mir v senci svojih idolov, torej v senci svojega lastnega nasilja, ki so mu pripisovali značaj svetosti, in še danes iščejo ta mir v zavetju najbolj skrajnega nasilja. V svetu, ki je vse bolj desakraliziran, lahko samo trajna grožnja popolnega in takojšnjega uničenja prepreči ljudem, da bi uničili drug drugega. Skratka, še vedno je nasilje tisto, ki nasilju preprečuje, da bi podivjalo. Še nikoli ni nasilje tako predrzno igralo svoje dvojne vloge »strup« in »zdravila«. (365)

(Odgovornost.)

Nimamo več daritvenih sredstev in svetih nespornostim, da bi odvrnili od sebe to nasilje. Privoljujemo v neko stopnjo zavesti in odgovornosti, ki je naši predniki niso nikoli dosegli. (372 f)

Prevedla Mojca Merc in Marjan Šimenc

René Girard: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*,
Livre de poche, Biblioessais 4001, Paris, Grasset 1978

Strah

Pri nekaterih bralcih sem doslej nemara zbudil zanimanje z zamisljivo odgovarjati filozofsko na otroške filozofske pripombe ali vprašanja.

Toda, kako se to počne? Ali za to ne potrebujemo filozofske izobrazbe?

Filozofirati z otrokom ali s kom drugim preprosto pomeni premisliti zapletenost nekega pojmovnega problema, da bi ugotovili, ali se zapletenost lahko odpravi in problem reši. Včasih pri tem uspemo, včasih ne. Včasih pojasnitev nečesa zgolj poudari, da smo silno nejasni pri drugem.

Poklicni filozofi razvijajo tehnike za spoprijem s filozofskimi problemi. Uporaba posebnih tehnik je seveda lahko v veliko pomoč. Vendar pa lahko filozofi postanejo tako zaposleni z njimi, da pozabijo na vprašanja in zapletenost, ki so jih izzvali. Tako je spretnost v uporabi posebnih tehnik za obravnavo filozofskih problemov lahko prednost, lahko pa je tudi v napoto.

Filozofi prav tako preučujejo dela drugih filozofov, da bi odkrili, kaj imajo oni povedati o filozofskih problemih in zapletenosti. V idealnem primeru dobro poznavanje literature o danem problemu zagotovi bogat kontekst, v okviru katerega lahko izdelamo lasten odgovor ali rešitev. Vendar ni vselej tako. Občasno so filozofi tako preokupirani s pojasnjevanjem pogledov drugih, da si pripravijo svojo nekdanjo izvorno fascinacijo s problemi. Tako obremenjeni so s tistim, kar so njihovi slavni predhodniki imeli povedati o dani temi, da izgubijo zaupanje v možnost sami kaj vrednega odkriti o njej.

Čeprav je nekaj prednosti v profesionalnosti, se to, kar naj bi bilo prednost, zlahka izkaže ali razvije v oviro. Vsekakor amaterskemu filozofu ni treba biti v zadregi pri filozofiranju nič bolj kakor amaterskemu igralcu pri igranju tenisa.

Ne bi smeli dopustiti domnevi, da pokvari naše navdušenje nad neko mislijo, ki naj bi jo mislili sami, ker da jo je neki velik um že premislil.

Opremo za filozofiranje, ki je v osnovi razumevanje, da jo vsak s primerno dobrim obvladovanjem jezika in z njim izraženih pojmov že ima – plus velika potrpežljivost in volja premišljati tudi (očitno) o najpreprostejših in najbolj temeljnih vprašanjih.

Uspešno filozofiranje z otroki zahteva osvoboditev od lastne defenzivnosti. Neprijetno mi je, če svojim otrokom ne morem povedati, kako se črkuje "tonsilektomija" ali kako spremeniti stopinje po Farenheitu v stopinje po Celziju. Ne bi mi pa smelo biti neprijetno priznati, da nimam pripravljene analize pojma laganja ali dobrega, da nimam pripravnega odgovora na vprašanje Kaj so sanje?. Namesto tega je treba preprosto vključiti otrokovo pomoč, tako da skupaj lahko poskusiva izdelati zadovoljiv odgovor.

Kombinacija prednosti in obveznosti, ki jih odrasli vnese v filozofsko srečanje z otrokom, ustvari zelo poseben odnos. Odrasli bolje obvladuje jezik kakor otrok in je, vsaj latentno, bolj gotov pri pojmih, ki jih jezik izraža. Vendar je otrok tisti, ki povsem na novo vidi zapletenost in neskladje. Za otroke je značilna tudi odkritost in spontanost, ki jima je odrasli težko kos. Ker vsaka stran prispeva nekaj pomembnega, raziskovanje zlahka postane pravi skupen podvig, kakršni so precej redki v srečanju odraslih in otrok.

Nekateri odrasli se niso pripravljene soočiti z otrokom brez samodejne podmene o svoji nadmoči v znanju in izkušnjah. Za druge pa je lahko dobrodošla priložnost ukvarjati se, pa čeprav zgolj nekaj minut, z vprašanjem, na katero sploh ne bi pomislili, če ne bi bilo otrokovega začudenja in zanimanja.

Na tem mestu pa moram na nekaj opozoriti. Predpostavljam, da so pripombe in vprašanja,

o katerih razpravljam, od čustveno zdravih in gotovih otrok. Predpostavka pa je lahko neutemeljena. Tudi otrok, ki je navadno zaupljiv in gotov, je lahko semtertja preplašen in izrazi svoje strahove v filozofski pripombi ali vprašanju. Odrasli, starši, učitelj, prijatelj morajo biti pripravljeni na to možnost. Nedvomno na pripombe ne bi smeli odgovarjati, kakor da bi se pojavile v vakuumu. Včasih morajo biti zagotovila o ljubeči skrbi vključena v odgovor odraslega; včasih pa mora odrasli pozabiti na filozofijo in se posvetiti otrokovi čustveni težavi.

Vendar pa se odrasli pogosto upravičeno zanaša, da je otrok zmožen obravnavati zadevo mirno. Tudi kadar lahko slutimo, da sta pripomba ali vprašanje precej čustveno obremenjena, lahko z obravnavo samega vprašanja, ne pa samega čustvenega simptoma, izkažemo otroku polno spoštovanje kot človeškemu bitju.

Na primer, naslednjega vprašanja se moramo lotiti z vso pazljivostjo:

John (šest let), premišljuje o tem, da ima poleg knjig, igrač in oblek tudi dve roki, nogi in glavo in da so to *njegove* igrače, *njegovi* roki, *njegova* glava itd., vpraša: "Kateri del mene sem res jaz?"

Vprašanje je sledilo kmalu po smrti družinskega psa. John je verjetno premišljal o smrti, preživetju in osebni identiteti. Ugotovil je, brez dvoma, da oseba lahko izgubi roko ali pes nogo, pa ne nehata živeti. Johna je očitno zanimalo, sodeč po pogovoru, ki sem ga imel z njim v tistem času, ali obstaja del telesa, ki ga ne moremo izgubiti, ne da bi nehali obstajati.

Morda otrok ob takšnem vprašanju ni zadosti gotov za mirno raziskovanje vprašanja osebne identitete in preživetja. Kar pa ne pomeni, da bi se morali vprašanju izogniti ali ga

spregledati. Če je otrok vznemirjen, lahko izogibanje strah samo poveča.

Če smo otrokovi starši, lahko na tem mestu vpeljemo v igro religiozno prepričanje. Če tega nimamo ali pa nismo starši, je primerna drugačna pomiritev. Dobro pa si je zapomniti, da ima lahko to, kar naj bi bila pomiritev, prav nasproten učinek. Mnogokrat je najboljšje vključiti pošteno obravnavo vprašanja v kakršen koli odgovor, ki se zdi primeren.

V vseh nas je brez dvoma podtalni tok bivanjske tesnobe. Včasih naši poskusi obvarovati otroke pred razmišljanjem o smrti zakrinkajo poskuse obvarovati sebe.¹

Johnovo vprašanje je zelo sugestivno. Sledil bo le dvema linijama izmed mnogih, ki jih sugerira.

John je seveda nekaj različnega in ločenega od igrač, knjig, celo oblek, ki jih ima na sebi. Kar je v resnici John, bi lahko rekli (kakor je nekoč dejal eden mojih študentov), je le tisto, kar vzame s sabo v kopalno kad.

A vzemimo, da Johnu porežemo nohte ali postrizemo lase. Ko odvržemo nohte ali pometemo lase, ali odvržemo oziroma pometemo del Johna? Ne, ti ostanki niso več njegov del. Nehali so biti njegov del, ko smo jih porezali ali ostrigli.

Johnova desna roka je *njegova* roka in njegova glava je njegova glava. Če naj bo nekaj Johnova last, ali ne mora biti zato različno in ločljivo od njega? Če je tako, ali ni različen in ločljiv od svojih rok, nog, glave – telesa, seveda. Ali ni dejansko le duh, duša, ki poseduje to telo? Če da, potem lahko izgubi celo vse telo in ne samo svojih nohtov ali las.

Veliko ljudi meni tako. Slednje je v resnici lahko del njihove vere. Morda bi bilo primerno to vero izpričati Johnu.

¹ Včasih je strah, za katerega mislimo, da smo ga odkrili pri otroku, le projekcija našega strahu. Zanimivo si je priklicati v spomin Michelov odgovor o smrti iz prvega poglavja.

Vredno je tudi omeniti, da zgolj zmožnost pravilno govoriti o "mojem telesu" ne dokazuje, da sem nekaj različnega od njega. Potreben je veliko temeljitejši premislek.

Vzemimo naslednjo analogijo. (V filozofiji je pogosto pripravno premisliti analogije.) Denimo, da imamo preprosto mizo s štirimi nogami. Tu je njena vrhnja ploskev, tu so njene štiri noge. Kaj je "ona"? Ni ji treba imeti nič drugega kakor vrhnjo ploskev in štiri noge. Vseeno, to, da je pravilno reči "njena ploskev" in "njene noge", ne dokazuje, da je miza nekaj ločenega od svoje ploskve in nog. (Vse to seveda lahko postane jasno v pogovoru z Johnom.)

Tako imenovani svojilni zaimek ("njen", "njegov") lahko izraža svojino ("njena hrana", "njena igrača", "njegove knjige"). Vendar pa lahko izraža tudi odnos dela in celote ("njena ploskev", "njegove noge"). Prav tako lahko glagol "imeti" uporabimo za izražanje svojine ("John ima igračo"). Lahko pa izrazi odnos dela do celote ("ta miza ima vrhnjo ploskev"). Ponovimo, vse to lahko pride na dan v pogovoru z Johnom.

Johnovo vprašanje "Kateri del sem v resnici jaz?" je neodgovorjen. Kaj pa bi rekli?

Prejle sem omenil, da je John, kakor kaže, razmišljal, katere dele lahko izgubimo, ne da bi nehali obstajati. Tako razmišljanje zlahka spremenimo v premislek o nadomeščanju delov. Kateri del osebe ali stvari je takšen, da bi prvotna oseba ali stvar nehali obstajati z njegovo nadomestitvijo z drugim? Kar smo povedali o Tinu Woodmanu in Tezejevi ladji, ima seveda neposreden pomen za to novo vprašanje.

Miza je čisto podobna Tezejevi ladji, le veliko bolj enostavna je. Zdi se, da ni nobene očitne točke pri nadomeščanju delov, pri kateri bi bili primorani reči, da je stara miza nehala obstajati.

Kaj pa John? Ali obstaja točka pri sistematičnem nadomeščanju organov in udov, pri kateri bi bili primorani reči, da bi bila posledica naslednje nadomestitve nova oseba? Večina ljudi, domnevam, bi se odločila za možgane. Tako razmišljanje vodi do sklepa, da so Johnovi možgani v resnici John. Po drugih pogovorih z Johnom sodim, da bi bil naklonjen takšni rešitvi. Zase pa nisem gotov.

Prevedla Alenka Hladnik

Gareth B. Matthews, "Anxiety", v *Philosophy and the Young Child*, Harvard University Press, Cambridge 1980, str. 83-89.

Gareth B. Matthews

Dialogi

Moja znatna uporaba kratkih zgodb pri razpravi o filozofiji in otroku nemara lahko ustvari zelo zavajajoč vtis, da je pozornost, ki jo otroci namenijo filozofskim vprašanjem, nujno bežna in površna. Nedvomno, pozornost nekaterih otrok filozofskim zadevam je neenakomerna. Toda obstajajo prepričljivi dokazi o vztrajnosti in kontinuiranosti v mišljenju drugih, kakor dokazujejo sadovi razmeroma trajnih refleksij in raziskovanj sina Johna.

Nekega večera je John, takrat devetletnik, vprašal, kako vemo, kaj pomeni francoska beseda *la table*. (V šoli se je začel učiti francoščino.)

"Pomeni 'mizo'," je razložila starejša sestra.

"Kako pa vemo?" je vztrajal John.

"Kot prvo, 'la table' je podobna 'mizi' (the table, op. p.)," je predlagala sestra.

"Vem," je odvrnil John, "lahko pa, da kljub temu nimata istega pomena. Kako vemo, da 'la table' pomeni 'miza'?"

"Poglej v slovar!" je bil odgovor.

John je trenutek premišljal. "Toda kako so ljudje, ki so napisali slovar, odkrili, kaj pomenijo?"

Johnova sestra, učiti se je začela tretji tuji jezik, je razložila s kančkom neprepričljive mirnosti, da se naučiš tako, da nekdo pokaže s prstom in reče: "La table."

John ni bil zadovoljen. Okoliščine so bile komaj primerne za filozofsko raziskovanje. Johnova sestra se, vsaj v tem trenutku, ni zanimala za njegov problem. Glede na odločne odgovore na Johnova vprašanja ni bilo pravega načina pripeljati jo do osuplosti, ne bi jo prisilil v izgubo ugleda. Hotel sem nadaljevati temo z Johnom, vendar sem počakal, dokler ni bil sam.

Ko sva naslednje jutro sama sedela pri zajtrku, je pojasnil, da poteza dati pomen 'la table' s kazanjem mize, ni zadovoljiva, češ, da se da kazanje razumeti napačno.

"Kako veš," je vprašal, "da drugi ne kaže mizne zgornje *ploskve* ali pa *barve*?"

Malo sva govorila o tistem, kar filozofi poimenujejo "dvoumnost ostenzije" (dvoumnost pomenjanja besede ali izraza s kazanjem), in obljubil sem Johnu, da mu bom pred spanjem bral iz knjižice na to temo.

Nekaj naslednjih noči je šel v posteljo z branjem iz Avguštinovega *De magistro* (*O učitelju*), očarljivega kratkega dialoga med Avguštinom in sinom Adeodatom. Med ugankami o jeziku in pomenu je nekaj lepih diskusij o dvoumnosti ostenzije. Na koncu ene od teh, v kateri naj bi se pomen "lova na ptice" demonstriral z "lovljenjem" lovca na ptice, bi opazovalec, če bi bil zadosti inteligenčen, navsezadnje le dojel, kaj je lovljenje ptic, in torej tudi, kaj pomeni beseda "lov na ptice". Johnu se je zdel to dober odgovor na njegovo težavo glede ostenzije. Če je nekdo dovolj bister, je sklepal, naposled potuhta, kaj pomeni "la table".

Čeprav s tem "vpogledom" nedvomno nisva pokopala vseh razumnih skrbi glede ostenzije, je *De magistro* izginil iz časa za zgodbo za lahko noč, več mesecev ni bilo več pogovorov o jeziku ali pomenu. Potem pa sem nekega dne peljal z Johnom iz centra domov.

"Svet je zabaven," je dejal čisto nenapovedano.

"To je dobro," sem odgovoril. "Imel boš veliko tega za zabavo."

"Ne," je dejal John, "mislim, da je veliko stvari na svetu čudno razumeti ... kakor prometni znaki ... omejitev hitrosti 30 ... Kako besede pomenijo, kar pomenijo?"

Najprej nisem mogel ugotoviti, kaj je Johna begalo na prometnih znakih. Našteval sem uganke eno za drugo. John si ni prilastil

nobene.

"Vzemiva besedo 'center'," je končno dejal. "Kaj pomeni?"

"No, lahko ti povem drugo besedo zanj," sem dejal, "recimo 'središče'."

"Ja," je rekel John, "a kaj pomeni 'središče'?"

"Morda pa sem ti dal ime zanj?"

"V redu," je dejal John, "a če mi lahko daš samo še več besed, kako veš, kaj vsaka od njih pomeni?"

"Ali je to tvoje vprašanje?" sem vprašal.

"Denimo, da prideva na ruševine stare civilizacije. Denimo, da med kamenjem najdeva nekaj, kar je videti kakor slovar – nekaj, kar je videti kakor besede, vse urejeno opremljene z nečim, kar je videti kakor definicija za njimi. Lahko izveš, da 'ablubaglub' pomeni 'afister starterer', in to pomeni 'pinkerlaverstan' itn. Četudi se naučiš vseh teh pomenov in lahko oddrdaš pravo definicijo, ko si vprašan, kaj to in-to pomeni, še vedno ne veš, kaj besede pomenijo. Je to tvoje vprašanje?"

Očitno sem kar precej vložil v mikavnost te uganke. Zdi pa se, da mi ni bilo treba uporabiti nobenega psihološkega pritiska, da bi jo John prepoznal kot problem.

"Ja," je rekel John, "samo z besedami v resnici ne moreš zvedeti, kaj kar koli pomeni."

Iz te diskusije sem zaključil, da bi bilo dobro še enkrat pogledati v *De magistra*. Ostenzija je spet postala vprašanje za Johna. Drugače verjetno ne bi bil pripravljen reči, da gremo od besed k stvarim tako, da pokažemo na stvari, ki jih besede poimenujejo.

Namesto ponovnega branja odlomkov iz *De magistra* sem menil, da lahko poskusiva ponovno napisati dele dialoga, da bi se odkrile Johnove težave v njegovem jeziku. Poskušala sva več večerov zapored, spet pred spanjem. Bral sem *De magistra*, potem pa sva skupaj izdelovala različico, ki bi se prilegala Johnovim

primerom. Navajam primer, ki sva ga tako napisala:

John: Za kaj uporabljamo besede?

Oči: Za dvoje, se mi zdi: da lahko komu kaj sporočimo ali se česa naučimo.

John: Ja, v redu, besede uporabljamo, da komu nekaj sporočimo. Če hočem komu povedati, da sem lačen, rečem: "Lačen sem." (Premišljuje.) In ko rečem: "Zdravo," tudi nekaj sporočam.

Oči: Oh! Kaj mi sporočaš, če rečeš "Zdravo."?

John: Sporočam ti ... oh, naj premislim ... sporočam ti, da hočem reči "Zdravo!". (Ha, ha.) Ne, hočem ti reči, da te imam rad. Torej, kaj si rekel, za kaj naj bi se besede še uporabljale?

Oči: Da bi se kaj naučili.

John: Kako to naredimo?

Oči: No, kaj praviš o postavljanju vprašanj? Če hočem zvedeti, ali si lačen, te vprašam: "Ali si lačen?"

John: Toda, ali nečesa spet ne sporočaš?

Oči: Kaj ti sporočam?

John: Da hočeš vedeti, ali sem lačen.

Oči: Torej meniš, da vselej uporabljamo besede za sporočanje?

John: Ja.

Oči: Kaj pa petje? Ali ne uporabljamo besed, ko pojemo?

John: Ja, včasih že.

Oči: Denimo, da poješ "Pri McDonaldu naredimo vse zate". Kaj mi sporočaš?

John: Oh ... da pri McDonaldu naredimo vse zate.

Oči: Denimo, da poješ, kakor pogosto poješ:

*Zvončki zvončkljajo,
Batman smrdi,*

*Robin zlegel je jajce,
batavto
izgubil kolo,
Joker pa je ušel stran.*

Kaj mi spročaš?

John: Cel kup neumnosti.

Oči: Ali mi res sporočaš, da zvončki zvončkkljajo in Batman smrdi?

John: Ne, samo norčujem se iz Batmana in Robina.

Oči: In denimo, da prepevaš samemu sebi. Ali sebi kaj sporočaš? Ali tega že ne veš in ali ni brez smisla, da si kaj pripoveduješ?

John: Morda si sporočaš, kako dobro poješ.

Oči: Ali ne moreš peti samo za zabavo, ne da bi si kar koli sporočal?

John: Ja, toda potem si sporočaš, kako se počutiš.

Tu je odlomek iz *De magistra*, ki sva ga posnemala:

“Avguštin: Kaj želimo po tvojem mnenju doseči tedaj, ko govorimo?

Adeodat: Kolikor se morem ta trenutek domisliti, se mi zdi, da želimo učiti ali se učiti.

Avguštin: Eno od tega dvojega vidim in se s tem strinjam. Kajti ko govorimo, je želimo, da želimo učiti. Toda kako se učiti?

Adeodat: Kaj bi rekel drugega v primeru, ko sprašujemo?

Avguštin: Mislim, da tudi tedaj ne želimo drugega kot učiti. Kajti povej mi, ali nekoga sprašuješ iz kakega drugega vzroka, če ne zato, da bi ga poučil o tistem, kar želiš?

Adeodat: Prav imaš.

Avguštin: Torej že vidiš, da z govorom ne želimo doseči drugega, kot da bi učili.

Adeodat: Ne vidim dobro. Kajti če govorjenje ni nič drugega kot izrekanje besed, potem to počnemo tudi tedaj, ko pojemo. Pojemo pa čestokrat sami, ne da bi bil poleg nas kdo, ki bi se učil. Zato mislim, da tedaj ne želimo ničesar učiti.

Avguštin: Jaz pa, prav nasprotno, mislim, da obstaja nek način učenja preko spominjanja, in to precej pomemben način, na katerega bova naletela v samem teku najinega pogovora. Toda če misliš, da se ne učimo, ko se spominjamo, niti da se ne uči tisti, ki se spominja, ti ne bom nasprotoval in bom zaenkrat določil dva razloga, zakaj govorimo: govorimo zato, da bi učili ali spomnili bodisi druge bodisi nas same; in slednje počnemo tudi tedaj, ko pojemo. Ali se ti ne zdi tako?

Adeodat: Ne povsem. Precej redko namreč pojem zato, da bi samega sebe spomnil. Pojem zgolj v lastno veselje.”¹

Nezadovoljen sem bil z najino parodijo. Čeprav posnema Avguština, je deloma čisto izvirna. Vendar pa ni jasno, kaj je v njej zgolj zaradi posnemanja Avguština in kaj, kar se je nama zdelo zanimivo ali primerno. Na primer, Johnova zadnja pripomba "Ja, toda potem si sporočaš, kako se počutiš." je bila izvirna in zelo zanimiva.

Tako sva opustila parodijo kot slog dialoga. Namesto tega sva napisala nekaj izvirnih dialogov, ki se začnejo z Johnovimi težavami, s katerimi sva se poskušala kar najbolje spopasti.

Postopek je bil takle: najprej sva izbrala eno Johnovo vprašanje za diskusijo. Zapisal sem ga. Potem sem premislil odgovor in ga zapisal. Potem sem glasno prebral prvotno vprašanje in moj odgovor ter vprašal Johna, kaj si misli o njem. Ponavadi je za trenutek premišljal in prišel na dan z naslednjim in to sem spet zapisal.

Johnu je bil ta projekt všeč. Veselo je sodeloval

¹ Avrelij Avguštin, "Učitelj", v *Bog, učitelj, gospodar. Filozofija skozi psihoanalizo 6*, Analecta, Ljubljana 1991, str. 5–6.

nekaj večerov zapored. Nekega jutra je Johnova mama slišala tale pogovor pri zajtrku:

John: Ali veš, kaj počneva z očijem?

Sestra: Kaj?

John: Dialog piševa.

Sestra: O čem?

John: O tistem, česar ne razumeva.

Nastalo je več dialogov, dva sledita:

John: V davnih časih jamskega človeka ni nihče mogel govoriti, ali ne?

Oči: Misliš reči, da niso imeli jezika?

John: Ja, a kako so lahko mislili?

Oči: Kaj pa majhni otroci, ki se še niso naučili govoriti? Kaj pa ti, preden si se naučil svojo prvo besedo? Si lahko mislil?

John: Ne, dojenčki ne morejo govoriti, ko so še majhni.

Oči: Verjetno se ne spomniš svoje prve besede.

John: Se, bila je "appledot" (jabolčni sok).

Oči: V redu, reciva, da je res. Kaj meniš, preden si prvič izgovoril "appledot", ali si lahko prepoznal jabolčni sok?

John: Misliš, da sem vedel, da je bil tisto jabolčni sok?

Oči: Da.

John: Menim, da sem moral vedeti, da je to nekaj, kar si želi moj želodček, vendar na to nisem mogel misliti.

Oči: Pomisli na nekoga iz tvojega razreda, čigar imena ne poznaš.

John: Vse poznam.

Oči: Pomisli na nekoga iz nedeljske šole, čigar imena ne poznaš.

John: V redu.

Oči: Kako to narediš?

John: Kaj misliš?

Oči: Kako pomisliš na osebo, katere imena ne poznaš?

John: Njegovo podobo imam v glavi.

Oči: Ali misliš, da si morda imel kot dojenček podobo jabolčnega soka (v glavi)?

John: premišljuje.

John: Greva nazaj k tistemu, o katerem naj bi mislil. Moram si reči: "Misli na tistega tipa iz nedeljske šole." Tega ne bi mogel narediti, če ne bi poznal nobene besede.

Oči: Toda ali ne bi mogla podoba priti kar sama od sebe, ne da bi si kar koli rekel?

John: Kar pojavila bi se? Hop?

Oči: Ja.

John: Vendar ne bi nič pomenila. Ne bi mogel reči, kaj je, niti ne bi mogel reči, da mislim na nekoga.

Oči: Razumem, kaj misliš. Res je in zelo pomembno. Toda denimo, da se igram skrivalnice z otrokom. Skrijem se za kavč. Otrok se namršči. Nenadoma se prikažem in rečem: "Buuuuuu!"

Otročiček se zasmeji. Ponovim. Ko izginem, se namršči, ko se prikažem in rečem: "Buuuuuu!", se zasmeji. Ali otročiček res nič ne misli?

John: Ali si to res naredil?

Oči: Da, to sem počel pogosto. S tabo, ko še nisi mogel govoriti. Se ti ne zdi, da si mislil nekaj takega: "Spet je tu!", kadar sem se pojavil, in rekel: "Buuuuuu."

John: Ali si to res naredil?

Oči: Da, to sem počel pogosto. Včasih sem rekel: "Kje je oči? Kje je oči?" Potem sem se nenadoma prikazal in zavpil: "Buuuuuu."

John: Morda pa otrok razume kaj od tvojega govorjenja, preden lahko to sam pove.

Oči: Misliš, da lahko reče potih, preden lahko

reče na glas?

John: Da ... ali vsaj nekaj.

Potem sem se odločil prebrati Johnu tisti odlomek iz Avguštinovih *Izpovedi*, ki ga Wittgenstein citira na začetku *Filozofskih raziskovanj*.² Prevedel sem precej tog in pedanten jezik angleškega prevoda v besede, za katere sem menil, da bodo Johnu zvenele bolj naravno. Tu je togi in pedantni prevod:

Ko so (starejši) imenovali neki predmet in se ustrezno premaknili proti njemu, sem to videl in zapopadel, da stvari imenujejo glasovi, ki so jih izustili, ko so stvar hoteli pokazati. Njihov namen je bil izkazan z njihovimi telesnimi gibi, kakor je to naravni jezik vseh ljudi: izrazi obraza, igra oči, gibanje drugih delov telesa in ton glasu, ki izraža naše stanje duha v iskanju, imetju, zavračanju ali izogibanju nečesa. Takoj ko sem slišal ponovljene besede na ustreznih mestih v stavkih, sem se postopoma naučil razumeti, katere predmete označujejo; in ko sem se nauči oblikovati usta v te znake, sem jih uporabil za izražanje svojih želja. (1.8.13)

Potem sva z Johnom zapisala kratek dialog:

John: Ne more *vedeti*, kaj je naredil. Zdaj ugotovi, da je to, kar je *verjetno* naredil. Ve pa ne.

Oči: Toda ali nima prav, ko pravi, da je nekaj hotel, na primer mleko, preden je poznal besedo zanj?

John: Kako je lahko kaj hotel? Moral bi misliti na to, in to v besedah.

Oči: Ko me Arthur (naš pes) vidi pripravljati obrok zanj, pride blizu in maha z repom, ali se ti ne zdi, da hoče jesti?

John: Ja, toda v svojem jeziku.

Oči: Kako več?

John: Ne bi mahal z repom, če ne bi imel jezika.

Oči: Ali misliš, da je mahanje z repom nekakšen znakovni jezik?

John: Ne, sebi je moral reči, naj pomaha z repom. Mora imeti jezik, da bi to lahko naredil.

Ko je John prišel s tem na plan, sem takoj pomislil na odlomek iz Avguštinove *De continentia*: "V resnici naredimo veliko stvari z zaprtimi usti, mirujočim jezikom, brez glasu; ne naredimo pa ničesar s telesom, česar si nismo prej rekli v srcu." (2.3)³

Ko sem tipkal to poglavje, sem se odločil prebrati nekaj delov Johnu. Vprašal sem se, ali je v zadnjem času še kaj premišljeval o teh zadevah. Minilo je leto in pol od najinega pisanja dialoga. Pri Johnovih enajstih letih je za otroke precej bolj nenavadno postavljati filozofska vprašanja ali dajati filozofske pripombe.

"Ne preveč," je odvrnil. Nekoliko je pomislil in dodal: "Zdaj mislim, da majhni otroci lahko mislijo."

"Oh," sem dejal, "ali misliš, da se lahko pogovarjajo sami s sabo, preden se lahko z nami?"

"Da," je rekel, "toda pozneje se ne spomnijo, kako so to počeli. Ne spomniš se, kako je biti majhen otrok."

Očitno, filozofija traja naprej, čeprav manj očitno in vztrajno kakor nekoč. Če si je John uredil svoje zanimanje skladno s pričakovanjem odraslih, je to škoda. Če pa se je pomaknil naprej k drugim, je to povsem naravno. V življenju je še kaj več, kakor filozofija.

Prevedla Alenka Hladnik

Gareth B. Matthews, "Dialogues", v *Philosophy and the Young Child*, Harvard University Press, Cambridge 1980, str. 96-106.

² Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, str. 2.

³ Glej tudi Avguštinove *De trinitate* 9.7.12, 15.11.50.

Platon

Andrej Adam

Ali lahko spoznanje utemeljimo s čutnim izkustvom?

Ogledali si bomo, kako je problem zastavil Platon, ter se sklicevali na *Teajteta*¹ in *Državo*². Čeprav je Platon razmišljal o vprašanju spoznanja v številnih dialogih, mu je le *Teajtet* posvečen v celoti in je zato še danes temeljno delo epistemologije (Cooper 1997, 157).

Na začetku razprave se glavna junaka dialoga Sokrat in Teajtet strinjata, da sta modrost in znanje ista stvar, težava pa nastane, ker nikakor ni vnaprej jasno, kaj je spoznanje oziroma védenje. Zadevo je treba raziskati. V ta namen Teajtet naniza štiri zaporedne odgovore, s katerimi poskuša odgovoriti na to vprašanje: (1) védenje predstavljajo številne teoretične in praktične discipline; (2) védenje je percepcija (zaznava); (3) védenje je resnično prepričanje in (4) védenje je upravičeno resnično prepričanje. Zaradi privlačne primerjave z *Državo* si bomo podrobneje ogledali le drugi odgovor, prvega nakazali, tretjega in četrtega pa obravnavali ob drugi priložnosti.

Po prvi Teajtetovi opredelitvi so védenje različne znanstvene discipline in obrtni poklici,

npr. geometrija, čevljarstvo ipd. Sokrat ji ugovarja, češ da čevljar res vé, kako se izdelujejo čevlji, in mizar, kako se izdelujejo predmeti iz lesa. Vendar odgovor zgreši bistvo vprašanja, saj se ne nanaša na naštevanje raznih oblik védnosti, temveč na bit (bistvo) védenja. Podobno narobe bi odgovorili, če bi na vprašanje *kaj je glina* dejali, da poznamo glino opekarjev in glino lončarjev. Z golim naštevanjem ne bi ugotovili, kaj glina je. Odgovor, ki na vprašanje, *kaj je spoznanje*, ponudi ime neke veščine, je zato smešen. Raznovrstno znanje je treba zajeti v eno definicijo.

Teajtet zagotovi, da je to že večkrat poskušal, vendar dvomi, ali je tega sposoben. Zdaj se za hip ustavimo. Sokrat se namreč razgovori o svoji babiški vlogi pri rojstvu spoznanj. Tako kakor babice pomagajo pri rojstvu otrok, on pomaga pri tistem, kar rojevajo duše ljudi, hkrati pa raziskuje, ali rojeno predstavlja utvaro in laž ali resnico in pravičnost. V tem smislu je tudi Teajtetov dvom le porodna težava in nič drugega.³

Teajtet poskusi z drugim odgovorom: *spoznanje je percepcija (zaznavanje)*. V prvem približku to pomeni, da tisti, ki nekaj vé oziroma poseduje neko spoznanje, tudi zaznava tisto, o čemer poseduje spoznanje. Prav zato se zdi, da ni spoznanje nič drugega kakor preprosto percepcija. To tezo lahko umestimo v okvir empiristične teorije

¹ Platon: *Theaetetus*. Prevod: Levett, M. J. in Burnyeat, Myles. V: *Plato, Complete Works*; edited: Cooper, John & Hutchinson, D.S.; str. 157-234 (142a-210d). Hackett Publishing Company; Indianapolis/Cambridge 1997.

² Platon: *Država*; Založba Mihelač, Ljubljana 1995.

³ Burnyeat, svetovno uveljavljeni interpret Platonove filozofije, pravi, da je odlomek, v katerem se Sokrat primerja s porodnico, eden najslavnejših, kar jih je Platon napisal. V njem lahko vidimo utemeljitev metode izobraževanja in prav tako metode filozofiranja. Poanta je v tem, da smo s predlogi rešitev za probleme, s katerimi se ukvarjamo, prispeli šele na pol poti. Naslednji korak nam nalaga vpraševanje in preizkušanje naših rešitev.

spoznanja, ki trdi, da ima vse naše vedenje izvir v čutnem izkustvu oziroma v neposrednem zavedanju čutnih kvalitiet, kakršne so rdeče, hladno, vroče itd. Ko enkrat sprejmemo takšno stališče, je naloga empiristične epistemologije v razlagi, kako lahko na teh temeljih zgradimo vse drugo vedenje. Vprašanje, ali nas čuti oskrbijo z vedenjem in gotovostjo, in če, s kakšno vrsto vedenja, je potemtakem v osrčju vsakega empirističnega programa.

Platon se vsekakor zaveda, da je v ozadju Teajtetove teze empiristični pogled na probleme človeškega spoznanja. Zato ugotavlja, da odgovor, ki povezuje spoznanje in zaznavo, nikakor ni slab; ne nazadnje so ga, četudi z drugimi besedami, zagovarjali številni grški filozofi, za katere ne bi mogli trditi, da so bili neumni. Platon meni, da sodita med empiriste tudi Protagora in Heraklit. Prvi je dejal, da je *človek mera vseh stvari*, tistih, ki so, in tudi tistih, ki niso, Heraklit pa je s stavkom, da dvakrat ne moremo stopiti v isto reko, v bistvu zagovarjal stališče, da se *vse stvari na svetu nenehno spreminjajo*. Zato v dialogu Sokrat predlaga, da moramo Teajtetovo tezo postaviti v luč Protagorove in Heraklitove filozofije. Vprašanje, ki se potemtakem zastavlja, se glasi: kako so vse tri teze (Teajtetova, Protagorova in Heraklitova) povezane?

Poglejmo najprej, kako je – po Platonu – razmišljal Protagora. Ko piha veter, se nekemu zdi mrzel in drugemu topel. Tako dobimo dve zaznavi (percepciji) iste stvari, torej je zaznava odvisna od zaznavajočega bitja. Primer, ki si ga je izmislil neki dijak: Primorci v Sloveniji pravijo, da nas pred burjo ne obvaruje nobeno oblačilo – burja gre do kosti. Jasno je, da ob slovenskem morju piha tudi marca in aprila, včasih še prav posebno vztrajno. Toda v tem istem času lahko že opazimo prve skandinavske turiste, kako se sončijo. Ali jih

nič ne zebe? Očitno ne. Če postavimo skandinavskega turista in Primorca iz Slovenije drugega ob drugega in ju vprašamo, kako občutita veter, bo prvemu topel, drugemu pa mrzel. Kaj sledi iz tega primera? Najprej – in to je očitno – kakor hitro sprejmemo Teajtetovo definicijo, da je percepcija vědnost, moramo sprejeti, da naše zaznavanje ni podvrženo zmoti. Ker je zaznava odvisna od zaznavajočega bitja, je poleg tega jasno, da ni nobena stvar sama po sebi neko eno: če rečemo, da je velika, se lahko iz drugačnega zornega kota pokaže majhna, če rečemo, da je težka, utegne biti tudi lahka, in če rečemo, da je topla (kakor npr. veter v danem primeru), je lahko tudi mrzla. Stvar je torej takšna, kakor jo zaznava vsak opazovalec, pri čemer je zaznavanje že tudi spoznanje te iste stvari.

Razlagalci Platonove filozofije se na tem mestu običajno ustavijo. Burnyeat npr. situacijo, ki jo Platon ponazori s primerom vetra (podobno smo napravili tudi sami), preprosto formalizira. Stavek *Zaznavam, da je veter hladen* zapiše v splošni obliki: *a-ju se x prikazuje (zdi) F, če in samo če a zaznava, da x je F*. (Pri tem x označuje opazovani objekt, F čutno kvaliteto objekta, a pa zaznavajoči subjekt.) Iz tega splošnega zapisa lahko skonstruiramo številne enostavne primere: "Nekdo vidi, da je kamen bel", "Okuša sladkost vina" itd.⁴

Zakaj je prav, da se ustavimo ob navidez tako preprostem problemu? Razlog je predvsem ta, ker Protagorova doktrina, po kateri je človek mera stvari, nikjer ne omenja zaznavanja. Šele Platon je tisti, ki pravi, da sta Protagorovo prikazovanje stvari, kakor se ta kaže posameznemu opazovalcu, in zaznavanje le-te eno in isto. Šele Platon potemtakem poveže Teajtetovo definicijo spoznanja s Protagorovo filozofijo.

Povezavo ponuja prav Heraklitova teorija o večnem spreminjanju. Burnyeat ugotavlja, da

⁴ Ibid.; str. 11.

je Platon povezal Teajtetovo definicijo znanja in Protagorov nauk tako, da je Protagorovo tezo – ki smo jo zapisali v splošni obliki (*x je F za a*) – malenkost spremenil. Besedico je nadomestil z besedico postaja in dobil: *x postaja F za a*. To je namreč skladno s Heraklitovim naukom⁵. Brez te, na prvi pogled morda neznatne spremembe bi Protagorov nauk deloval zelo smešno. Recimo, da ne upoštevamo nenehnega spreminjanja vsega. Tedaj bi morali sprejeti, da lahko neki stvari, ki je, pripišemo neko lastnost in hkrati njeno popolno nasprotje. Problem, ki nastane, je naslednji: kako uspe stvar, da so oboje hkrati, se pravi, kako je mogoče, da je npr. veter mrzel in hkrati topel. Ali bi Protagora resnično trdil, kaj tako nezanosno neumnega? Ali si lahko predstavljamo filozofa, ki bi trdil, da je neka stvar hkrati nekaj in nasprotje tega? Z vključitvijo Heraklitovega nauka problem izgine. Če namreč za nobeno stvar ne moremo reči, da je, temveč da se nenehno spreminja, tedaj si lahko zamislimo številne situacije, v katerih pripisovanje nasprotujočih si lastnosti posameznim stvarim ni nujno zgrešeno.

To nam bo jasno takoj, ko si bomo Platonovo interpretacijo Heraklitove teorije ogledali podrobneje. Če rečemo, da se vse giblje, moramo (po Platonu) dodati, da obstajata dve vrsti gibanja. Eno je aktivno, delujoče; drugo je pasivno, trpno. Kadar opazujemo kamen, je oko, ki zgolj sprejema njegovo vizualno podobo, pasivno, medtem ko je kamen, ki deluje na oko, aktivni dejavnik. A to še ni vse. Platon loči tudi počasno in hitro gibanje. Stvari na nekem mestu se spreminjajo počasi, gibljejo (spreminjajo) se prav tam, kjer so. Oko in kamen sta s tega vidika oba podvržena počasnemu gibanju. Lahko bi rekli, da se kamen in oko – oba sta na bolj ali manj stalnem mestu – starata. Kamen postaja zaradi atmosferskih vplivov vedno bolj gladek, oko pa zaradi vedno manjše prožnosti vse bolj slepo. Toda kaj nastane, ko se aktivni in pasivni

dejavnik srečata, ko oko gleda kamen? Jasno je, da pride do stika med stvarima, ki se spreminjata počasi, a pomembno je, da stik spočne hitro gibanje. Rečeno drugače: iz stika dveh stvari, ki sta podvrženi počasnemu spreminjanju, nastane stvar, ki se spreminja hitro. Nastalo ni nič drugega kakor čutna kvaliteta, npr. bela barva oziroma belina kamna. Občutek bele barve traja pač samo toliko časa, kolikor časa gledamo kakšno belo stvar.

Kako lahko zdaj povežemo Teajtetovo, Protagorovo in Heraklitovo trditev? Možna je naslednja razlaga. Stvari ne morejo imeti stalne identitete, če je vsaka njihova lastnost relativna oziroma odvisna od vsakega opazovalca posebej (kar trdi Protagorova teza), pa tudi od same narave zaznavanja, v kateri so zaznave odvisne od časa zaznavanja, tj. od hipa, v katerem se srečata aktivni in pasivni dejavnik, ki se tudi sama spreminjata (Heraklitova teza). Če torej trdimo, da obstojnosti v času ni in prav tako ne objektivnosti posamezne zaznave, tudi ne moremo vzpostaviti neodvisnih dejstev, po katerih bi lahko eno zaznavo opredelili kot pravilno in drugo kot napačno. Protagorova definicija zdaj ni več neumna, saj Heraklitova teorija jasno dopušča, da so stvari takšne, kakor se dozdevajo posameznim opazovalcem. Heraklitova teorija postajanja (večnega spreminjanja vsega) v bistvu ponuja relativizem: spreminjamo se sami (kot opazovalci), torej nismo vselej enaki sami s seboj; spreminjajo pa se tudi stvari, ki jih zaznavamo. Tako za nobeno stvar ne moremo trditi, kakšna je po sebi, saj je odvisna od trenutka srečanja z nami.

Še en primer: isto stvar, denimo vino, bosta dva človeka zaznavala različno; vino bo z vsakim posebej postalo nekaj drugega. To pomeni, da kadar koli nekaj zaznavamo, se spreminjamo v odnosu na nekaj, in tudi ko

⁵ Ibid.; str. 12.

nekaj postaja sladko, kislo ali grenko, postaja takšno nekomu. Če pa so stvari odvisne od tega spajanja raznega gibanja, je tudi jasno, čemu bi morali besedico je, s katero izražamo bivanje stvari, popolnoma opustiti.

Zgolj v tem smislu lahko Protagora resno trdi, da je njegova resnica njegova zaznava, saj se vedno nanaša na njegovo bitje, prav tako pa tudi on sam presoja, kaj zanj je in kaj ni. Prav to je za Platona resnična vsebina Protagorovega nauka in vseh tistih, ki trdijo, da se vse spreminja oziroma da vse teče, prav tako pa tudi prava vsebina izenačevanja zaznavanja in znanja. Teajtetov odgovor na vprašanje *kaj je spoznanje* je torej možen v skrajno relativističnih okvirih; možen je, če ga interpretiramo s Protagorovo in Heraklitovo teorijo.

Na tej točki Sokrat sklene, da je Teajtet zares nekaj rodil. Ker pa porodu sledi ugotavljanje, ali je novorojeno kaj vredno, sledi kritičen pretres. Zoper dano empiristično teorijo spoznanja Platon naniza vrsto protiargumentov, toda predstavili bomo le najmočnejšega.

Približajmo se mu s tem, kar bi lahko poimenovali prvi dvom (gre za prvi dvom v dialogu *Teajtet*) v izenačevanje védenja in zaznavanja. Sokrat postavi Teajtetu naslednje vprašanje: "Kaj se zgodi, če primerjamo šest kock z dvanajstimi?" Ali lahko zastopamo kakšno drugo stališče, kakor da je dvanajst kock dvakrat več od šest? Odgovor je seveda negativen. Vendar ne izhaja iz Protagorove teorije in njenih posledic, pri čemer se vse spreminja. Sokrat naniza tri trditve. (1) Nič ne more postati večje ali manjše, ko gre za prostornino, in tudi ne, ko gre za število. (Rečeno drugače, če se nam veter lahko zdi topel ali hladen, se nam šest kock ne more zdeti dvanajst kock.) (2) Podobno velja za

stvari, ki se jim ničesar ne dodaja ali odvzema – tudi za te trdimo, da ostanejo enake same s seboj. (3) Vendar pa drži tudi, da nobena stvar ne more biti to, kar je, če poprej ni nastala s spreminjanjem. Če pozorno premislimo odnos med tremi tezami, ugotovimo, da si nasprotujejo, prva in druga nasprotujeta tretji. V slednji se skriva zgodba, ki jo že poznamo: vse nastaja z gibanjem oziroma druženjem med čutili in predmeti zaznavanja, zaradi česar nobena stvar ni nekaj, kar bi bivalo samo po sebi. Tako izgine bit stvari. Trditvi (1) in (2) pa temu navkljub sporočata, da so stvari za nas tudi enake same s seboj, kakor ponazarja primer s kockami.

Iz zagate, v katero nas je pripeljalo dano nasprotovanje med trditvami, si lahko pomagamo z Rossovo interpretacijo dialoga *Teajtet*⁶. Pozornost moramo usmeriti na razliko med predmeti čutnega zaznavanja, kakršna sta zvok in barva, na eni strani in lastnostmi, ki niso zgolj stvar zaznave. Če zvok ali barvo zaznamo le z enim čutilom, potem lahko *obstoj* ali *neobstoj* (kakšne stvari) pripišemo obema, zvoku in barvi. Lastnosti, kakršne so bit/nebit, različno/isto, parno/neparno, dobro/zlo, gibanje/mirovanje itd., potemtakem pripisujemo vsem stvarjem (medtem ko ne moremo reči, kako slana je kakšna barva ali kakšen zven ima). Zaradi te razlike v pripisovanju lastnosti, je, kakor pravi Ross, Platon sklepal, da podanih opozicij ne dojemamo z zaznavo, temveč z mišljenjem⁷.

V tej optiki lahko ustrezno premislimo Platonov najmočnejši ugovor zoper izenačevanje znanja in zaznavanja. Če tistega, kar zaznavamo z eno sposobnostjo oziroma z enim čutilom, ne moremo zaznati z drugim, lahko sklepamo, da se ton razlikuje od barve in da je enak sam s seboj. Prav tako lahko sklepamo še, da oboje je, da ton in barva obstajata. Toda kakor hitro zatrdimo, da nekaj

⁶ Ross, David: *Platonova teorija ideja*; Kružak; Zagreb 1998.

⁷ Ibid.; str. 98.

biva in da ima svojo bit, tedaj ugotavljamo tisto, kar je različnim stvarjem skupno. In skozi kateri organ ugotavljamo tisto skupno pri stvareh, tj. tisto, kar izražamo z besedami *je in ni, bit in nebit, podobno in nepodobno, isto in različno, eno in mnoštvo, parno in liho?*

Takšnega organa seveda ni. Zato se zdi, da duša vse to ugotavlja sama s seboj. Glede na bivanje in dejstvo, da stvari, ki jih zaznavamo, so, je torej duša sama tista, ki ugotavlja opozicije in primerja stvari med seboj.

Tako Platon vpelje razlikovanje med zaznavanjem in pojmovanjem sveta. Spajanje med zaznavajočim organom in zaznanim predmetom, ki vodi v popolno relativizacijo sveta, nas v okvirih Platonove filozofije ne bo pripeljalo do védenja. Poskus utemeljevanja védenja z zaznavo bo spodletel. Platon bi nemara dejal, da bi bilo takšno poskušanje značilno za ljudi, ki mislijo, da ne obstaja nič drugega kakor tisto, kar lahko primejo z rokami ... V nasprotju s takšnimi ljudmi se moramo presoje, ki zadeva bivanje stvari, šele naučiti. Se pravi, če se z zaznavami (percepcijami) že rodimo, še ne moremo reči, da posedujemo védenje oziroma da je naše presojanje pravilno. Tako je jasno, da teza, po kateri sta zaznava in znanje isto, ne vzdrži.

Doslej smo spoznali Platonovo teorijo zaznave (percepcije) oziroma njegov dvom, da bi lahko spoznanje utemeljili s čutnim izkustvom. Končali bomo z vprašanjem, ali nam lahko ta teorija pomaga pri branju *Države*. Ker je *Država* nastala pred *Teajtetom*, lahko sklepamo, da je kritika zamisli, po kateri bi lahko spoznanje utemeljili s čutnim izkustvom, v tem dialogu dana le v obrisih. To hkrati pomeni, da lahko s *Teajtetom* bolje osvetlimo nekatere epistemološke vidike Platonove filozofije, kakor jih najdemo v V., VI. in VII. knjigi *Države*, v katerih naletimo na razlago narave in objektov spoznanja. Platon poskuša pokazati, da je svet, v katerem vsak dan živimo,

tj. svet, kakršnega nam odkrivajo čuti, ontološko in spoznavno nezadosten. Razlog nezadostnosti je, da je vsakdanji svet odvisen od kraljestva idej, ki vidnemu svetu predhodijo in so – ker predstavljajo pravo resnico – važnejše od njega.

Za razumevanje, kako si Platon razlaga naravo in objekte spoznanja, je ilustrativen naslednji odlomek, ki povzema slavno prisposodo o daljci: "Najbolje bo potemtakem, da ... imenujemo prvi del miselnega sveta spoznanje, drugega premišljevanje, tretjega verovanje in četrtega domnevanje, nadalje zadnja dva skupaj mnenje, prva dva pa mišljenje. Mnenje zadeva nastajanje, mišljenje pa bit. Bit je do nastajanja v istem razmerju kakor mišljenje do mnenja. In v kakršnem razmerju je mišljenje do mnenja, v takšnem razmerju je spoznanje do verovanja ter premišljevanje do domnevanja ..."⁸

S prisposodo poskuša Platon ponazoriti, kaj je najvišja znanost oziroma spoznanje in kaj je predmet spoznanja. Njeno izhodišče predstavlja ugotovitev, da obstajata dva svetova: vidni in miselni. Po Platonu si lahko oba zamislimo kot črto, razdeljeno na dva neenaka dela. Prvi del predstavlja vidni svet, drugi pa miselnega. Merilo razločevanja predstavlja obstojnost predmetov oziroma njihova večja ali manjša resničnost. Verjetje npr. se nanaša na posamezne stvari (živalski in rastlinski svet ter vse izdelke človeških rok), toda kakor sledi iz Platonove teorije, smo na ravni verjetja še vedno pri mnenju, še vedno se nanašamo na vidni svet, v katerem se vse spreminja, v katerem ni nič obstojno in v katerem se ne moremo dokopati do spoznanja.

In prav to je misel, ki jo Platon natančneje obdela v *Teajtetu* s Protagorovo in Heraklitovo teorijo. Razpravo, ki se nanaša na drugi Teajtetov odgovor, lahko potemtakem umestimo v tisti del daljice, ki predstavlja vidni

⁸ Platon: *Država*; Založba Mihelač; Ljubljana 1995; str. 227.

svet. Podobno sporočilo razberemo tudi v slavni prisposodbi o votlini, pri kateri življenje v votlini pomeni navezanost na vidni svet, ki se nenehoma spreminja oziroma postaja, kakor pravi Platon. Tako je šele izhod iz votline korak k spoznanju, a ta korak nikakor ni enostaven. Povezan je z natančno premišljeno vzgojo, ki potegne dušo iz sveta postajanja spreminjanja v svet bivanja. Ključne vzgojne discipline so aritmetika, geometrija, astronomija in muzika (harmonika). Te znanosti nas po Platonu vodijo k resnici, natančneje od stanja verjetja (in tako nanašanja na čutni svet) v stanje razuma. Matematika npr. dušo močno dviga in jo sili, da govori samo o čistih številih in ne dopušča pri razpravljanju uporabe števil, ki so povezana z vidnimi in otipljivimi predmeti. Toda vse to še ne zadostuje. Omenjene znanosti so samo uvod v glavno melodijo, tj. v dialektiko, ki predstavlja pot v svet idej.

Prvi pododdelek miselnega sveta tako zasedajo pojmi. Ljudje, ki se ukvarjajo z računanjem, geometrijo in podobnim, uporabljajo pojme, kakršni so premica, krivulja, liki. "Čeprav si pomagajo z vidnimi liki in jih raziskujejo, pri tem ne mislijo na like, temveč na prapodobne, katerim so podobni; tako raziskujejo četverkotnik kot tak in njegovo diagonalo kot tako, a ne narisane, in podobno tudi drugo. ... pri tem skušajo spoznati tiste prave, resnične prapodobne, ki jih je moč videti samo v duhu."⁹ V prvem pododdelku miselnega sveta se premišljujoča duša drži danih hipotez, ki veljajo za pravzroke. Četudi je delo matematikov, geometrov in astronomov razumsko in ne čutno zaznavno, se zaradi naslanjanja na hipoteze ne morejo dokopati do zadnjih spoznanj o predmetih. Hipoteze (podmene) so nevrprašljivo izhodišče razmišljanja in potemtakem niso utemeljene. Zato moramo pravo spoznanje oziroma vedenje iskati v drugem pododdelku miselnega

sveta. "Tega lahko dojame le misleči duh s pomočjo dialektike, pri čemer ne uporabljamo hipotez kot zadnjega vzroka, temveč mu le-te rabijo samo kot 'hipoteze', to se pravi kot izhodišča in oporišča. Z njihovo pomočjo prodre do nehipotetičnega prazračeta vseh stvari, se zadrži ob njem in nato ob tem, kar je od njega odvisno, da se potem spet spusti nizdol in nazaj h koncu; pri tem ne uporablja pomoči vidnega sveta, temveč se naslanja samo na ideje in v svetu idej tudi konča svoje raziskovanje."¹⁰

Platonovo umestitev sveta idej bi lahko dojeli tudi v okviru predsokratskega vpraševanja, kako je mogoče, da ostaja svet enak, čeravno se vse v njem nenehno spreminja. Pravzrok vsega oziroma tisto, kar je pred svetom in mu zagotavlja nespremenljivost, in tisto, kar našemu mišljenju omogoča zatrjevanje pojmovnih opozicij, kakršne so bit/nebit, eno/mnoštvo, isto/različno itd., predstavljajo prav ideje. V nasprotju z vidnim svetom, ki nenehno postaja in se v tem postajanju spreminja, je torej šele svet idej resničen in objektivni. Zato je zgolj ta svet predmet spoznanja in le v navezavi nanj lahko o spoznanju sploh govorimo.

Sklep

Kako bi torej odgovorili na naslovno vprašanje tega spisa? Ali lahko v luči Platonove filozofije trdimo, da je mogoče spoznanje utemeljiti na čutnem izkustvu? Odgovor je seveda negativen.

Sodobni interpreti Platonove filozofije se strinjajo, da njegova teorija idej počiva na popolnem razlikovanju med spoznanjem in zaznavo (percepcijo). Če namreč Platon nasproti vidnemu svetu postavi svet idej in če se lahko do spoznanja dokoplamo le v nanašanju na slednjega, je tudi jasno, da smo v

⁹ Ibid.; str. 204–205.

¹⁰ Ibid.

vidnem svetu, na katerega se nanaša naše čutno izkustvo, prepuščeni relativnosti vseh stvari.

Na koncu si zastavimo še vprašanje o problemski aktualnosti Platonove teorije idej. Teorija je kmalu po svojem nastanku doživela ostre kritike. Njen nasprotnik ni bi nihče drug kakor Aristotel, ki je v nasprotju s svojim učiteljem izhajal prav iz čutnega izkustva. Končajmo potemtakem z nekakšnim napotkom za nadaljnje raziskovanje problema spoznanja, tj. z odlomkom iz knjige Jonathana Barnesa Aristotel:

"Skrajni vir védenja je po Aristotelovem mnenju zaznavanje. Aristotel je bil temeljit empirist v dveh pomenih tega izraza. Prvič, menil je, da so pojmi ali predstave, s katerimi si prizadevamo dojeti stvarnost, vsi skrajne izpeljave iz zaznavanja, 'to pa je tudi razlog, zakaj nekdo, ki ne zaznava, prav tako tudi ne bi mogel ničesar niti razumeti niti spoznati in zakaj je nujno, da kadar misli in razpozna, nujno hkrati gleda in opazuje neko podobo'. Drugič, menil je, da sta znanost ali védenje, iz katerih sestoji naše dojemanje stvarnosti, v skrajnosti utemeljena na zaznavnih opazovanjih. To ne preseneča: Aristotelu je bilo pri biologiji na voljo kot primarno raziskovalno orodje čutno zaznavanje, svoje lastno in tuje; pri ontologiji so mu bile kot prve bitnosti običajni zaznavni predmeti. Platon, ki je pripisoval abstraktnim idejam vodilno vlogo v svoji ontologiji, je prišel do mnenja, da je žaromet razjasnjevanja stvarnosti prej razum kot zaznavanje. Aristotel, ki je postavil zaznavne posameznosti na središče odra, je vzel čutno zaznavanje za svojo baklo."¹¹

Literatura

- Barnes, Jonathan: *Aristotel; dodatek: Metafizika*; Dialogi: humanistična in družboslovna zbirka; Šentilj: Aristej, 1999.
- Burnyeat, Myles: *The Theaetetus of Plato* (translation by M. J. Levett); Hackett Publishing Company; Indianapolis/Cambridge 1990.
- Palmer, Donald: *Ali središče drži? (Uvod v zahodno filozofijo)*; DZS; Ljubljana 1995.
- Platon: *Država*. Prevod: Košar, Jože. Zbirka Svetovni klasiki, zv. 40; Založba Mihelač; Ljubljana 1995.
- Platon: *Theaetetus*. Prevod: Levett, M. J., in Burnyeat, Myles. V: *Plato, Complete Works*; edited: Cooper, John & Hutchinson, D. S.; str. 157–234 (142a–210d). Hackett Publishing Company; Indianapolis/Cambridge 1997.
- Ross, David: *Platonova teorija ideja*; Kružak; Zagreb 1998.

¹¹ Barnes, Jonathan: *Aristotel; Šentilj: Aristej, 1999, Ibid.; str. 69.*

Narava

Branko Klun

Narava – mati ali dekla? Prava in kriva pota človekovega odnosa do narave

"Mati narava" je priljubljena govorna fraza, kadar želimo izraziti spoštovanje do naravne stvarnosti kot nečesa, kar nas presega, kar nas nosi v svojem naročju, nas obdaja in čemur dolgujemo neko prvinsko hvaležnost. To občutje izraža tudi etimologija besede v grščini in latinščini, ki predstavljata temelj naše zahodne civilizacije, saj je narava doživljana v svoji vlogi rodovitnosti in rojevanja, kar je arhetip matere. Grška "physis" prihaja od glagola "phyein", ki pomeni "rasti", "napraviti, da raste". Ne gre za količinsko večanje, temveč za bolj temeljno dogajanje: pomeni razvitje v polnost bivanja (kakor razcvet rože) ter konotira tako nastajanje kot obstajanje.¹ Pomensko blizu je latinski prevod "natura". Natura prihaja od glagola "nasci", ki pomeni roditi (natus = rojen). Narava je kakor mati, ki rojeva, ki privede v bivanje nekaj novega. Zato obstaja jasna ločnica med stvariteljsko dejavnostjo narave in ustvarjalnostjo človeka. Slednja se s skupnim imenom imenuje "kultura", svoj pomen pa črpa iz človekove dejavnosti obdelovanja zemlje in nato zaobseže vse, kar zasnuje ali proizvede človek. Dejavnost narave je prvobitnejša od človekove, prav tako je jasno začrtana razlika med naravnim (kar se rodi in vzdržuje samo od

sebe) in umetnim (artefaktom).

Izraz "mati narava" bi imel svojo domovinsko pravico v začetkih grške filozofske misli, pri t. i. predsokratikih. Slednji začenjajo zgodovino filozofije (in tako zahodnega mišljenja), ker drugače od tradicije mitov poskušajo immanentno razložiti svet – pri tem prav v naravnih danostih (npr. voda ali zrak) vidijo tisti poslednji temelj stvarnosti. Že z grško klasično filozofijo (Platon, Aristotel) se človek distancira od narave in se prične t. i. "antropocentrizem", čeprav je grški in tudi srednjeveški človek še vedno vpet v vseobsegajoči "naravni" red ali kozmos. Revolucionarna sprememba v odnosu do narave sovпада z začetkom novega veka, ki ga lahko umestimo v 16. stoletje. Odtlej želi človek načrtno zagospodarovati nad naravo, ta pa posledično postane njegova dekla. Dekla ali hlapec je nekdo, ki predstavlja (delovno) sredstvo za zadovoljevanje gospodarjevih interesov.

Vprašanje današnjega odnosa človeka do narave nujno vključuje pogled v preteklost, kajti vsaka sedanost je nekaj nastalega, ima svoje korenine v preteklosti in se le iz slednje lahko v polnosti razume. Zato bo prvi del našega pregleda posvečen pogledu nazaj, predvsem novoveškemu obratu, ki naj bi nam pomagal odkriti bistvo današnjega odnosa do narave. V drugem delu bomo izpostavili nekatere temeljne značilnosti in etične dileme sodobnega tehnološkega pristopa k naravi ter poskuse odgovorov nanje. Tretji del pa bo obravnaval predloge za spremenjeni odnos do narave na individualni in tudi

¹ Prim. Martin Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristoteles, Physik B, 1*; v: *Gesamtausgabe 9*, Klostermann, Frankfurt/M 1976, 239sl.

družbenopolitični ravni.

Zgodovinska odvisnost človekovega odnosa do narave

Na začetku "modernosti" (16. st.) stojita dva filozofa znanstvenika, ki sta postavila temelje novoveški znanosti in posledično novemu, znanstvenemu odnosu do narave. Prvi je Francis Bacon (1561–1626), ki ga lahko imenujemo ideologa modernega sveta in znanosti. Očaran nad takratnimi tehničnimi odkritji (npr. tisk, smodnik, kompas), ki so človeku omogočila presežanje dotodanjih "naravnih" meja in zmogljivosti, postavi zahtevo, da mora znanost dokazati svojo veljavnost v praksi, v tehničnih izboljšavah, v svoji "koristnosti". Merilo resnice postaneta koristnost in napredek. Ker antična znanost ni prinesla nobenega napredka, je njena resničnost vprašljiva. Po Baconu znanost in moč sovpadata. Znanost je takšno poznavanje narave, ki nam omogoča gospodovanje nad njo.

Drugi znanstvenik filozof, ki odločilno oblikuje metodologije sodobne znanosti, je Galileo Galilei (1564–1642). Z njim se prične celovita in sistematična matematizacija znanosti. Da ima matematika ključno vlogo v znanosti, nikakor ni bilo samoumevno, mimogrede tudi za Bacona ne, ki za znanstveno delo predlaga kvalitativno induktivno metodo. Galilei razume celotno stvarnost (naravo) kot matematično strukturo – z drugimi besedami: matematika, povezana z eksperimentalnim delom, bo tisto orodje, ki nam bo pomagalo odkriti skrivnost narave in ji tako zagospodovati.

Danes so nam te postavke samoumevne. Takrat nikakor niso bile. Grški ideal znanosti je bilo spoznanje zaradi spoznanja (ne zaradi koristnosti oziroma tehničnega napredka) ali kontemplacija ("theoria"). Razumetje kot umsko zrenje dovršenosti kozmosa je samo

sebi nagrada, kajti človekova sreča tako ali tako ni v nekem zunanem dosežku (proizvodu), temveč v notranjem stanju, v stanju duha. Obenem narava ni nekaj, kar bi stalo nasproti človeku. Človek je del naravnega reda, je del kozmosa, zato ni nobene ideje gospodovanja ali nadvlade. Novi vek človeka izdvoji iz kozmičnega reda, Descartesov čisti misleči duh (cogito) je vzor nove ločnice med subjektom in objektom. Narava postane objekt ali predmet človekovega udejstvovanja. Narava stoji nasproti človeku, ni več njegovo naročje, ki ji dolguje strahospoštovanje ali strmeče zrenje (kontemplacija), temveč je neka objektivna danost, ki jo lahko razgradimo, analiziramo, ugotovimo njene zakonitosti, jo s tem napravimo predvidljivo in jo izkoristimo za lastne potrebe.

Matematizacija znanosti je redukcija narave na količino in merljivost. Namesto neposrednega doživljanja fenomenov prevlada abstrakcija in formalizacija. Antična znanost je bila kvalitativna in je izhajala iz neposrednega življenjskega sveta.² Za primer nam je lahko pojmovanje prostora. Moderna znanost razume prostor geometrično – kot koordinatni sistem, v katerem nobena smer ni odličnejša od druge, pa tudi nobeno mesto v prostoru ni kvalitativno različno od drugega. V antični znanosti je pojmovanje prostora kvalitativno, dobljeno iz neposrednega opazovanja: obstaja navzdol in navzgor, lažja telesa silijo navzgor, težka navzdol (tako npr. tudi štirje osnovni elementi). Vsaka stvar ima neko naravno teženje, ima neki naravni prostor, h kateremu teži. Seveda se nam zdi to neznanstveno, naivno in neeksaktno, toda primerjati obe znanosti je kakor primerjati Sofokleja z Goethejem, vsaka ima svoj lastni pogled in svoj lastni "prav". Problem novoveške znanosti se kaže predvsem v tem, da njena podoba sveta ne vzpostavlja takega "življenjskega" sveta, ki bi dajal dom človeku. Sicer morda zveni naivno, toda pojavi se vprašanje, ali nima

² Prim. Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", v: *Holzwege (Gesamtausgabe 5)*, Klostermann, Frankfurt/M 1950, 78 sl.

človek bolj naravnega in domačega odnosa do sonca, ko slednjega doživlja v naivnem neposrednem izkustvu – kakor tisto silo, ki vsak dan prinaša novo svetlobo, ki prinaša toplino in omogoča rast – namesto fascinacije nad znanstvenimi izsledki o zvezdnatem telesu, ki stoji v središču našega planetarnega sistema.

Martin Heidegger pravi, da sodobna znanost ni tista, ki določa naš današnji odnos do narave, temveč tehnika. Po njegovem tehnika ni rezultat znanosti, temveč narobe: bistvo znanosti leži v tehniki.³ Toda tehnika ni le eno od področij človekovega udejstvovanja. Tudi ni skupek pripomočkov in orodja, s katerimi si človek lajša in zboljšuje življenje. Tehnika človeka zaznamuje globlje: je namreč način, kako človek razume svet, naravo in bivanje nasploh. Njeno bistvo je tehnično razumevanje vsega, kar je. Vse je razumljeno kot napravljeno, proizvedeno, sestavljeno, tako rekoč tehnično postavljeno v bivanje. Znanost predpostavlja "tehnični pogled": biologija razume živa bitja kot zapletene procese, ki jih je mogoče tehnično razgraditi in obvladati, medicina razume človeka kot kompleksen sistem, ki ga je mogoče analitično razstaviti in spoznati ("tehnične") zakonitosti njegovega delovanja.

Zato je instrumentalistično razumevanje tehnike iluzorno. Tehnika ni orodje, ki bi ga človek obvladoval, temveč nasprotno: ker je človek ujet v tehnični pogled na svet, je tehnika tista, ki obvladuje človeka, ki ga drži ujetega v neki vnaprej določen odnos do narave in vsega bivajočega. V tem se nakazuje, kar je danes že obče izkustvo: ali je človek res še gospodar tehnike, ali je posledično res gospodar sveta, ali ni pravzaprav sam ujetnik, ali ni sam pod nadvlado tehnične civilizacije, ki je postala planetarna. Zato tehnike ni mogoče premagati s tehniko – ko poskušamo tehnološke nevarnosti premagati z novimi tehnološkimi prijemi – temveč bi preseганje tehničnega

razumevanja zahtevalo radikalno spremembo mišljenja in razumevanja.

Pri tem se postavi vprašanje: ali smemo govoriti o povsem spremenjenem odnosu do narave v novem veku, ki naj bi ga zaznamovala tehnična znanost ali znanstvena tehnika (za kar imajo Francozi skupno besedo "technoscience")? Ali ni sodobna tehnika zgolj nadaljevanje prvotnega orodja, ki ga je človek izdeloval že od začetka svojega obstoja? Ali nista motika in škropilni aparat le dva različno izpopolnjena pripomočka? Med njima obstaja temeljna razlika. Motika se vključuje v dejavnost narave in spoštuje njene odnose, ko odstranja plevel. Nasprotno pa škropivo posega v naravo in si želi podvreči njeno dejavnost. Pri tehnično dovršenem obdelovanju zemlje je polje reducirano na tehnični pripomoček za proizvodnjo dobrin, ki ga poljubno modificiramo in obvladujemo. Za zboljšanje proizvodnje lahko posežemo tudi v genome naravnih akterjev. Podobna razlika je med kokošmi na kmetiji ter baterijo industrijske proizvodnje jajc in perutnine. Med obema načinoma ni zgolj razlika v stopnji, temveč načelna razlika: v prvem primeru se človek vključi v naravni red in zato tradicionalni kmet spoštuje zemljo, ker čuti hvaležnost do njenega rojevanja, do njene darežljivosti. V drugem primeru je narava zgolj skladišče dobrin, ki so na razpolago človeku, da jih po načelu ekonomske učinkovitosti izrabi v svoj lastni prid.

Temeljni problem sodobnega, tehničnega odnosa do narave torej niso posamične tehnične stvaritve, ni tehnična ogroženost našega bivanja, temveč človek in njegovo videnje sveta, lahko bi rekli kar njegova "duhovnost". V tehniki se namreč zrcali človekova volja po moči in gospodovanju. V tem je tudi temeljni etični problem: ne v posamičnih etičnih dilemah tehničnih stvaritev, temveč v uzurpaciji človeškega

³ Prim. Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik", v: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Stuttgart 1954, 9 sl.

gospodovanja. Zato Heidegger drži obvladovanja postavlja nasproti držo dopuščanja, dopuščanja drugega in drugosti, t. i. pustiti biti. V bistvu ne gre za nič manj kakor za zahtevo radikalne preobrazbe mišljenja ali za to, kar duhovna tradicija imenuje "metanoia", in obenem vključuje notranje spreobrnjenje.

Današnja tehnološka civilizacija in tehnični izzivi

Če je bilo doslej naše razmišljanje bolj filozofskoteoretično, bomo zdaj poskušali poudariti nekatere ključne izzive, ki zadevajo današnji človekov odnos do narave. Medtem ko Bacon ni imel nikakršnih pomislekov ali zadržkov do tehničnega napredka, se je posebej v tem stoletju izoblikovala zavest, da ima napredek svoje meje in da nosi v sebi neko izvorno dvoumnost: da praviloma prinaša s seboj tudi nazadovanje. Obenem je znanstveni napredek dosegel takšno razsežnost, ki bi presenetila celo samega Bacona.

Še do nedavnega je bilo nezamisljivo, da bi človek s svojimi dejanji lahko povzročil nepopravljive posledice pri naravi v njeni celoti. Posledice človeških dejanj so bile omejene v času in v prostoru. Nasprotno pa smo danes priča dejanjem, ki postajajo časovno in prostorsko vse širša. Veliko ekološko ravnotežje je ogroženo zaradi uničevanja gozdov (posebno v tropskih krajih), onesnaževanja voda in morja, onesnaževanja ozračja z znanimi učinki tople grede in ozonske luknje. Čas naše civilizacije ne sledi več naravnemu času – razvija namreč svojo lastno hitrost, ki ji narava ne zmore več slediti. Tudi v preteklosti je človek vedno znova posegal vanjo, toda narava je "imela dovolj časa", da je nezaželene učinke spet premagala. Podobno velja za posege v genetiki oziroma za genski inženiring. Človeško delovanje ni več omejeno na lokalno raven, na to, kar je blizu prostorsko, pa tudi časovno ni več omejeno na sedanost, temveč zadeva tudi daljno prihodnost.

Nadaljnja značilnost je zabrisana meja med naravo in človeškim proizvodom, med tem, kar je naravno in kar je človeški artefakt. Ta ločnica, značilna za antično misel, je v modernem obvladovanju naravnega postala nejasna. Ne le da človek posega v naravo in ruši njen red, temveč se je polastil narave kot svojega lastnega proizvoda: človek z gensko manipulacijo lahko ustvari nove naravne vrste. Človek lahko patentira neko naravno bitje kot svoj izum. Pri tem se kaže ne le desakralizacija narave, "razbožanstvenje" narave, ki je najbolj učinkovito ravno v dobi tehnike, temveč tudi stremenje človeka, da se postavi na mesto Boga – Boga, ki je sicer neupravičeno poenačen z močjo in vsemogočnostjo. S tem se izgublja pojem naravnosti – kaj je danes sploh še naravno? Velikokrat je idilična naravna krajina le dokaz posebnega človeškega truda in je vse kaj drugega kot "naravna".

V spremenjenih razsežnostih človeškega delovanja in njegovega odnosa do narave filozof Hans Jonas (1903–1993) postavlja zahtevo po novi etiki, kajti tradicionalne moralne teorije so temeljile na sedanosti kot obzorju moralnih dejanj (moralne obveze do sodobnikov) in na predpostavki, da je narava v celoti zunaj dometa človeških možnosti in zato nima moralne relevance. Toda ker človekovo delovanje v naravi lahko pusti ireverzibilne posledice (ko si narava ne more toliko opomoči, da bi vzpostavila svoje predhodno stanje), se kaže narava kot ranljiva in krhka. Ker naj bi po Jonasu etika zadevala vse, kar je krhko in ranljivo, se pojavi potreba etične odgovornosti tudi do narave. Toda odgovornost zanjo se pravzaprav kaže kot odgovornost za naše soljudi, še zlasti za tiste, ki še pridejo – za naše potomce ali zanamce, kajti dejanja danes bodo imela posledice za njihov življenjski svet. Prav odgovornost zanje – ker so povsem nemočni glede naših odločitev – zahteva polno odgovornost za naša sedanja dejanja.⁴

Jonas opozori tudi na spremenjeno pojmovanje odgovornosti. Če se odgovornost

⁴ Prim Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1984.

običajno nanaša na dejanja, ki smo jih storili (v preteklosti), pa sodobna odgovornost zadeva tisto, kar bo nastopilo (v prihodnosti) zaradi naših zdajšnjih dejanj. Zato imamo dolžnost predvidevanja prihodnosti in ne zgolj misel na sedanost. Naša pripadnost človeštvu nas zavezuje k odgovornosti do prihodnjih rodov. Zato Jonas postavi nov etični imperativ: "Deluj tako, da bodo učinki tvojega delovanja združljivi s stalnostjo pravega človeškega življenja na zemlji; ali izraženo negativno: deluj tako, da učinki tvojih dejanj ne bodo uničevalni za prihodnje možnosti takšnega življenja; ali preprosto: ne ogrožaj možnosti za nadaljnji obstoj človeštva na zemlji (...)"⁵

Danes ima okoljska etika (environmental ethics, Umweltethik) veliko konjunkturo. Problemi človekovega odnosa do narave in okolja so postali tako očitni, da se tudi v akademskih krogih čuti potreba po iskanju raznih rešitev. Pri tem gre predvsem za dve temeljni poziciji okoljske etike: antropocentrično in ekocentrično (ali biocentrično). Prva postavlja v središče človeka in etično odgovornost do narave utemeljuje kot razširjeno skrb za človeka. V interesu človeka je namreč, da živi v neokrnjenem in čistem okolju, oziroma je takšen tudi interes prihodnosti človeštva, še nerojenih zanamcev. Antropocentrično stališče je problematično, ker razume naravo instrumentalno in je človek njen uporabnik oziroma gospodar. Narava je človeška dekla.

Drugo stališče, ki nosi ime ekocentrično (ali biocentrično), je zastopano v mnogih različicah. Vsem je skupno, da vidijo naravo kot etični cilj na sebi oziroma kot naslovnika etičnih obvez. Etični odnos (odgovornost) do

narave ni utemeljen posredno, z interesi človeka, temveč neposredno – do narave kot take. Raznolikost biocentrizma ima širok razpon: od stališča pravic živali (živali, ki čutijo ugodje in bolečino, so prav tako moralnopравни osebk) – do raznih holistično-religioznih pogledov, "Deep ecology movement" in "ekozofije". Kot primer slednje lahko omenimo "naravno pogodbo" Luca Ferryja⁷. Po "globoki ekologiji" je celotna vesoljna narava pravnomoralni subjekt, ki nosi absolutno vrednost v sebi. Na mesto "družbene pogodbe", ki upošteva le ljudi kot pravne subjekte, naj bi torej stopila pogodba z naravo, "naravna pogodba". Pri tem gre za enako odgovornost do dreves in do živali – celotna biosfera je nosilka pravic.

Četudi se zdi biocentrizem upravičen poskus preseganja antropocentričnega pogleda, ki postavlja človeka za središče in merilo celotne stvarnosti, pa takšen pogled prinaša nove težave. Težko si je namreč predstavljati celotno naravo kot pravni subjekt in nosilca pravic, kajti pravo in pravica sta antropomorfnaj pojma, ki jih prenašamo na povsem drugačno stvarnost. Pa tudi sicer – kaj pomeni pogodba z naravo; ali ima tudi narava obveze do človeka, še posebno spričo svoje nebrzdane silovitosti (npr. potres). Podobna težava, čeprav je razlika velika, nastopi tudi pri pravicah živali, ki naj bi izhajale iz tega, da ima žival podobno kakor človek svoje lastne interese. Tudi tu gre za težavno analogijo. Človek je namreč oseba, žival to ne more nikdar postati. Žival živi amoralno in pozna predvsem dresuro.⁸ O pravicah lahko govorimo samo v povezavi z dolžnostmi. Toda nikakor ne moremo govoriti o dolžnostih živali. Ljudem lahko očitamo

⁵ H. Jonas, n.d., 36.

⁶ Med predhodnike teorije o "animal rights" spadata M. de Montaigne, ki se zavzema za prepoved krutosti do živali, predvsem pa klasik utilitaristične etike J. Bentham, ki je etični pojem dobrega opredelil kot stanje čutov (pleasure) in zato tudi živali, ki so sposobne čutenja, vključil v etični razmislek.

⁷ Luc Ferry, *Novi ekološki red: Drevo, žival, človek*, Knjižna zbirka Krt, Ljubljana 1998.

⁸ Otfried Höffe, "Der wissenschaftliche Tierversuch. Eine bioethische Fallstudie"; v: *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*; ur. Elisabeth Ströker; Paderborn/München/Wien/Zürich 1984, 131.

mučenje živali, ne moremo pa živalim očitati mučenja človeka.

V sintagmi o pravicah živali in pravicah narave se skriva utemeljeno nezadovoljstvo s zdajšnjim človekovim odnosom, ki slednjo razume le kot instrument zadovoljevanja lastnih interesov in svojega gospodovanja,⁹ toda predlagana rešitev ni ustrezna, ker je še vedno zavezana miselnemu (pravnemu) okviru taistega človeka. Kakor je bilo pokazano že v prvem delu, je odstavitev človeka z njegovega vladarskega prestola možna le kot celovita sprememba mišljenja. Gre za novo človekovo razumevanje samega sebe, svojega lastnega biti in posledično vsega bivajočega. Gre za doživetje podarjenosti lastnega in vsega biti ter posledično za novo – previdno rečeno – "pobožanstvenje" narave, ki bi ga lahko imenovali tudi svetost narave in življenja. Vendar pa je ta sprememba preveč epohalna, da bi lahko prišla čez noč. Zato je treba sprejeti realno stanje in priznati relativno vrednost tudi takemu diskurzu, ki s pravicami živali in narave želi omiliti nebrzdano gospodovanje človeka. In prav spričo takšne dejanskosti se postavi vprašanje o možnih rešitvah.

Iskanje rešitev

Ekološka ozaveščenost posameznika je pomembno dejstvo, toda nikakor ne more odtehtati odgovornosti na politični ravni, na kateri se sprejemajo odločitve o masovnih posegih v okolje in posledično o odnosu do narave. Prav zato posameznika velikokrat navdaja občutek, da gre za sistemski problem in da na individualni ravni ni mogoče veliko rešiti. Toda družbena ekološka zavest se prenaša tudi na politike in vpliva na njihove odločitve. To se kaže med drugim z rastjo zelenih strank v zahodni Evropi. Prav ekološki pritisk na politiko mora blažiti stalen pritisk

⁹ Kakšne razsežnosti ima to človeško delovanje pove podatek, da obstaja na leto približno 100 milijonov poskusov na živalih, od tega le 30% v medicinske namene. Število poskusov v vojaške namene ni znano in ni vključeno v to število.

¹⁰ Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, Basil Blackwell, Oxford 1983.

¹¹ Jacques Testart, *L'oeuf transparent*, Flammarion, Paris 1986.

gospodarstva, ki zasleduje povsem drugačne interese in tem podredi tudi naravo. Vendar se je treba paziti dvoličnosti, ki bi v isti sapi zahtevala varstvo narave in rast dobička oziroma blaginje. Kot primer konkretnih predlogov bi lahko navedli načela R. Attfielda:¹⁰ a) nobene nadaljnje jedrske energije brez dokončne rešitve za jedrske odpadke; b) izkoriščanje virov, ki se ne regenerirajo, samo tam, kjer nove "recycling" ali varčne tehnologije kompenzirajo izgube; c) radikalna omejitev lova na divje živali in gojenja živali v neustreznih razmerah.

Vprašanje odgovornosti na osebni ravni nam kaže med drugim primer francoskega znanstvenika (ki je opravil prvo oploditev in vitro – otrok iz epruvete – v Franciji) J. Testarta, ki je iz etičnih razlogov omejil oziroma uvedel moratorij na svoje raziskovanje. V svoji knjigi *L'œuf transparent*¹¹ to poimenuje "morala neraziskovanja" (non-recherche) oziroma neodkrivanja (non-decouverte) in med drugim piše: "(...) treba je določiti neki prag, ki zaznamuje, kdaj človek postane nevzdržen za človeka (...) Mislim, da je prišel trenutek, ko je treba napraviti premor, ko se mora raziskovalec sam omejiti. Raziskovalec ni izvrševalec vsakega projekta, ki se rodi v logiki, lastni tehniki. Umeščen v prostor spiral različnih možnosti, ugane prej kakor kdor koli drug, kam vodi krivulja, kaj bo zboljšala, pa tudi kaj bo presekala, omejila, zaničala. Jaz, raziskovalec umetnega oplojevanja, sem se odločil ustaviti (...) Zavzemam se tudi za logiko neodkrivanja, za etiko neraziskovanja."

Testart nasprotuje prepričanju, da je raziskovanje nevtrarno in da je samo njegova raba lahko dobra ali slaba. Raziskovanje vedno vodijo različni cilji in pričakovanja. Ravno zato

je treba pred začetkom raziskovanja sprejeti etične odločitve. Raziskovalec tudi ne more prenesti svoje odgovornosti na državo ali institut, ki ga pooblašča za raziskovanje. Sam najbolj ve, kakšne posledice lahko prinese njegovo delo, zato nosi zanj tudi polno odgovornost.

Občutek lastne odgovornosti je edino sredstvo proti malodušni vdanosti v nezmožnost sprememb, četudi to zveni še tako obrabljeno. Prvi korak do odgovornosti se zgodi, ko se odnos do narave zazna kot problem. Največji problem pa vlada tedaj, ko problema sploh ni.

Reminiscence ob stoletnici

Antonija Verovnik

Zakaj prav Nietzsche (pri maturi)?

Ob neki priložnosti so učitelji filozofije dr. Ivana Urbančiča, med slovenskimi filozofi zanesljivo najboljšega poznavalca Nietzscheja, zaprosili, naj jim svetuje, kako v gimnaziji obravnavati Nietzscheja, da bi ga dijaki razumeli. Odgovoril jim je v tem smislu, češ kako ga bodo razumeli dijaki, ko pa ga še jaz, ki ga tako dolgo intenzivno študiram, ne razumem. Vprašanje napačno, odgovor pravi! Bom pojasnila.

Ko sem se začela pripravljati na obravnavo Nietzscheja s skupino dijakov pri izbirnem predmetu, sem si pri besedilih tega filozofa pomagala s študijem komentarjev in interpretacij ter bila sprva nekako zadovoljna s svojim poznavanjem avtorja. Zdelo se mi je, da ga v osnovnih potezah razumem in da bom dijakom znala pomagati pri branju in interpretaciji. Kakšna zmeta! Kmalu so med študijem posameznih pasusov nastopili trenutki, ko se mi je povsem zamajalo prepričanje, da o Nietzscheju kaj vem oziroma ga razumem. Sledilo je ponovno branje, iskanje argumentov, povezovanje fragmentov, razkrivanje kontroverznosti, iskanje "rdeče niti". Opombe ob besedilu in lističi s komentarji, vprašanja in možno razlago so se množili. Nelagodje, da sem najprej nekaj razumela, ob poglobljenem študiju pa ne več, mi je začelo jemati pogum, da bi Nietzscheja študirala z dijaki. Potem sem si zastavila vprašanje, ali želim posredovati dijakom neko ničejansko "resnico" ali omogočiti srečanje s to filozofijo skozi študij H genealogiji morale ne

glede na to, koliko in kako ga bodo razumeli. Dejala sem si tudi, da je morda moja negotovost celo dobra, saj bom z dijaki v podobnem položaju in bomo zato Nietzscheja res skupaj raziskovali, ker jim ne bom vsiljevala svojega znanja in razumevanja. Kot pedagog sem smela celo upati, da mi bodo pri iskanju mojega razumevanja celo v pomoč, saj iz izkušenj vem, da s svojimi vprašanji pogosto odprejo kakšen vidik razumevanja, do katerega sama nikoli ne bi prišla. Navsezadnje, sem si rekla, celo kompetentni poznavalci Nietzscheja priznavajo, da ga ne razumejo, zato sem jaz še tem bolj odvezana namere, da ga predstavim "pravilno".

Takšno stališče se zdi morda komu neodgovorno, vendar če ne bi bilo takšno, bi se študija Nietzscheja z dijaki ne lotila in to bi bilo škoda. Zakaj? Svoj "zato" gradim na izkušnjah, ki so se nabrale pri delu s štirimi generacijami maturantov. Prva je, da je Nietzsche avtor, ki nikogar od dijakov ne pusti ravnodušnega. Ali navdušuje ali draži, jezi. To pa je za učitelja, ki noče le "podajati" neke resnice, temveč želi zapeljati dijake v filozofiranje, zelo pomembno. Širina problemov, na katere dijaki naletijo z branjem, jih sili k premišljanju o najbolj abstraktnih filozofskih in najbolj konkretnih, aktualnih človeških in družbenih vprašanjih. Ob tem je Nietzsche s svojimi tezami, trditvami, namigovanjem itd. tako silovit in kategoričen, da človek ne more biti tiho. Moraš mu ugovarjati, ga zavračati, če pa ga sprejemaš, narediš to z navdušenjem in moraš komu povedati vsaj to, zakaj si njegove misli vesel, zakaj je to tudi "tvoja misel". S svojim slogom vpliva na bralca, ob njem ni treba biti vedno besedno koncizen in dijakom ustreza, da posnemajo avtorjev zanos, da pokažejo čustva

in smejo uporabljati "težke, velike besede". Ne gre za spakovanje ali za namerno parafraziranje Nietzschejevih idej in sloga. Ob študiju besedila se dijaki preprosto navzamejo njegovega kritiziranja, duhovitosti, cinizma in strasti, s katero vse počne. Nietzsche torej ne razgiblje zgolj razuma, temveč tudi čustva, domišljijo, voljo. Podobno kakor se dogaja meni tudi dijaki občasno začutijo nekakšno nemoč v dojemanju Nietzscheja. Kar se jim sprva zdi jasno, se pri napredovanju v branju zamegli, kar so kot posamični problem razumeli, se jim v povezovanju z drugimi pokaže kot nerazumljeno. Mozaik, ki je za silo postavljen, se z neko novo idejo ponovno razstavi na posamezne delce, te pa z muko ponovno povezujemo v neko podobo, za katero si želimo, da bila jasna. To je za dijake naporno in so trenutki, ko obupujejo, češ bolj ga beremo, manj razumemo. V tolažbo in spodbudo jim je, da jim intrpretacije ne dajem v smislu: ker ne razumete, vam bom jaz povedala, razložila. Smo v nekakšni navezi in zavezi, da moramo skupaj naprej, pa če se nam zdi početje še tako neproduktivno. In res ponovno pridemo do točke, ko lahko rečemo, aha, to je to, čeprav že po malem slutimo, da nam bo Nietzsche spet nastavljal orehov, da jih bomo dolgo trli, a se kljub temu ne bomo dokopali do jedra. Kaj hočem reči? Da je Nietzsche avtor, ki nas je naredil bralce, interprete, oblikovalce pogledov in argumentov, razpravljavce in predvsem iskalce. Čeprav vedno pušča občutek nelagodja, ker ne veš, ali ga sploh razumeš, se ob njem zelo veliko naučiš, se miselno brusiš, jezikovno bogatiš in tudi čustveno razvijaš (za mnoge filozofe je to, žal, greh).

Zdaj je najbrž že jasno, zakaj sem v uvodu napisala, da je bilo vprašanje učiteljev napačno. Problematična je beseda "razumeli", ker vključuje, da avtor skriva neko točno določeno in izrazljivo resnico, ki jo mora učitelj poznati, dijakom posredovati, in potem bodo vedeli, kdo je Nietzsche. Prav takšne

enopomenske resnice jim dr. Urbančič ni mogel dati. Prepričana sem, da s tem ni hotel odvrniti učiteljev, da bi Nietzscheja obravnavali, temveč povedati jim, naj ga delajo in razumejo, kolikor morejo. Zato sem tudi sama pomislila, da morda ni tako pomembno, morda celo slabo, če učitelj "pozna" avtorja tako dobro, da lahko svojo učenost samo še pridiga drugim. S stališča dijakov je vsekakor najboljše, da gredo sami skozi neko delo, in po mojem tudi edino poročstvo, da avtorja spoznajo, čeprav le omejeno in morebiti po svoje. Skupno "branje" je v bistvu pogovor, sopolstavljanje razumevanja, brušenje misli in izražanja, vaja v vztrajanju in pripravljanje na samostojno branje ter morebitno nadaljnje individualno spoznavanje filozofovega opusa. Skozi študij *H genealogiji morale* dijaki Nietzscheja toliko spoznajo, njegove misli toliko premlevajo, analizirajo in povezujejo, da se proti koncu leta, sami ne vedo kdaj, izostri neko razumevanje in odnos do avtorjevih idej. Nič me ne skrbi, da to razumevanje in sprejemanje ni pri vseh enako. Eni so marsikaj sprejeli, drugi ne, enim se zdi neki pogled dober, drugim odvraten. Toda vsi dojemajo Nietzscheja "iz prve roke". Kar vedo in razumejo, je plod njihovega branja in razpravljanja, pri katerem sem kot učiteljica sicer sodelovala, vendar ne z vsiljevanjem, temveč le z vzporejanjem svojega videnja z njihovim. Zato ne obremenjujem niti sebe niti dijakov s tem, ali Nietzscheja pravilno razumemo. Moja naloga je bila, da sem jim omogočila srečanje s tem filozofom, njihova pa, da to priložnost izrabijo in spoznajo del njegovega razmišljanja.

Ob utemeljevanju svoje odločitve, da z dijaki za maturo obravnavam Nietzscheja, se mi vrivajo podobe nekaterih trenutkov, situacij, zadreg in vprašanj na naši skupni poti k temu težavnemu mislecu (sicer pa, kateri filozof ni tak?). Zapisala jih bom kot reminiscence časa, ko smo se postopoma približevali Nietzschejevi filozofiji in se šele pripravljali na študij

predpisanega dela H genealogiji morale. Moj namen ni opisati metodični postopek obravnave Nietzscheja, temveč bolj predstaviti vzdušje med dijaki ter med dijaki in menoj, ko smo to počeli. Zato se sproščeno prepuščam spominu, ki seveda sam opravlja selekcijo, in ne brskam za vsemi urami na tej težavni in vznemirljivi poti.

Reminiscence

Prvo srečanje z dijaki tretjih letnikov, ki želijo dobiti informacije o filozofiji kot izbirnem predmetu. Predstavljam vsebino in način dela ter napovem Nietzscheja kot osrednjega avtorja, ki ga bomo študirali. Pade vprašanje, zakaj prav Nietzsche. Odgovorim, da bodo skozi študij morali to odkriti sami. Če jim povem vnaprej, bodo oropani te možnosti. Obljubim pa, da komur Nietzsche po nekem času študija ne bo povedal ničesar, se bo sam lahko odločil za drugega avtorja in delo, jaz pa mu bom pri študiju pomagala. Štiri generacije z menoj študirajo Nietzscheja. Čeprav je delo včasih mučno in bolj ko ne tavanje v temi ali v morju vprašanj, se nobeden ne odloči za drugega avtorja. To me navdušuje. Ali pa vztrajajo, ker jaz (za Nietzscheja) navdušujem njih?

Naša tretja skupna ura. Razdelim fotokopije 1. dela Nietzschejevega Predgovora H genealogiji morale, ki se začne: "Mi se ne poznamo, mi spoznavajoči ..." O avtorju niti besede, tudi o delu ne. Samo beremo. Prvič, drugič. Smo kaj razumeli? Da mi sami sebe ne poznamo, mi spoznavajoči. Toda nekaj o sebi vemo, da smo namreč spoznavajoči. Kaj potemtakem spoznavamo, če samih sebe ne? In zakaj se ne? Kaj pa bi pri sebi sploh lahko spoznavali? Mnenja so različna, tu in tam se krešejo. Veliko trditev je neutemeljenih, posamezniki se trudijo z razlago, rojevajo se skromni argumenti. Pogled obrnemo še k Nietzschejevemu izražanju: "vaš zaklad je tam, kjer so košnice našega spoznanja", "medoberi duha", "drhteči udarci zvona našega življenja" ...

Se za filozofijo spodobi takšno govorjenje? Prva kost, ki jo vrže Nietzsche, ni najbolj slastna, a glodanje se začne. Kje je še "prežvekovanje"?

Vsaj dva meseca Nietzscheja sploh ne omenjamo. Sprehajamo se po antiki, beremo fragmente klasikov, usvajamo filozofsko terminologijo, spoznavamo filozofske probleme. Platonov Sokrat iz *Apologije* navdušuje dijake, njegova življenjska zgodba pretrese. Toda smrt zaradi prepričanja o svojem prav, o neki resnici? Kaj pa, če poti iz Platonove votline ni? Kaj pa, če je moč uma le navidezna, v resnici pa zgolj večna blodnja po idejnih poljanah? Pripravim drugo srečanje z Nietzschejem, Sokratov problem iz *Somraka* malikov. Prvo branje je težavno. Odločimo se, da najprej prevedemo tujke, potem nekako gre. V razredu zašumi. Kaj je zdaj to, kaj pa Nietzscheja tako draži tale Sokrat, da mu pripisuje grdoto duše in telesa. Platon ga je koval v nebo, Nietzsche zanj nima ene lepe besede. Torej berimo natančneje in si podčrtajmo Nietzschejeve očitke Sokratu. Veliko jih je: da je bil sit življenja, da je simptom propada – kakor tudi Platon, negativno gleda na življenje, je plebejec, dekadent, pavliha, erotik in dialektik, iz uma je naredil tirana ... Odziv dijakov je buren. Še pred kratkim smo o Sokratu in Platonu govorili kot o temelju evropske filozofske misli, zdaj pa to. Je bil Nietzsche proti umu? Kaj pomeni, da je sreča enaka nagonu? Kako je lahko umno življenje "bolezen"? Kaj je v resnici dekadenca? Ali ni Nietzsche dekadent, če tako prezira um in se mu nagonsko življenje zdi zdravo, vzpenjajoče se življenje? Odgovorov ne dajem, raje povečujem radovednost in samostojno premišljanje. Ta kost že bolj diši po Nietzscheju!

Spet ga namerno pozabimo. Kar se da preprosto predstavimo nemško klasično filozofijo, predvsem Hegla (dejanskost je umna) in kot protiutež Schopenhauerja (dejanskost je iracionalna), da vsaj malo

pripravimo tla, na katerih bo stal Nietzsche. Življenjepis, dela, kako so nanj gledali, pokažem kataloge s "Frankfurta"; čudimo se skoraj neštetim izdajam njegovih del. Ali mi Nietzscheja študiramo zato, ker je tako popularen, vpraša eden. Rečem ne, študiramo ga zaradi tistega, kar ga je naredilo tako popularnega, a to moramo s študijem šele odkriti.

V predgovoru H genealogiji morale (8) Nietzsche pove, da bo dovolj razumljiv le, če se prej prebere njegove prejšnje spise. Izpostavi Zaratuistro. Ubogamo ga. Za začetek nekaj o zoroastrstvu, potem *Tako je dejal Zaratuistra*. "Zgodbo" pripovedujem, ključne dele besedila berejo dijaki sami (vsak dobi na klop fotokopijo izbora odlomkov). Zaratuistrovo srečanje s starim svetnikom. Del njunega pogovora sproži spraševanje, razpravo. Starec: "Misliš danes odnesti svoj ogenj v doline? Te ni strah kazni za požigalce?" Zaratuistra za odhajajočim svetnikom, ki gre v samoto slavit Boga: "Kaj je res mogoče kaj takega! Ta stari svetnik v gozdu še ni slišal o tem, da je Bog mrtev!" Simbol ognja in požigalca brez težav interpretiramo, mrtvi Bog pa razburja, jezi. Ali ni bistvena lastnost Boga večnost? Nekdo doda, da če je Bog vsemogočen, se lahko tudi sam ukine. A če je Bog stvarnik vsega, kaj je z njegovo stvaritvijo, ga lahko ta ukine? Morda pa to pomeni, doda drugi, da je Bog umrl za tiste, ki so izgubili vero vanj? Poskusimo s primerjavo, kako dojemamo življenje, ko verujemo v Boga, in kako, ko vanj ne verujemo. Postopoma se jasni, kaj pomeni Zaratuistrovo oznanilo o smrti Boga. Doma naj vsak zase tuhta, zakaj je Nietzsche to izjavo podal na začetku dela. Zakaj se mu je sploh zdelo treba reči nekaj takšnega? Kaj lahko pričakujemo v nadaljevanju? Iščemo kamenčke za mozaik Nietzschejeve filozofije.

"Jaz vas naučim nadčloveka. Človek je nekaj, kar je treba preseči." A, to je to! To pa poznamo, Hitler je ... Če o Nietzscheju veste to, potem o njem res nič ne veste, rečem, vendar

mi boste verjeli šele, ko bomo predelali H *genealogiji morale*. Toda nacistično različico nadčloveka lahko vzamemo kot eno možnih interpretacij. Pa druge? Moralno vzvišen človek, biološko razvitejši, vrhunski znanstvenik, super športnik, zelo čustven človek, človek z izjemnim talentom, umetnik ... Vrnemo se k besedilu. Pogovor ponovno steče. Kdo pa po Nietzscheju lahko postane nadčlovek, ko reče: naučim vas nadčloveka, in vaša volja naj reče: nadčlovek naj postane smisel sveta! Ali se samo ljudje z močno voljo lahko dvignejo v nadljudi. Kaj bi se pri človeku moralo spremeniti, da bi postal nadčlovek. Pa se eden od dijakov spomni: "Veste kaj, najprej opredelimo, kaj je človek, in potem si bomo laže zamislili nadčloveka." Nietzsche nas je spravil na limanice; prisilil nas je razmišljati o sebi. Pred pravi problem smo postavljeni šele zdaj.

Kar koli že človek je, Nietzsche ga postavi kot most med živali in nadčloveka. "Veličina človeka je v tem, da je most in ne cilj; na njem je mogoče ljubiti to, da je prehod in zahod." Že presežene teze o biološkem napredku človeka v nadčloveka spet pridejo na plan. Pade argument, da se podaljšuje življenjska doba, da smo ljudje vedno višji – eden humorno doda: in vedno bolj debeli. Vprašam: smo zaradi večjih dimenzij v višino in širino kaj bolj ljudje? Vrnemo se h ključnim pojmom: prehod in zahod. Če človek prehaja, prehaja iz nečesa v nekaj in, ko prehaja, ni več, kar je bil, torej takšen, kakor je bil, zahaja in se spreminja. Nietzsche ima rad tiste v zahajanju. Pa mi? Koga bolj cenimo, tistega, ki obtiči na neki točki, ali tistega, ki je skozi življenje v najrazličnejšem prehajanju (glede znanja, odnosov, strokovnosti, čustvenosti ...)? Že, že, ampak to je še vedno človek! Kolikšne pa morajo biti spremembe, da človek zaide in postane nadčlovek? In ali je ta končni cilj ali pa bo tudi nadčlovek moral prehajati in zahajati? Eden odkrito zagodrnja, da Nietzsche najbrž sam ni vedel, kaj je mislil z nadčlovekom.

Sploh pa bi lahko pisal drugače, namesto "zahajanja" bi povedal, da se mora človek spremeniti in pika. Rečem, da je očitek glede drugačnega pisanja krivičen, saj Nietzsche piše zares zelo drugače. Šele zdaj, ko dijaki zatarnajo nad avtorjevimi slogom, spregovorim o tem. Moj preprosti nasvet: ne jezimo se nad tem, kako kaj pove, temveč razvozlavajmo to, o čemer govori, in se čudimo, kako je to povedal. Šele veliko pozneje smo zmožni odkriti poetičnost, humornost, ironijo in celo tragiko, ki se prepletajo v njegovem slogu, in počasi ob besedilu začnemo uživati. Toda kaj je z zahodom človeka? Zedinimo se vsaj v tem, da Nietzsche s človekom ni bil zadovoljen. Raziskati bo treba, kaj ga je najbolj motilo. Super! Branje dobi cilj in tako smisel. Nietzsche začenja dijake jeziti in dražiti. To je dobro. (Na skrivaj se muzam.)

Berem ustrezne dele besedila, dijaki beležijo, kar dojamejo kot opredelitev človeka: "... vi bi ... se rajši vrnili na stopnjo živali, kakor da bi preseglji človeka ... marsikaj v vas je še črv ... ostanite zvesti svetu in ne verjemite tistim, ki vam govorijo o nadzemljskem upanju ... včasih je duša zviška gledala na telo ... ne razumejo me, moj jezik ni ustvarjen za ta ušesa ... vsi hočejo enako, vsi so enaki ... nobenega pastirja in ena čreda ... sovražijo tistega, ki jim razbija table vrednot ... ne mislim več govoriti z ljudstvom; zadnjikrat sem spregovoril mrliču ..." Počasi se nam jasni, kako Nietzsche dojema ljudi. Povprečneži, mečkači, počasneži, čreda. Pretirava, ugovarjajo dijaki, vedno so tudi pogumni, odstopajoči, hitri. Niso vsi gluhi za novo, drugačno. Fino! Torej ima Zaratustra s svojim učenjem nadčloveka nekaj možnosti? "Da jih veliko zvabim od črede – samo zato sem prišel." Kakšen smisel ima to, se jezijo, potem bo pač nastala nova čreda, ki jo bo vodil Zaratustra, toda še vedno bo čreda. Zaratustra pa prezira čredništvo, noče govoriti ljudstvu, koga torej želi v družbo? "Zaratustra išče sodelavce ... sožanjce in sopraznujoče ... potrebujem tovariše, ampak žive – ne mrtve

tovariše in trupla, ki jih lahko odnašam s seboj, kamor se mi ljubi. Potrebujem marveč žive tovariše, ki pojdejo za menoj, ker hočejo iti sami za seboj ..." Interpretacije, interpretacije! Ura se spet prehitro izteče, z Nietzschejem bo še vsak zase doma. Tokrat bodo premislek o mrtvih tovariših in o tovariših, ki hodijo za seboj, napisali. Zanima me, ali se bodo spustili na analitično raven, ali jim bo lažje operirati z Nietzschejevo metaforiko.

K uri grem vznemirjena. Vem, da bo živahno, in če ne bom znala voditi pogovora, bomo zdrsnili na raven političnega kritizerstva in nizkega besednega spopada med vernimi in nevernimi dijaki. Tema je namreč Nietzschejev odnos do duhovščine (Cerkve), ker skozenj najdemo zelo bistvene poteze njegove filozofije – nauka o volji. Očitkov je veliko, v poglavju O duhovnikih brskamo za tistimi, ki so po Nietzscheju vzrok za "majhnost" človeka: lažne obljube in prazne besede – to so najhujše pošasti za smrtnike; zgradili so si dehteče votline, kjer duša ne sme zleteti k svoji višini; vera ukazuje: "Na kolena in po stopnicah navzgor, vi grešniki!"; s krvjo so dokazovali resnico; niso hodili po preprogah spoznanja; s krikom so gnali čredo po svoji brvi: kakor da drži v prihodnost ena sama brv ... Nietzsche duhovnikom tudi očita, da so pridigarji enakosti, da voljo za enakost imenujejo krepost, proti vsemu, kar ima moč, pa dvignejo svoj krik ... Dovolj, preveč navajanja! Poglejmo, kako Nietzscheja razumemo in koliko so za nas njegove trditve sprejemljive. Nekaj dijakov bi se podpisalo pod vse, eni še previdno molčijo, drugi so užaljeni. Izkušnja z njihovim duhovnikom je drugačna, težko sprejemajo Nietzschejevo uničujočo kritiko in razglasijo, da je vse brezvezno. To ni res, rečem. Če se z Nietzschejem ne strinjate, do tega pa imate vso pravico, se z njim sprite; ovrzite njegove trditve, svetujem. Pa začno nizati dobre lastnosti duhovnikov: so prijazni, zanimajo se za ljudi, jih tolažijo, ukvarjajo se z mladimi, organizirajo pomoč revnim, ponujajo duhovno

tolažbo ... Taki pozitivni izkušnji ni mogoče oporekati, da bi bilo vse to za Nietzscheja znamenje slabega, pa zdaj še ne bi razumeli. Odločimo se za historični pogled na vlogo Cerkev in se vprašamo, ali se je v sodobnosti temeljnim dogmam odrekla. Splošnejši prijem prepreči osebno prizadetost in napadalnost. Skupaj raziskujemo, katere so prave krščanske vrline in čednosti človeka: vernost, ponižnost, vdanost, potrpežljivost, zaupanje, skromnost, celo revnost, pohlevnost ... in potem se vprašamo, kdo je (in še) spodbujal k takšnemu tipu človeka. Duhovniki! Nietzsche pa je prav to majhnost pri človeku preziral, zahteval je, da mora iti čezse. Ali je potem čudno, da je bil duhovnikom gorak?

Prav, toda enakost so še bolj kakor duhovniki pridigali komunisti, socialisti. Bravo! Nikar ne mislite, rečem, da jih je Nietzsche izpustil. V *H genealogiji morale* bomo na več mestih naleteli na zelo ostre besede o komunističnem čredništvu. Ali res, se čudijo, koga pa Nietzsche ni kritiziral? Filozofov? Pa se spomnimo, da Platona in Sokrata je. Pobrskam po besedilu in konkretiziram kritiko s fragmenti iz O učenjakih, v katerih pravi, da je sedel pri njihovi mizi, a je od nje odšel lačen, da je odšel od njih, ker ko je bil z njimi, je bil nad njimi, da so pletli nogavice duha, sam pa je bil drugačen. Pozornost posvetimo njegovi tezi: "Ljudje namreč niso enaki: tako govori pravičnost." Pričakovano nasprotovanje izbruhne. Pustim, da govorijo vseprek, to izkoristim in predlagam, da je najbolje doma v miru premisliti, kaj je enakost, v kakšnih različicah se pojavlja in zakaj se jim zdi enakost pravičnejša od neenakosti. Vnaprej vem, da bo po premisleku večina potegnila z Nietzschejem. Pri tem vedno znova uživam: dijake najprej šokira, potem ga zavrnejo, sledi premislek in nato potrditev skoraj vsega prej zavrjenega.

Vedno bolj dojemamo, za kakšnega človeka gre Nietzscheju. Čas je za nauk o volji do moči. Beremo O treh spremembah (stopnje duha: kamela, lev in otrok). Besedilo je slikovito,

razumljivo in dobro dopolni prejšnje razumevanje človeka, njegovo zahajanje: konča se vdanost in "da" na vsak "moraš", začne se "ne" in "hočem". Lev si izbojuje to svobodo nasproti dolžnosti, toda šele otrok (nedolžnost in pozabljeno) je zmožen igre ustvarjanja, ta hoče "svojo voljo" in svoj svet. Dokler smo na ravni obnove besedila, je vse jasno, potem pa nekdo vpraša, ali je mišljen razvoj duha posameznika ali na splošno človeškega duha skozi zgodovino. Prostdušno odvrnem, da ne vem in da je najbolje skupaj pretehtati, kaj skriva ta prisposoda. Vsak poskus interpretacije rodi nova vprašanja, noben odgovor ni zadovoljiv. Kdo (kdaj) je kamela, lev, otrok? Ali si sledijo obdobja lepo po vrsti, ali se duh pojavlja hkrati v vseh stopnjah? Če je bila najprej samo kamela, kdo ji je nalagal bremena, komu se je pustila voditi, in navsezadnje, proti komu je rjovel lev? Najbrž ne proti kameli, ta ga ni omejevala. Ali se eni (posamezniki, ljudstva, narodi) že rodijo kot otroci in potem v svoji igri ustvarjanja ene uporabljajo za "kamele", ene pa s svojo igro tako razdražijo, da v njih pobesni "lev"? Najbolje je, vrniti se k besedilu in ponovno prebrati fragment o največjem zmaju, ki ga duh ne mara več imenovati gospod in Bog – to je moraš! Zdaj je interpretacija bolj usmerjena. Iščemo, od kod je izviral "moraš, treba je, ne sme se ..." in kaj v vsakdanjem življenju uravnavajo prepovedi in zapovedi. Aha! Odpre se! Prišli smo do vrednot in razumeli: kamela se podreja starim vrednotam, lev se jim upre, otrok pa začne ustvarjati nove, svoje. Ampak, ali Nietzsche tega res ni mogel ... Zavzamem se zanj, češ, ali bi znal kdo od nas to povedati slikoviteje, siloviteje? Pa eden s smehom v očeh reče: "V nas je že malo leva, zato ..."

Nič ne pomaga, enkrat se moramo spopasti z voljo do moči. Vem, da bo težavno. Že Schopenhauer nam je dal vetra, saj nas je silil voljo misliti povsem drugače, kakor smo bili vajeni – namreč kot psihični proces, povezan z namerno, hoteno dejavnostjo človeka. Volja

kot bit pa je skoraj nepojmljiva. Preverimo se, ali o Schopenhauerjevi volji do življenja še kaj vemo. "Da se ji lahko izognemo s samomorom!" pohiti eden. Pa to ni res! Že pri obravnavi smo poudarili, da je tako samo videti, da pa je samomor v bistvu zmaga slepe volje nad človekom. Aja, se spomnijo. Toliko obnovimo, da nam Nietzschejeva "volja do moči" ne bo povsem tuj pojem.

Pomagamo si z besedilom. V poglavju O samopremagovanju Nietzsche pravi, da mu je življenje prišepnilo, da je ono samo tisto, ki se mora samo preseči. V skoraj vseh fragmentih govori o volji, v enem pa jasno pove, da ne misli na voljo do življenja, temveč na voljo do moči. "Samo tam, kjer je življenje, je tudi volja: vendar ne volja do življenja, temveč – tako te učim – volja do moči!" Kdo bi to razumel? Ima res vse živo voljo? Je potem moja volja le pojavna oblika neke splošne volje? Je torej "pravična neenakost" posledica različno močne volje? Je torej pravično, da slabotnejši služi močnejšemu? Dijake zanima, kako je Nietzsche pojasnil to različno močno voljo pri ljudeh. Če ni Boga, ki bi jo nepravično porazdelil med ljudi, kdo je potem kriv za te razlike? Smo po naravi različni glede volje? Ali pa je človek s šibko voljo sam kriv, da je takšen, in ali je za vedno takšen? Ali lahko na moč volje vplivamo sami? Toda tudi šibki ima nekaj volje do moči, kako (nad kom) pa jo on uveljavlja? Volja do moči namreč ne pomeni zgolj hoteti bivati, temveč bivati skozi uveljavljanje moči nad nekom (nečim). Ali bi to lahko pomenilo tudi sebe zmeraj znova premagovati, torej uveljavljati voljo nad seboj? ... Odgovorov seveda nimam. Dijake raje zapeljem v pogovor o tem, kako dojemajo voljo do moči, ali se jim zdi nekaj pozitivnega ali negativnega. Tehtamo, odločimo se za pozitivno, ker močna volja pelje k življenjski radosti, kakovostnemu bivanju (ne zgolj preživetju). Ampak ker vsako bitje želi biti močnejše, je lahko v sli po moči tudi negativno (brezobzirnost, egoizem, okrutnost ...). Toda ali res vsako bitje? Ali

nismo prej dejali, da so eni šibki glede volje in torej brez želje po premoči? Pri njih se torej ni bati teh negativnosti. Torej so šibki ljudje v tem smislu "boljši". Tokrat jaz vprašam: "Kateri ljudje so pa vam bolj po volji, taki, ki se ženejo za boljšim, višjim, ali taki, ki so z vsem zadovoljni, ponižni in trpeči?" Nekdo se spomni, da smo se o tem spraševali že pri nadčloveku. In se še bomo, jim zagotovem. Dokler bomo obravnavali Nietzscheja, se ne bomo odmaknili od človeka, tudi če bo govoril o še tako čudnih rečeh. In še tako čudno, nekdo hitro doda.

Po takšnem bežnem spoznavanju Zaratustrovih nauk ugotovimo, da nam Nietzsche vedno ponuja veliko več vprašanj kakor odgovorov. Dijake to ne zadovoljuje. Poskušam jim dopovedati, da je to dobro. Če bi nam bilo po nekaj urah pri Nietzscheju vse jasno, kdo bi ga jemal resno? Nas še čaka študij *H genealogiji morale*. Doslej smo se le približevali avtorju, da smo zaslutili probleme, ki se jim bomo še posvečali. Obljubim, da bomo na številna vprašanja našli odgovore, toda dvomim, da se bodo z njimi strinjali. Sama pa vem, da ko bomo brali Uvod, bodo vsaj tole misel zanesljivo razumeli in se z njo strinjali: "Seveda, da bi izpolnjevali branje kot večščino, je potrebno predvsem nekaj, kar je dandanašnji prav najbolj pozabljeno – zato je še dovolj časa do takrat, ko bodo moji spisi "berljivi" – potrebno je torej nekaj, za kar moramo biti skorajda krava, nikakor pa ne "moderni človek": *prežvekovanje* ..."

"Prežvekovanje" in problem z razumevanjem Nietzscheja, o katerem sem govorila v uvodu, ima tudi svojo dobro stran. Velika večina dijakov se ga ne naveliča. Ure so praviloma prekratke. Odpovedovanje odmorom in nato še podaljševanje dela po uri je bolj pravilo kakor izjema. Med dijaki so glede dojemanja pogosto velike razlike, eni so v branju hitrejši od drugih, eni so bolj kritični in hitreje dojemajo in povezujejo kakor drugi, vendar zagnanost prvih ugodno vpliva na druge. S

svojimi pomisleki in večnimi vprašanji, ki jih najprej zastavljajo meni, potem pa vedno bolj sebi, razgibajo celo skupino, in ko polemika nastane v skupini, čas najhitreje beži. Dejala sem že, da se proti koncu leta vendarle pri vseh dijakih oblikuje neko poznavanje in dojetje filozofa, in takrat šele nastane pri nekaterih živo zanimanje za njegovo misel. Pa ne gre samo za to, da poznajo Nietzschejeve poglede, trditve, teze, stališča, temveč da do njih razvijejo svoj – kakršen že koli – odnos. Prav to drugo pa jim daje tudi samozavest, s katero lahko pri maturi dovolj suvereno pišejo komentar k danemu odlomku Nietzschejevega besedila. Toda navsezadnje ni edini cilj matura. Vem, to mi kasneje povedo nekateri dijaki, že študentje, da jih Nietzsche zelo prevzame in ga pozneje berejo sami. To pa je najbrž tisto, zaradi česar učitelj ne sme imeti pomislekov, ali zna Nietzscheja predstaviti tako, da ga bodo dijaki pravilno razumeli.

Martina Žaucer

O študiju Nietzscheja post festum

Z naslednjo razpravo želim predstaviti svoje doživljanje priprav na maturo iz filozofije z delom Friedricha Nietzscheja *H genealogiji morale*.

Ko postaneš dijak četrtega letnika, veš marsikaj. Veš, kaj so pametnejši in starejši videli v simbolizmu Cankarjevih črtic. In psihologi te naučijo, kaj in kako je mislil Freud. In veš, kako je padlo rimsko cesarstvo, in vse letnice, zapisane v knjigi, ki je tvoj učbenik. Učiš se pač vse po vrsti, brez podrobne analize samega podatka. Malo dijakov se namreč sprašuje, ali se učijo gola dejstva, mnenje avtorja študijskega gradiva ali učiteljevo interpretacijo snovi. Posledica takšnega sprejemanja učne snovi je nesposobnost jasnega razlikovanja med dejstvom in mnenjem. Tako se spoštovanje do tistih, ki vedo več, sprevrže v nekritično sprejemanje njihovih mnenj. Še več – pozabiš, da imaš do mnenja tudi sam pravico in da je smisel učenja prav v ustvarjanju podlage za lastne misli. Postaneš lahko uspešen dijak, ne da bi se od tebe zahtevalo razumljivo razložiti, kaj ti misliš.

Zato sem bila pri urah filozofije vedno presenečena. Golo poznavanje dejstev mi pri tem ni dosti pomagalo, hkrati pa nisem mogla izražati svojih pomislekov, če snovi nisem dobro poznala. Ko so me naučili, kaj so mislili racionalisti in kaj empiristi, sem morala vse skupaj ne samo analizirati, ampak tudi vrednotiti. Takšno učenje je bilo stopnjo više od klasičnega pomnjenja, ki sem ga poznala prej. Spoznala sem troje: smisel faktografskega znanja, kritično vrednotenje mnenj drugih in pomen sposobnosti izraziti lastno mnenje. Na tej stopnji je postalo učenje (in z njim ure filozofije) zanimivo. Kot nekakšna igra, pri kateri je vsaka misel filozofa vprašanje in tvoj

odziv nanjo odgovor. In že to bi bilo pravzaprav dovolj, da bi se ur filozofije spominjala kot »drugačnih«. Vendar sem imela možnost spoznati še tretjo, meni najbistvenejšo stopnjo učenja.

Za maturitetni komentar je profesorica izbrala delo F. Nietzscheja *H genealogiji morale*. Zdaj razumem, zakaj smo se ga skupaj z njo lotevali tako »previdno«. Nekaj lažjih, uvodnih besedil in postopen začetek z besedilom iz izbranega dela. Po pravici povedano me sprva ni kaj dosti pritegnil, sprejemala sem ga kakor vse druge mislece. Ne kot filozofa, ampak kot filozofijo, misel, idejo. Potem pa je nekoč profesorica pojasnjevala povezavo med Nietzschejem in Wagnerjem in prvič sem začutila (le kaj bi na to rekel Descartes!), da ne spoznavam ideje kot nekaj abstraktnega, brez izvora in namena, temveč filozofa kot »navadnega človeka« in na podlagi tega njegovo misel. Na začetku spoznavanja Nietzscheja je to zame pomenilo le, da ne polemiziram z idejo nekoga drugega, ampak z avtorjem samim. Takšno koncipiranje učenja filozofije je imelo še en rezultat. Zavedala sem se, da ne spoznavam misli »nekoga drugega«, ampak Nietzscheja, osebe, »sogovornika« in ne personificirane učne snovi. Zato sem tudi sama dojemala njegove misli bistveno bolj osebno, ne kot naučeno, ampak kot spoznano. In to je bil zame najboljši pristop k študiju Nietzscheja.

Isti učinek bi profesorica lahko dosegla pri predstavitvi vsakega filozofa. Vendar bi ostalo to drugačno, bolj osebno lotevanje študija povsem brez pomena, če ga ne bi pri urah nadgradili s vsebinsko primernimi besedili. Mislim predvsem na besedila, ki so dovolj polemična in izzivalna, da dijaka preprosto ne pustijo ravnodušnega. Ta polemičnost in izzivalnost je v Nietzschejevih delih izjemna. Kaže se v dveh oblikah: v vsebinsko zanimivih

tezah in v njegovem slogu pisanja. Nietzsche med besedami izbira najprodornejše, najmočnejše. Take, ki ostanejo bralcu v spominu in včasih mejijo že na izražanje v dramskih besedilih. »... da se čuti daleč od bolehnih, naveličanih, izžetih, po katerih začenja danes Evropa zaudarjati ...«¹ in »Toda dovolj! Dovolj! Ne zdržim več. Slab zrak! Slab zrak! Ta delavnica, kjer se fabricirajo ideali – tako se mi zdi – smrdi po samih lažeh.«² Na nekaterih mestih se izraža skrajno cinično in ta cinizem prerašča v žaljivost ali pa le (meni nerazumljivo) duhovitost?: »Ljudstvo je zmagalo – ali 'sužnji' ali 'sodrga' ali 'čreda' ali kakor koli jih že želite imenovati ...«³ Takšne teze so predmet diskusije že zaradi načina, kako so izražene. Najprej zato, ker so drugačne, zanimive, neznačilne za druge avtorje, in nato, ker zahtevajo utemeljevanje še bistveno bolj kakor diplomatsko podana stališča: Zakaj je tako označevanje sporno? Kaj ga utemeljuje in zato opravičuje? Morda bi bil primeren očitek mojemu razmišljanju, da diskusija o korektnem izražanju ni ravno smisel študija Nietzscheja. Vendar se na tem mestu vračam k uvodu, v katerem sem opozorila, da je prav prenos razumljene študijske snovi na druga področja (npr. primerjave avtorjev med seboj, analize aktualnih dogodkov s stališča nekega teoretika itd.) način učenja, namreč da slogovno zanimiv avtor lahko k temu zelo veliko pripomore.

Vsebinske plati polemičnosti Nietzschejevega dela bi se dalo najbolje prikazati s celovito analizo vseh treh razprav. Le tako bi lahko natančneje predstavila tudi pomisleke, ki sem jih imela ob primerjanju odlomkov razprav. Zaradi preobsežnosti takšne predstavitve želim poudariti le dve tezi, ki bosta pomembnejši v nadaljnjem razpravljanju. Prva je iz tretje razprave o asketski držbi filozofov, druga o nadčloveku in volji do moči. Ti dve diskusiji

¹ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, SM, Ljubljana, str. 232.

² Isto, str. 236.

³ Isto, str. 225.

posebej omenjam iz dveh razlogov. Prvi razlog je, da sta se mi zdeli zanimivi že med pripravami na maturitetni esej, in drugi, da sta še danes pogosto temelja zanimivih pogovorov s kolegi na fakulteti.

Razpravo o asketizmu kot »filozofski atitudi na sebi«⁴ imam v spominu kot tisto, ki načena največ vprašanj. Pri tem naj opozorim, da nam je profesorica predhodno predstavila tudi delo istega avtorja Tako je govoril Zaratustra. Na osnovi te predstavitve sem si postavila naslednja vprašanja: Ali bi mogli asketizem filozofov očitati Zaratustri? Ali potem asket »uči o nadljudeh«? In ali je mogoče sploh kakšen ideal razumeti kot neasketski? Spominjam se zanimivih diskusij, ki so nastale med urami filozofije in se ponavadi nadaljevale še po uri ter se prevešale v vprašanje o današnjih idealih, idealistih in askezi. Danes jih znova doživljam, ko se javne razprave v različnih medijih lotevajo vprašanja navidezne askeze institucij, ki jo dogmatično sprejemajo kot način življenja njihovih »pripadnikov«. Ali pa dileme o nujnosti samozanikovanja, da bi ustvarili možnosti za »biti, kar sem!« (npr. s kritiko načina študija na slovenskih fakultetah, ki je pogoj za ustvarjalno, izpolnjujočo kariero posameznika).

Nietzschejev nadčlovek pa je drugi, zame odlični primer za že nekajkrat omenjeni način učenja, pri katerem dijak naučeno snov najprej vrednostno analizira in nato samoiniciativno prenaša v druge razprave. Med pripravami na maturo moje generacije smo se ukvarjali s spoznavanjem besedila, pozneje (v obliki eseja z naslovom: Le kaj je Nietzsche mislil z nadčlovekom?) pa le-to nadgradili z analizo tez in že delno primerjalnim razmišljanjem. Tretja stopnja je bilo v tem primeru (zame) razmišljanje o nadčloveku kot vrednoti. Prav ta zadnja stopnja je pogosta tema pogovorov s kolegi na fakulteti in ti pogovori so moj dokaz, da je smiselno študij, ki preseže abstraknost

spoznanega, tako da ga ponovno vrne na povsem dejansko raven za tistega, ki študira. V tem primeru bi bila to aplikacija vrednostne analize ideje o nadljudeh na povsem vsakdanja, konkretna vprašanja. Skozi te pogovore se z Nietzschejevo pomočjo pogosto sprašujemo o volji za moč mladih. O tem, da prav zaradi pomanjkanja le-te puščamo »stare table« tam, kjer so (ko se recimo nihče ne zmeni za neizpolnjevanje obveznosti vlade do študentov, h katerim se je pogodbeno zavezala). In se sprašujemo, kaj se je zgodilo s študentskim gibanjem. Da je Nietzschejevo opozorilo na alienacijo človeka dober opis načina mišljenja študentov, ki se odločajo za moderne (v smislu priljubljenosti) študijske smeri, kakor da je merilo za izbiro poklica modna smernica in ne posameznikovi talenti ali zanimanje.

Ti pogovori zame presegajo vse drugo osmišljanje študija filozofije. Še posebno zanimivi so zato, ker se v njih znanje filozofije in mnenja sogovornikov prepletajo povsem spontano, neprisiljeno. Študijska snov, ki si jo sprejemal kot dijak in jo v očitno kakovostnem učnem procesu ponotranjil, argumentira tvoje lastno mnenje.

Tako se ponovno vračam na začetek, ko sem učenje opredelila kot podlago za ustvarjanje posameznikovih stališč. »Moje« ure filozofije so ta namen dosegle ob študiju Nietzscheja. Blizu mi je bil, ko sem se z njim strinjala, in še bolj, ko se nisem. Ker je zanimiv vsebinsko in stilistično. Bil je »protipol« enolični študijski literaturi, s katero sem se ukvarjala kot maturantka. Ne vem, ali bi to veljalo za vse četrtošolce, ki se odločijo za izbirni predmet filozofije. Študij je povezan z veliko subjektivnimi elementi in iz svojega odnosa do Nietzscheja ne morem posplošeno sklepati, da ga bodo tako sprejeli vsi maturantje. Vendar ključno vprašanje ni, ali naj maturantje pišejo esej prav o Nietzschejevih delih ali ne. Bistveno

⁴ Isto, str. 301.

vprašanje je primernost drugih avtorjev. Ali res lahko ob študiju katerega koli avtorja dijaki dosežejo znanje, ki ne bo »orodje« za pridobivanje maturitetnih točk, ampak znanje, ki jih bo bogatilo vse življenje in jim pomagalo do večje ustvarjalnosti, razgledanosti in trdnosti v lastnem prepričanju. Meni odgovora ni treba poznati, želim pa si, da ga poznajo tisti, ki bodo krojili znanje prihodnjih generacij mladih filozofov.

Nina Ozimic

Mi (maturantje) in Nietzsche

»Mi spoznavajoči smo sebi neznani, mi sami sebi samim ...« Kako, kaj to pomeni, zakaj ..., prva ura filozofije. Nismo si znali najbolje predstavljati, kakšna naj bi bila filozofija, kaj naj bi tu počeli, a smo že prvo uro ugotovili, da bodo to ure, ko nam ne bo treba brskati po spominu in iskati formul, ampak bodo vrele na dan naše ideje, povezave, problemi, skratka tisto, za kar bi lahko rekli, da smo doslej pogrešali. V začetku je bilo seveda treba spoznati nekaj filozofije in njenih mojstrov, in ko je prišel čas, smo se vsi nestrpni in radovedni, kaj nas čaka, lotili Nietzschejevega dela *H genealogiji morale*. Sprva je zbujal v nas začudenje in celo smeh z idejo, da moramo biti krave, ki prežvekujejo, če se želimo pregristi skozi njegova dela. Toda kaj kmalu smo videli, da bo potrebno dosti truda, branja in »prežvekovanja«, preden bomo kaj razumeli in povezali ter našli tisto glavno rdečo nit njegove filozofije. Nemalokrat so bile ure prav naporne in včasih smo že kar jezno vsi obupani tuhtali, kal bi lahko pomenilo to in to, kdo je lahko imenitnik, kdo so šibki, kaj je z idejo nadčloveka, zakaj je tako naperjen proti veri in zakaj kritizira tudi zaprisežene znanstvenike itd.

Pri urah smo bili svobodni, vsak je lahko povedal svoje mnenje, razmišljal po svoje in včasih je naše misli zaneslo kar predaleč v stran. Zato je nad nami bedelo budno oko naše mentorice, da nas je tu in tam spet potegnila v bližino rdeče niti. Sprva se nam je vse zdelo tako nametano, razprave nepovezane, dobro je bilo zdaj dobro, zdaj zlo, kazni nič več kazni, saj je izgubila svoj smisel, ker človeka ni spametovala, temveč naredila le bolj previdnega v njegovih krivih dejanjih ... Čudili smo se Nietzschejevi grobi kritiki židov in krščanstva, a smo končno dojeli, da je to pač kritika tistega, kar človeka slepi, ga omejuje in

mu ne dopusti lastnega mišljenja. Ob postopnem razumevanju besedila pa so se v nas začela porajati številna vprašanja, ki so imela globlji pomen. Začeli smo razmišljati o bolj življenjskih stvareh in ugotovili, da filozofija ni nujno nekaj odmaknjenega.

Ideje so se kopičile in znanje tudi, mi pa smo postajali vedno bolj samozavestni. Celotno smo doumeli, zakaj Nietzsche kritizira znanstvenike, ki so tako sveto zaverovani v iskanje resnice. Vedno znova smo bili tudi presenečeni nad aktualnostjo njegove filozofije, čeprav je nastajala pred več kakor sto leti. Jaz bi Nietzscheja imenovala pridigarja življenja, saj nam neprestano govori, da je prav tisto, kar je naravno, močno, prvobitno, tisto, kar ima voljo do moči, do življenja, in da je tisto prevrednoteno – ponižno, šibko, zavrto, tlačeno – le ideal črede, ki nekomu slepo sledi. Ko smo v zadnjih urah samo še pretresali nakopičeno znanje in ga povezovali z lastnimi pogledi, smo ugotovili, da nam je Nietzsche s svojimi idejami prirasel k srcu. Pred nami je bilo le še, da drugim pokažemo, kako dobro smo ga »prežvečili« in koliko smo ga spoznali in razumeli. Vse je bilo treba zgolj »zlititi« na papir – to je bilo pri maturi pravi užitek in uspehi so poplačali naš trud.

Vendar uspeh ni vse, najpomembnejše je to, kar nam je ostalo za prihodnost. Naučili smo se razmišljati s svojo glavo, poslušati drug drugega, povezovati, delati z veseljem in užitek. Tega sami ne bi zmogli, za to gre zahvala naši mentorici in njeni izbiri avtorja. Po vsem, kar smo naredili, lahko rečem, da ni dovolj samo slišati za Nietzscheja, ampak ga moramo resno brati, če želimo najti tisto, kar nam je namenil. Tega je mnogo in kar žal mi je onih, ki ne bodo nikoli imeli priložnosti, da bi podrobneje spoznali kakšno njegovo delo, se ob njem zamislili in se marsičesa naučili. Mi (naša skupina) smo se skozi študij Nietzscheja navzeli volje, tistega hotenja, ki osvobaja, in v skrajnosti bomo vedno raje hoteli vsaj nič, kakor nič ne hoteli ...

Tomaž Apohal

Leto z Nietzschejem

V življenju človek slejkoprej pride do odločitve, za katero ve, da je pomembna, mogoče celo ključna za njegovo prihodnost. V takšnih trenutkih se karseda poskuša izogniti vsemu tveganju in nevarnosti, ki mu stoji na poti, in išče tisto najbolj zanesljivo. V takšnem položaju sem se znašel tudi sam. Zakaj je filozofija zadnja na vrsti, šele v četrtem letniku, ne vem, vem pa, da mora dijak zbrati precej poguma in tvegati, ko vzame filozofijo za svoj maturitetni predmet.

Priznati moram, da sprva o filozofiji nisem vedel nič, prav tako nič o Nietzscheju, ki je bil naš in predvsem moj osrednji avtor pri pripravi na maturo. Edina asociacija ob njem je bil nacizem. Že prve ure našega druženja pri skupini, ki je izbrala filozofijo, so pokazale, v kaj smo se podali. Mnogi izmed nas smo bili kar malo presenečeni, saj nismo pričakovali, da bodo ure filozofije tako naporne, izčrpujoče. Glede filozofije smo bili res pravi nevedneži, zato je bil začetek toliko težji. Tudi srečanje z Nietzschejevim delom H genealogiji morale je bilo prav šokantno. Prepričan sem, da po prvih dveh prebranih straneh prav nihče, razen profesorice, ni vedel, o čem je v besedilu govor. Sčasoma smo se navadili na Nietzschejev slog in mene, ki sem bolj umetniška duša, je naravnost prevzel. Vseč so mi bile filozofske misli, izražene v Zaratustrovih zgodbah, in te so bile zame bistvene za nadaljnje razumevanje Nietzschejevih del. Že tu sem dobil odgovor, da Nietzsche ni mogel biti nikakršen ideolog nacizma, da je ta oznaka posledica nerazumevanja ali namerne napačne interpretacije njegovih idej. Branje njegovih besedil mi je postajalo čedalje bolj všeč, še več, zaradi kompleksnosti in zahtevnosti sem jemal branje kot izziv in izkušnjo.

Iz istega razloga sem se odločil za seminarsko nalogo obravnavati *Primer Wagner*, v katerem

se Nietzsche spopade z estetsko dekadenco svoje dobe. To delo me je kot glasbenika še posebno zanimalo, saj je Nietzsche zelo podrobno razčlenil Wagnerjevo glasbo. Zanimiva je bila kritika Wagnerja, enega največjih skladateljev in inovatorjev v glasbi, skozi oči Nietzscheja, enega največjih filozofov. Res pa je, da sem moral za razumevanje tega dela prej predelati tudi Nietzschejevo Rojstvo tragedije in duha glasbe (priporočal bi ga vsakemu glasbeniku, ki jemlje glasbo resno). Kljub ugotovitvi ob koncu seminarske naloge, da Nietzschejeve kritike Wagnerja niso dovolj tehtne, moram reči, da sem bil zelo presenečen nad filozofovim znanjem in razumevanjem glasbe ter umetnosti sploh. Kar nekaj njegovih idej bi bilo aktualnih v sodobni umetnosti, ki je vse premalo nagnjena k dionizičnosti.

Kakšna je moja izkušnja z Nietzschejem? Bolj ali manj sem spoznal štiri njegova dela, za eno leto študija (začenši iz nič) je to veliko, preveč. Nekaj sem študiral s sošolci in mentorico, veliko sam. Ugotavljam, da je v njegovi filozofiji dosti aktualnega in uporabnega, tako da ob študiju vsak lahko najde nekaj zase. Jaz sem našel voljo do moči, prepričanje o nadrejenosti in imenitnosti človeka in glasbe. A naj vsak najde svojo resnico.

Mentorica si me bo menda zapomnila (tako mi je povedala) po tem, da sem skozi študij Nietzscheja postajal vedno bolj samozavesten, z vedno jasnejšimi načrti glede glasbenega izobraževanja in ustvarjanja ter z vedno močnejšim prepričanjem, da jih lahko uresničim.

Petra Kregar

Krivda skozi Nietzscheja in Freuda

Seminarska naloga

Ta neznosni, razžirajoči občutek krivde – le komu ni znan! Človek ga pozna v dno duše in ga obenem iz dna duše sovraži. Bi sploh lahko našli kaj bolj neprijetnega, nadležnega in trdovratnega od tega? Če odmislimo fizično trpljenje ob zadajanju tistih najokrutnejših bolečin telesu, npr. z odstranjevanjem udov in organov, z razčvetverjanjem ipd., in psihični teror, je občutek krivde nekaj najbolj mučnega na tem svetu. Sama sicer nisem bila vzgajana v krščanskem duhu in mi je bilo torej »prihranjeno« vsaj tisto breme, ki ga v sebi nosi vsak kristjan, to je krivda, ki so jo ljudem s svojim ravnanjem naprtli pradedje (Adam in Eva) in zaradi katere človeška narava ni več samo dobra. Ateistična vzgoja mi je torej prizanesla, če lahko temu tako rečemo, z verskimi resnicami in z »gorečim« priznanjem vernika »mea culpa«. Toda s tem je v moji zavesti le za spoznanje manj takšnih občutkov, tudi meni slaba vest in krivda marsikdaj ne pustita spati. Ti občutki so včasih razumsko povsem utemeljeni, njihov izvor mi je namreč znan (npr. moje lastno slabo ravnanje s soljudmi), se pa zdi, da so med njimi tudi takšni, ki nimajo pravega vzroka, še več – čeprav se bo to morda slišalo absurdno – so trenutki, ko se mi zazdi, da se prav moram počutiti krivo, ker me takšna občutja že predolgo niso zadosti spremljala. Od kod torej izvira ta neprestana, »neutemeljena« krivda?

Nietzsche je svojo koncepcijo krivde (in morale nasploh) zasnoval drugače od preostalih filozofov in tudi drugače od angleških psihologov, slednje je slabšalno označil kot mikroskopike duše, ob jalovih poskusih, da bi se dokopali do neke zgodovine nastanka morale, pa jim je očital predvsem pomanjkanje

vedenja o preteklem in pomanjkanje zgodovinskega duha. Da bi te stvari podrobneje razumeli, se je treba vrniti na sam začetek človekovega obstoja in potem slediti razvojni liniji – genealogiji, vse do sodobnega človeka. Nietzsche je pojav vesti povezal z nastajajočim občutkom odgovornosti, poreklo le-te pa je treba iskati v paradoksalni nalogi, ki si jo je zadala narava glede človeka, in sicer vzgojiti žival, ki sme obljubljeni. Ta nujno pozabljiva žival, pri kateri je pozaba moč – Nietzsche človekovo pozabljivost namreč poimenuje ohranjevalka duševnega reda in miru, saj brez nje ne bi moglo biti nobene sreče, veselja, upanja, ponosa in tudi nobene sedanjosti, kar je, če dobro premislimo, povsem res, kajti kolikokrat nam kak neprijeten dogodek iz preteklosti odzvanja v glavi ter nas neprestano muči, obremenjuje in razžira in šele, ko nam ga sčasoma uspe potisniti v pozabo, lahko spet zaživimo, spet so izpolnjeni pogoji, da smo srečni – si je namreč privzgojila nasprotno sposobnost, spomin. Njegov nastanek je povezan z bolečino, krvjo in trpinčenjem; Nietzsche ima sicer tu v mislih tiste bolj okrutne zadeve, kakršne so žrtvovanje prvorojenca, pohaba, kastracija ipd., lahko pa poiščemo tudi bolj banalne in vsakdanje primere, npr. naša mučna šolska obveznost, pri kateri je posameznik za svoj nespomn pač kaznovan z negativno oceno. S spominom se pozabljivost v nekaterih primerih izključi, in sicer takrat, ko naj bi obljubili. Da pa je človek lahko toliko vnaprej razpolagal s prihodnostjo, se je moral naučiti gledati oddaljeno kot navzoče in to predvideti, z gotovostjo odločiti ipd., najprej pa je moral postati do neke mere nujen, enoličen in pravilen, s socialnim prisilnim jopičem se je naredil preračunljivega. Končni sad tega procesa je suvereni individuum, človek z lastno neodvisno vztrajno voljo, gospodar svobodne volje, ki sme obljubljeni. Ta svobodni človek ima v sebi tudi svojo mero vrednot – ko se, izhajajoč iz sebe, ozira na druge, jih bodisi spoštuje bodisi prezira. In prav zavest o tej

redki svobodi ter o moči nad sabo in nad usodo se je v človeku globoko zasedla in postala njegov prevladujoči instinkt – njegova vest.

Kako se je v človeku razvil občutek vesti, smo zdaj razčistili, vprašanje je, kako je prišla na svet zavest o krivdi, slaba vest. Slaba vest je po Nietzscheju globoko obolenje, ki je človeka doletelo zaradi spremembe, potem ko se je znašel ujet v spone družbe in miru. Ko je nastopila ta usodna sprememba, je na zemlji obstajalo svinčeno neugodje, kajti vsi človekovi stari instinkti so bili naenkrat razvrednoteni, seveda pa niso nehali postavljati svojih zahtev. Ker jim je bilo le stežka ustreženo, so se vsi ti instinkti divjega svobodnega človeka sproščali navznoter in nastopilo je t. i. človekovo ponotranjenje oziroma rast njegove duše. Človek je namreč zaradi pomanjkanja zunanjih sovražnikov grdo ravnal s sabo, iz sebe je napravil mučilnico in tako postal iznajditelj slabe vesti (ta ni torej nič drugega kakor v latentnost nasilno potisnjeni instinkt svobode).

Poglejmo zdaj, kako in pod katerimi pogoji je obolenje, imenovano slaba vest, doseglo svoj najstrašnejši vrhunec. Zasebnopravno razmerje dolžnika do upnika je bilo vtakano tudi v razmerje med sodobniki in njihovimi predniki. V prvotnih rodovnih skupnostih je vladalo prepričanje, da obstaja rod zgolj zaradi žrtev in dosežkov prednikov in da jim je treba to poplačati z novimi dosežki – tako se prizna dolg, ki narašča, le da ti predniki, ki še naprej obstajajo kot močni duhovi, dajejo rodu druge prednosti. Pojavi se vprašanje: jim sploh kdaj damo dovolj, in ker dvom ostaja in se stopnjuje, občasno izsili kakšno strašno odplačilo, npr. žrtvovanje prvorojenca, kar se v poznejših naprednejših družbah, v katerih so odnosi med sodobniki in njihovimi predniki že spremenjeni, pogosto imenuje bolno početje, dejanje blaznežev. Sorazmerno s krepitvijo samega rodu raste tudi strah pred pradedi in narobe, vsako znamenje bližajočega se razpada zmanjšuje strah pred duhom ustanovitelja

rodu ter daje slabšo predstavo o njegovi modrosti in sedanji moči. Dvoje pglavitnih občutij predstavljata torej občutek neodplačljivega dolga in z njim povezan velik strah, obe nekako nenaravni, človeštvu pa zato lahko prineseta le slabo. Pradedje najmočnejših rodov so skozi naraščajoči strah končno dobili neznansko razsežnost ter bili potisnjeni v globino božanske pošastnosti in nepredstavljalivosti – praded je nazadnje nujno transfiguriral v boga. Po propadu organizacijskih oblik skupnosti, ki temeljijo na krvnem sorodstvu, zavest o dolgu do božanstva nikakor ni izginila. Ta občutek je še naprej vzajemno rasel s povzdigovanjem pojma boga. Vznik krščanskega boga kot maksimalnega boga, ki je bil doslej dosežen, je zato na svetu povzročil tudi maksimum občutka dolga oziroma krivde. Nietzsche tako tudi ne zavrže možnosti (obeta), da bi popolna in dokončna zmaga ateizma lahko rešila človeštvo iz občutka dolga in krivde.

V »dolžniku« se torej slaba vest naseljuje in ga zažira, v njem se razrašča kakor polip, dokler ni z nemožnostjo odveze dolga koncipirana tudi nemožnost pokore in misel o njuni neodplačljivosti – večni kazni. Sveto pismo pravi, da je človek s tem, ko je jedel od drevesa spoznanja dobrega in hudega, zlorabil zaupanje v svojega stvarnika in bil nepokoren božji zapovedi. Posledice te prve nepokorščine oziroma greha so kar se da dramatične, kajti od takrat preplavlja svet prava invazija grehov. V Adamov greh so vpleteni prav vsi ljudje, zaradi njegove nepokorščine je namreč človeku odvzeta njegova prvotna svetost in vsi postanejo grešniki. Izvirni greh, ki je torej lasten prav vsakomur, sicer nima narave osebne krivde, ker ni »storjen«, ampak je stanje, je torej »nakopan«, toda človeška narava je zato prizadeta, saj ostanemo brez prvotne svetosti in pravičnosti, pokvarjeni, nagnjeni tudi k zlu in podvrženi smrti. V tem grehu je človek dal prednost sam sebi pred Bogom in tako zaničeval Boga; ker je raje izbral

samega sebe, je izkazal nezaupanje v dobroto svojega Stvarnika, a ta ga kljub temu ni zapustil, ni ga pustil na nemilost v »oblasti smrti«, tako pa je človek postal njegov večni dolžnik, za vekomaj obremenjen z neizbrisljivo in neodplačljivo krivdo.

Če na kratko povzamem: izmučeno človeštvo je našlo začasno uteho pod genialno potezo krščanstva – bog se sam žrtvuje za človekov dolg/krivdo. Nietzsche to ostro kritizira, kajti že sama misel na upnikovo žrtvovanje (iz ljubezni) za svojega dolžnika se mu zdi neverjetna. Pod vsem tem se je namreč dogajalo naslednje – človek se je polastil religiozne podmene in tako prignal svoje samomučenje do skrajnosti, do krivde pred bogom. V raznih bukvah o religijah pa beremo ravno nasprotno, in sicer da je krščanstvo človeka odrešilo bremen, med njimi občutka krivde, ki je bil poprej zasidran v vsakem človeku, ne glede na to, ali je bil priznan ali ne. Beremo o osvoboditvi od neprestane krivde, ki zmanjšuje ustvarjalnost in v svoji akutni obliki lahko pripelje do samoobsojanja, ki ustavi življenje. Nietzsche pa kljub negativnemu odnosu do krščanstva ni obsojal koncepcije bogov kot take; za protitež je vzel grške bogove kot podobe imenitnih in samovoljnih ljudi, ob katerih se je žival v človeku počutila pobožanstveno in ni besnela proti sami sebi. Grki so se torej zatekali k svojim bogovom, da bi se varovali pred slabo vestjo.

Krščanstvo je torej po Nietzscheju sicer glavni, a ne edini krivec, da se je občutek krivde v človeku tako močno zasidral in se stopnjeval do takšnih razsežnosti. To sicer pojasni, zakaj je v meni, pa čeprav sem bila vzgajana ateistično, kljub vsemu občutek krivde, bore malo pa pove o njegovem izvoru. Da bom to laže pojasnila, bom vpeljala drugega velikega zaničevalca krščanstva, enega najslavnejših ateistov 20. stoletja, Sigmunda Freuda. Do religije je gojil prezir, čeprav se je zavedal, da z religiozno tehniko, tj. zatiranjem vrednosti življenja in blodnim izkrivljanjem slike

realnega sveta, kar posledično vodi v psihično infantilnost, mnogi ljudje lahko uidejo nevrozi. Zanj je bila religija »opij ljudstva« in v Nelagodju v kulturi jo je obravnaval v istem odlomku kakor alkohol in droge.

Za utemeljitev izvora te neprestane in »neutemeljene« krivde moram poseči nekoliko globlje, vse do Freudove teorije o tridelni strukturi. Po Freudu se nagonskim težnjam že takoj po rojstvu upre okolje. Otrok se mora torej odpovedati neposredni zadovoljitvi svojih potreb in upoštevati realnost, ki pač nasprotuje ugodju. Boj med nagonskimi silnicami in okoljem se konča z izoblikovanjem ida (ono), ega (jaz) in superega (nadjaz); slednji je tisti, ki je pomemben za sam koncept krivde, zato naj o preostalih dveh povem le nekaj najosnovnejših informacij, ki pa so nujno potrebne za razumevanje strukture superega. Ono je prvobiten in izvorna instanca osebnosti, je rezervoar nagonске energije ter vsebuje prirojene nagone in potlačene težnje. Jaz je struktura, ki je deloma zavestna in deloma nezavedna, skrbi pa za ravnotežje med nagonskimi težnjami in zahtevami okolja. Tretja, za nas pomembna, je struktura nadjaza, gre za razmeroma samostojno, dokaj iracionalno in nezavedno instanco, ki je zastopnik sprejetih ter pogosto predvsem nezavedno delujočih družbenih norm in zahtev okolja, ki se v razvoju posameznika ponotranjijo (introjicirajo).

Zahteve in pritiski okolja so poleg nagonskih silnic zelo pomembni v razvoju osebnosti. V psihičnem aparatu se namreč že pri otroku začne oblikovati reprezentacija teh zahtev in norm, namreč, kaj je idealno in kakšen naj bi bil idealni jaz. V začetku so sicer drugi potrebni kot dejavnik, ki usmerja ravnanje posameznika v skladu z družbenimi normami, a te zahteve se sčasoma ponotranjijo v nadjazu. Ta torej vsebuje norme in vrednote, ideale kot smernice ravnanja ter nekako znotraj osebnosti zastopa družbene ideale in zahteve. Nadjaz ni nič drugega kakor ponotranjeni

vrednostni sistem družbe in kulture, ki ji posameznik pripada, in v glavnem ustreza temu, kar drugi ljudje imenujejo moralno instanco osebnosti oziroma vest. Funkcije nadjaza so torej zaviranje nagonov, zamenjava realističnih ciljev z moralističnimi in nagnjenje k popolnosti. V »očeh« nadjaza je potemtakem popolna osebnost tista, ki je povsem očiščena nagonskih nagnjenj, realno pa ne more obstajati (vedeti moramo, da so prav nagoni tista razbremenilna sila, ki zniža raven dražljajev, ki jim je izpostavljeno telo, in brez katere organizem ne bi mogel delovati).

Znotraj osebnosti je nadjaz usmerjen proti nagonskim nagnjenjem. Takrat ko ta prodirajo proti »jazu«, se mobilizira nadjaz in sproži notranjo kritiko z občutji krivde (tudi sramu in strahu), tako pa pomaga obrambnim mehanizmom jaza pri potlačitvi nagonov. Freud ločuje v nadjazu dva podsistema, in sicer idealni jaz in vest. Idealni jaz je tisti od obeh podsistemov, ki ob »lepem« in moralnem vedenju sproža občutja odobravanja, ponosa in moralnega zadoščenja, vest pa ob nagonskih impulzih in nesprejemljivem vedenju sproži občutja krivde ter potrebo po samokritiki in kaznovanju.

Torej Freud in Nietzsche postavljata za izvor občutij krivde vest, le da jo prvi v skladu s svojo psihoanalitično teorijo – bil je namreč psihološki mislec, čeprav je dandanes njegov vpliv na drugih področjih morda celo večji, npr. v filozofiji – pojmuje kot del instance nadjaza, po Nietzscheju pa je vest ali natančneje slaba vest v latentnost nasilno potisnjeni instinkt svobode oziroma obolenje, ki spremlja človeka vse od takrat, ko se je znašel ujet v spone družbe in miru ter so bili vsi njegovi stari instinkti kar na vsem lepem razvrednoteni. Zdaj sem torej našla vzrok svojim, vedno spremljajočim občutkom krivde, katerih narava je skrajnje neprijetna in preganjajoča, in to odkritje me kar nekoliko pomiri, ker jih po svoje osmisli; poprej se mi je namreč njihov izvor marsikdaj zdel povsem

neosnovan, spraševala sem se, kje sem se »pregrešila«, in ko tega nisem in nisem mogla ugotoviti ter se mi je dozdevalo, da ni bilo v mojem ravnanju ničesar, kar bi utegnilo biti povod za takšne občutke, sem celo podvomila, da je z mano vse v redu in da stvari delujejo, kakor bi morale.

Morda bi bilo zanimivo (in koristno) pogledati še, ali sploh obstaja način, kako te grozne občutke nekoliko zmanjšati, glede na to, da je sam ustroj človeka takšen, da se jih žal ne da povsem otresti. Toda po mojem mnenju se jim pravzaprav nočemo v celoti odpovedati, kadar npr. do sočloveka ravnamo slabo in mu prizadenemo bolečine, se nam zdi prav in potrebno, da se počutimo krive in nas »peče« vest. Za nesprejemljivo vedenje, po Freudu, se nam zdi ta občutek krivde kar primerna in ustrezna »kazen«, vse drugače pa je s krivdo, ki se sproži ob nagonskih impulzih in sem jo na začetku zaradi pomanjkanja vednosti imenovala kot neutemeljeno. Le-te se kajpada vsi poskušamo otresti. Ko nastopi konflikt med nagonskimi težnjami in zahtevami okolja, se začne izoblikovanje osebnosti (tridelna struktura) in ta proces se nekako konča tja do petega leta. Nad nadaljnjim oblikovanjem osebnosti nimamo več nadzora, zato se je povsem nemogoče izogniti vesti kot eni od obeh podsistemov nadjaza. Nam morda Nietzsche pokaže pot k rešitvi? Najde jo v prevrednotenju vseh vrednot, v zrušenju tradicionalnih metafizičnih vrednostnih sistemov. Med drugim pravi: »Uničevati malike (moja beseda za ideale), to sodi (...) k mojemu poslu.«¹ Rušenje idealističnih sistemov je nujno zato, ker razvrednotijo vse dejavnosti življenjskega sveta, denimo manifestacije telesa, strasti, čutne zaznave ipd., telo prezirajo, obravnavajo ga kot sovražnika; konkretni človek se izgublja, ker so mu odvzeti telo in čuti. Prevrednotenju vrednot daje torej

smer telo, pri »novem« človeku se pojavi potreba po dejanskosti in telesnosti, v nasprotju z modernim človekom oziroma človekom modernih idej, (to je Nietzschejeva ironična označba), ki je dedič tisočletne vivisekcije vesti in samomučenja živali v njem, je zatiralec svoje telesnosti, zagledan v transcendenco; svoje naravne instinkte je vse predolgo motril z zlim pogledom, zato so se končno v njem spojili s slabo vestjo. In kaj ga lahko odreši? Le veliko zdravje – nadčlovek! Koncept nadčloveka je sicer ena od spornih tem Nietzschejeve filozofije, ker so ga povsem neustrezno interpretirali, pa tudi Nietzsche sam ga je v različnih obdobjih različno pojmoval. Vsekakor pa bo držalo, če rečemo, da gre za nekega ustvarjalnega posameznika, za aristokrata duha, ki se bo bojeval proti religiji (krščanstvu), za človeka prihodnosti, ki ne bo bežal v obstranstvo in onostranstvo, temveč se bo poglobil v dejanskost in prinesel njeno rešitev; za antikrista in antinihilista, ki bo zemlji povrnil njen cilj in človeku njegovo upanje. Dovolj zgovorne so Nietzschejeve besede: »... on mora enkrat priti ...«²

Naj v nekaj besedah obnovim spoznanje, do katerega sem se dokopala. Ob prebiranju Nietzscheja sem najprej odkrila glavnega krivca, da se je občutek krivde v človeka tako, če uporabim primer, parazitsko zažrl – to je krščanstvo. Vsak veren kristjan je namreč večni dolžnik svojega Stvarnika, zato se v njem stopnjuje slaba vest, to pa ga pripelje do neizbrisljive in neodplačljive krivde pred Bogom. Ker pa me ta odgovor ni popolnoma zadovoljil glede na mojo ateistično vzgojo, sem se skozi Freuda dokončno dokopala do vira svojih občutij krivde. Gre za vest kot eno od dveh podsistemov nadjaza; vest je torej tista, ki v nekaterih okoliščinah sproža takšna občutja, obenem pa potrebo po samokritiki in kaznovanju. Tako sem razumsko utemeljila te

¹ Fürst 1996, 124

² Nietzsche 1988, 282

svoje občutke in zdaj niso več nič abnormalnega, utemeljila pa sem tudi svojo potrebo, da se počutim krivo.

Literatura

Freud, Sigmund, "Jaz in ono", *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987, str. 301–363.

Freud, Sigmund, *Nelagodje v kulturi*, v prevodu Sama Krušiča, neobjavljeno.

Furst, Maria, Halmer, Nikolaus, »Prevrednotenje vseh vrednot: Friedrich Nietzsche«, v: *Filozofija*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1996, str. 124–126.

»Izvirni greh«, v: *Katekizem katoliške Cerkve*, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993, str. 115–119.

MacIntyre, Alasdair, »Od Kierkegaarda do Nietzscheja«, v: *Kratka zgodovina etike*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1993, str. 215–225.

Musek, Janez, »Struktura osebnosti«, v: *Teorije osebnosti*, Filozofska fakulteta Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani, Ljubljana 1988, str. 110–117.

Nietzsche, Friedrich, *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.

Palmer, Donald, »Sigmund Freud: psihoanaliza religije«, v: *Ali središče drži? Uvod v zahodno filozofijo*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1995, str. 211–215.

Refleksije ob pouku filozofije

Dean Komel

V odprtosti filozofije

Filozofija danes? Filozofija je danes paradoks same sebe. V prevladajoči zagnanosti za pridobivanjem znanja je kakor stremenje po modrosti postala obrobna. Zlahka jo zamenjujejo priročniki v smislu "Kako povečati vašo inteligentnost", "Naučite se uspešnega mišljenja", "Korak v mišljenju – zadovoljstvo v življenju" ali bolj eksotični "Biseri vzhodne modrosti samo za vas". Tam, kjer gre za načrtno znanstveno raziskovanje, je filozofija zavrnjena s pripombo, da pogrešamo preverljivost in aplikativnost filozofskih dognanj o mišljenju. Obrnimo se raje na "kognitivne" znanosti, ki se veliko uspešneje spopadajo s problemi človeškega mišljenja. V kulturi, nasprotno, filozofija ni zaželeno, ker gleda na življenjsko pestrost preveč znanstveniško. Na splošno se jo sicer sprejema kot kulturno dobro. Da police v izložbah niso prazne.

Tako je, kakor da danes samo še filozofija potrebuje filozofijo. Ali naj jo ohranjamo zgolj iz spoštljivega odnosa do duhovne tradicije? Kaj pa je to: tradicija in povrh še filozofska? Tudi nekdo, ki se je srečal s filozofijo v šoli ali se celo odločil za študij filozofije, pravzaprav nima pojma, kaj naj bi s filozofijo niti kako naj najde v njej samega sebe. In tudi če bi se po naključju našel, bi se moral izgubiti za druge.

Zdi se, da filozofija danes ni več kraj srečevanja človeka s samim seboj. Mar se to "dejstvo" ne pokaže ravno tam, kjer se prvič srečamo s filozofijo? To se običajno zgodi pri pouku filozofije na srednjih šolah ali v prvem letniku študija na univerzi. Pogosto gre tudi za prvo

seznanjenje učitelja z učencem, tako da se medsebojno spoznavata prek *filozofije*. Prek filozofije!? Kaj pa je filozofija? Slednje si ob tej priložnosti prizadeva povedati učitelj in to poskuša zvedeti učenec. Vendar tako vzpostavljeni odnos spremlja *nemoč*, da povemo, kar drugi lahko ali celo mora zvedeti, in *nezmožnost*, da zvemo, kar nam prvi pripoveduje. Tako nastopi mučna brezodnosnost, za katero ne nosi krivde ne učitelj ne učenec, marveč filozofija sama. Edina pot iz te brezodnosnosti je vznesenost filozofije, ki nas tako rekoč sprosti v medčloveškosti.

Seznanjenje učitelja in učenca na začetku učenja filozofije se odpre kakor brezno, prek katerega je treba z obojestranskim naporom napeti brv medsebojne zaupljivosti. Nelagodje je povezano s tem, da bo vsak ostal na svoji strani in da vmes ne bo nastopilo nič, da prek filozofije ne bo stekla nobena energija. Seveda je možno vse skupaj tudi preskočiti in se delati, kakor da brezna ni, vendar tako nikoli ne bomo zvedeli, s čim ima filozofija opravka. Ni možna drugače kot s premostitvijo brezna, ki vključuje nevedenje, tveganje, obup, radost, nezanimanje, tesnobo, dolgčas, ne-sebe. Kaj odpira to brezno, da se pred njim tako krčevito zapremo vase?

Brezno se odpre, ko poskušamo povedati oziroma zvedeti, kaj je pravzaprav filozofija, s čim naj se pri njej ukvarjamo. Če pozorno sledimo temu vprašanju, se nam od višine zavrti v glavi in poskušamo najti realna tla. A od globine se nam zamajajo tudi tla pod nogami. Preostane samo še butanje ob zid. "Zid" tu ni nevednost nezavzetih učencev, zid je nevedna učenost filozofije same, ki odpira brezno in ustvarja zaporo med učiteljem in

učencem. Blokada, ob katero zadevamo in se pred njo stiskamo vase, je dejanska kakor dejanskost filozofije same. Samo iz njenega pripoznanja izhaja dejavno razmerje med sodelujočimi pri učenju filozofije.

Kaj pri prvem in posledično pri trajnem stiku s filozofijo "odpira brezno" in obenem "postavlja zid"? Gotovo ne gre zgolj za nezmožnost učitelja, da bi podajal filozofsko "snov", in za nesposobnost učenca, da bi sledil filozofskemu "zasnutku". Tudi prej opisana nesodobnost filozofije tu ne igra kake pomembne vloge, prav tako ne nezavidljivi položaj tega predmeta na srednjih šolah ali na univerzi. Kajti s filozofijo je bilo že od nekdaj tako. Način, kako prihaja do nas, se v bistvenem ni spremenil, spreminja se to, kar od nje lahko pričakujemo. Filozofija, četudi od povsod izgnana in od nikogar več priznana, se vedno vrača z *odpiranjem vprašanja o nas samih*, v katero se ob stiku z njo pogreznemo. Vedno in nujno se odpira kakor brezno. V tej njeni odprtosti pa se hkrati skriva temeljna svoboda naše človeškosti.

Tisto, kar nas pri stiku s filozofijo odbija, je hkrati ono, kar nas pri njej neznansko privlači. Sili nas, da gremo v temelje. Tu pa se ne odpira nič drugega kakor vprašanje slehernega od nas: "Kdo sem?" To vprašanje in nobeno drugo visi v zraku vselej, ko začnemo s filozofijo. Ni pa si ga izmislila filozofija, marveč vznikla iz našega življenjskega položaja samega. Človeško življenje namreč ni zgolj biološki proces, marveč bistveno odpiranje sveta, *ki je odgovor na vselejšnje vprašanje "Kdo sem?"*. Ravno zato to vprašanje zelo redko izrecno nastopi in nekateri lahko preživijo vse svoje življenje, ne da bi sploh vedeli zanj. Toda vprašanje je neizrečeno vselej tu, kakor je tu tudi svet. Vsak trenutek sem v pričakovanju samega sebe. Iz tega pričakovanja prihaja sčakanje drugega. Tudi pogled, ki seže tja do zvezd in čez vse stvari, se odpira samo iz predhodne odprtosti mene samega, ki nikoli nisem točka v vesolju. Kolikor sem, sem zmeraj

že odrinjen od samega sebe. In ta odrinjenjenost je v osnovi sled vprašanja "Kdo sem?", ki ga izrinjam iz zavesti. V tem trčim na izkustvo biti. Premestitev vprašanja mene samega na iskustvo biti je pogoj možnosti za vsakršno delovanje in sodelovanje v svetu.

Hkrati se tu iz nasprotne smeri odstira bistvena napotenost tiste dejavnosti duše, ki si je nadela ime filozofija. Filozofija je nenavadna zaobrnitev moje samoumevne privajenosti na svet k vprašanju o meni samem v odnosu do tega, kar je. To zaokrenitev lahko zajamemo s pojmom refleksije, vendar je preveč vezan na filozofijo jaza, torej na filozofijo, ki izhaja iz podmene, da moj jaz zagotavlja temeljno vedenje o meni samem. Če upoštevam fleksijo mojega življenjskega položaja, *sam* nisem nikoli izoliran "jaz". "Jaz" je nekaj, kar v faktičnem pričakovanju samega sebe vselej že premoščam.

Če se vrnem k nakazanemu problemu prvega stika s filozofijo, ugotovim, da učenje filozofije steče edino tam, kjer je med učiteljem in učencem dovolj tiste svobode za sprejemanje samega sebe, ki se kaže v sproščenosti za sprejemanje filozofije. Edino merilo "uspešnosti" učenja je "negativni" občutek, da si v faktičnem vprašanju samega sebe prepuščen samemu sebe, kar seveda "odpira brezno". A hkrati te pripušča v pogovor, ki to brezno premošča. To ni le negativno vedenje, da "nisi sam", ampak da se prav v samotni svojega bitja iz razmerja do biti odpiraš za sproščeno bivanje. Filozofski pogovor daje vedeti zgolj in samo to, da si v razmerju do biti. Učenje filozofije bi bilo tako merjenje samega sebe v razmerju do biti.

Pri tem seveda pomislimo, zakaj moramo vsakokrat posebej utemeljevati uvajanje filozofije v izobraževalni "proces", saj stik z njo vendar omogoča osnovno soočenje s samim seboj. V dolgoletnih razpravah o smotrih izobraževanja pogrešamo odkrito pri(po)znanje, da je ta, ki prestopa prag(ove)

"izobraževalnega procesa", že nastanjen v odnosu do samega sebe, ki ga je treba razviti v razmerju do biti in do sveta. Ker iz različnih razlogov ni upati, da bo tak argument kogar koli pritegnil k filozofiji, si moramo prizadevati, da morda tudi na zunajinstitucionalne načine razvijamo kulturo filozofije.

Vprašanje je tudi, kaj naj filozofija kot "spoznanje samega sebe" še prispeva k neznanski količini znanja, ki danes prihaja do nas po informacijskih kanalih. Filozofija kot "spoznanje samega sebe" ni ta moč znanja niti sila znanosti, ki tiči v ozadju takega znanja. Že od svojih začetkov se ne dojema kot znanje na temelju znanosti. Samo sebe motri kot vednost, ki izkazuje bitna počela sama in le dokazuje to ali ono na podlagi že izkazanih načel. Kot vednost o enačenju mišljenja in biti se je filozofija v novem veku razvila v vednost samozavedanja, vendar ni edina možnost razumevanja filozofije. Prav začetek novoveške filozofije v metodičnem dvomu namreč kaže, da je mišljenje bolj njena temeljna možnost kakor vedenje v smislu samozavedanja, čeprav je mišljenje brez opore v vednosti samo sebi nerazvidno. Toda edino kot tako premore uvid v bistveno možnost filozofije, ki skriva v sebi premožnost biti. Če je *biti* več od *misliti*, je filozofsko mišljenje danes, kolikor ni niti znanje, niti znanost, niti vedenje, prešlo v človeško *prebivanje* samo.

In v tem je tudi današnji paradoks filozofije, da izrinjana od vsepovsod, kjer sili v ospredje človeška produkcija, vendar miselno dosega prav razsežje človeškega prebivanja. To pomeni, da mišljenje, ki (naj) ga snuje filozofija danes, ni nikakršna reflektivna zavestna dispozicija, marveč sprejemanje samega sebe v razmerju do biti.

Rudi Kotnik

Subjektivnost kot didaktično načelo¹

1. Poskus utemeljitve

Po dveh desetletjih poučevanja filozofije mi vedno bolj prihajajo v spomin pogovori z dijaki iz prvega obdobja mojega poučevanja, v katerih sem zaznaval razkorak med njihovimi pričakovanji o filozofiji in svojimi predstavami o njej. V filozofiji so mnogi videli možnost za razmišljanje o svojem življenju ali o življenjskih vprašanih nasploh. Njihove takratne predstave sem imel ne le za naivne, pač pa tudi za popolnoma nesprijemljive. Če danes delam in razmišljam drugače, to še ne pomeni zasnove filozofije na teh predstavah, pač pa poskus njihovega razumevanja in vključevanja. Kakšen je ta koncept poučevanja filozofije? Ali to pomeni koncept filozofije, zasnovan na drugačnih načelih? Ali je to skladno z didaktičnimi načeli, smotri in pojmom filozofije? To so glavna vprašanja, ki nas bodo vodila v tej predstavitvi.

Za drugačno zasnovo poučevanja filozofije lahko navedem tri razloge. Prvi je znotraj filozofije, drugi se nanaša na pričakovanja študentov ali dijakov, tretji pa na moje teoretično in praktično ukvarjanje s psihoterapijo, posebej pa z Gestalt terapijo.

Geslo delfskega prerочиšča »Spoznaj samega sebe!«, ki ga je vzel Sokrat za vodilo svoje filozofije, srečujemo pogosto, zlasti v uvodih v filozofijo. Ker pa navdihuje tudi psihologe in psihoterapevte, je smiselno vprašanje, ali je ta sokratski imperativ filozofske ali psihološke narave. Ali ga je moč jemati dobesedno? Če je šlo Sokratu za objektivno vednost, ki teži k univerzalnosti, kako je s tem mogoča vednost o *sebi*, ki je po svojem bistvu individualna in subjektivna? Ne glede na Sokratove namere, je v zgodovini filozofije očitna težnja k

¹ Besedilo je odlomek iz doktorske disertacije avtorja.

objektivnosti in univerzalnosti, ki želi preseči subjektivnost. Tudi Sokrata so zanimale skupne značilnosti, ki so vodile k definiciji in pojmu. Tako v filozofiji kot v psihologiji srečujemo teorije o človeški naravi. Če izvzamemo izjeme, kot je Kierkegaard, ki je skušal rehabilitirati pojem subjektivne resnice, lahko vendar trdimo, da je tendenca k objektivnosti in univerzalnosti v vprašanih sebstva ena glavnih značilnosti zahodne filozofije. Temu je sledilo in še sledi tudi poučevanje filozofije. Ker se vprašanja sebstva po svoji naravi tičejo tudi subjektivnosti, se postavlja vprašanje, kako se tradicionalni pristop lahko uspešno loteva teh vprašanj. Če je torej predmet poučevanja problematika sebstva in če želimo vključiti tudi vprašanja subjektivnosti, potem je važno tudi, če je mogoče vključevanje subjektivnosti v pouk filozofije in kako to storiti. Teza, ki jo bomo poskušali utemeljiti, se glasi, da je to ne le mogoče, ampak da vnaša v pouk tudi novo dimenzijo, za didaktiko filozofije pa pomeni izziv za prevrednotenje didaktičnih načel.

V uvodnih kurzih filozofije na univerzi in tudi pri srednješkolskem pouku filozofije se srečamo z različnimi težavami. Ena je, da je za študente ali dijake način razmišljanja pri filozofiji večinoma težji kot pri drugih vedah. Druga je vezana na njihove predstave oziroma pričakovanja o filozofiji. V filozofiji ponavadi ne najdejo odgovorov na vprašanja, ki so jih pričakovali, ali pa tudi ne samih vprašanj, ki jih zanimajo. Oboje je postalo izziv, ki je terjal ustrezne rešitve.

Problematika sebstva se mi je zdelo področje, ki ponuja možnosti za razreševanje takih težav. Zato sem bil pozoren na vprašanja, ki bi za študente imela osebni pomen in pomembnost. Poleg tega me je zanimalo, kako bi lahko kaj več zvedeli, spoznali o sebi. Kriterij mi je bil, da diskusija oziroma pouk ohranja filozofsko relevanco. To je toliko bolj pomembno v primeru eksternega preverjanja znanja. Ko sem se ukvarjal z vprašanjem, ali je to mogoče

uresničiti v praksi poučevanja, sem ugotovil, da niti filozofija niti didaktika ali metodika filozofije ne nudijo orodij za tak način poučevanja. Tudi filozofski učbeniki se problematike sebstva lotevajo na tradicionalen način. Včasih sicer naletimo na zanimiva vprašanja, povezana z življenjskimi temami s primeri in ilustracijami (Solomon, 1989, 1994), vendar so to zgolj uvodi. Sledi razlaga posameznih filozofskih perspektiv. Odgovorov ne dobimo oziroma si jih moramo poiskati v samih teorijah – nikakor pa ne moremo najti povezave med vprašanji in teorijami. To so bili razlogi za iskanje »orodja« izven filozofije, in sicer na področju psihoterapije, kjer ima posebno mesto Gestalt terapija. Temeljiti teoretični in praktični študij je pokazal možnosti za uresničenje vseh prej omenjenih zahtev: vključitev subjektivnosti, možnost obravnave vprašanj, ki imajo osebni pomen in pomembnost, ter možnost, da študentje spoznavajo *sebe*. Toda to pomeni uvajanje nove dimenzije v pouk filozofije, ki po eni strani predstavlja izjemen izziv in potenciale, hkrati pa prinaša veliko tveganje in odgovornost.

2. Dimenzije poučevanja filozofije

2.1 Problematizacija temeljnih pojmov

Eden izmed smotrov pri poučevanju filozofije je tudi ozaveščanje tega, kar je privzeto, in razjasnjevanje temeljnih pojmov. V svojih diskusijah študentke in študentje ponavadi omenjajo izraze, ki jih imajo za samoumevne, vendar pa terjajo obravnavo s filozofskega stališča. Včasih zahtevajo definicija, pri ključnih pojmih pa je potrebna bolj poglobljena obravnava. To pomeni, da je vpraševanje po pojmih pogoj za medsebojno razumevanje, lahko pa se s tem odpre tudi nov filozofski problem. Predvsem pa gre za prvi korak v filozofijo oziroma v filozofsko naravnost, saj se z vpraševanjem začne filozofsko mišljenje.

Že preproste izjave »Vem, da si bil ti«, »Vem, kaj to pomeni«, »Vem, kaj se mi dogaja«, »Vem,

zakaj se tako počutim« itn. narekujejo poleg različnih drugih vprašanj tudi vprašanja »Kaj pomeni 'vedeti'?« in »Kaj je vednost?«. Če pa v okviru tematike sebeva slišimo izjave, kot so »Sebe pa dobro poznam« ali »Ne poznam se« ali »Ne poznam te«, lahko postavimo vprašanje: »Kaj pravzaprav pomeni 'poznati sebe ali drugega'?«.

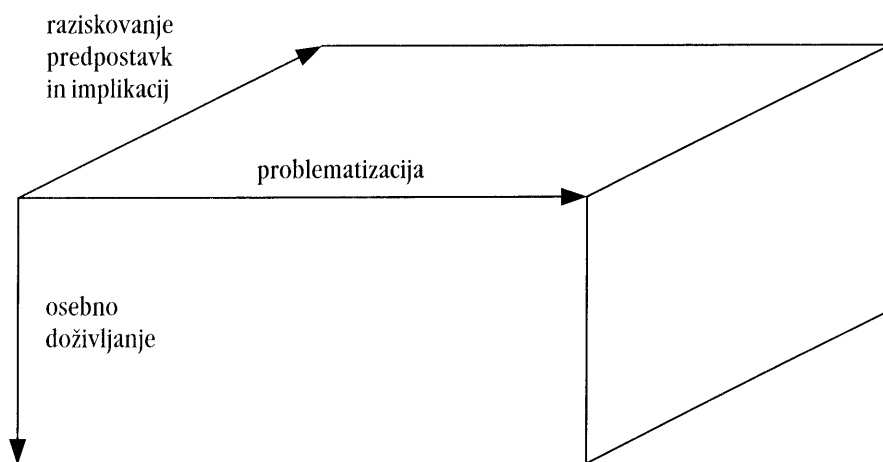
2.2 Raziskovanje predpostavk in implikacij

Prav ta vprašanja pa vodijo tudi k drugim vprašanjem. Zadnje omenjeno vprašanje nas napeljuje k vprašanjem: »Ali je vednost o drugem sploh mogoča?«, »Kakšna vrsta vednosti je to?«, »Kakšna je zanesljivost take vednosti?«, »Je tako spoznanje resnično?«, »Kakšne vrste resničnosti je to?«, »Ali obstaja več vrst resničnosti?«, »Če jih je več vrst, kakšne so razlike?«, »Kakšne so implikacije odgovorov na posamezna vprašanja?«. Vsako od teh vprašanj ima lahko več kot en odgovor, zato se število novih vprašanj še poveča. Različni odgovori pa uvajajo različne filozofske perspektive, s stališča katerih je mogoče obravnavati posamezne probleme. V ta okvir poleg pojmovne analize spada tudi argumentacija. Ker je izvor razlik tudi v

razumevanju temeljnih pojmov, je jasno, da sta obe dimenziji poučevanja med seboj povezani. Nakazujeta to, kar Warner (2000: 3) pri metodi filozofije vidi kot dvojni rob oziroma ostrino aristotelske argumentativne in sokratske subverzivne dediščine.

2.3 Osebno doživljanje

Podlaga obema prejšnjima dimenzijama je osebno doživljanje, ki se dogaja pred njima ali pa je vanju vključeno. Pomeni izhodišče, ki nudi material za filozofsko refleksijo in problematizacijo, hkrati pa študentkam in študentom nudi možnost za spoznavanje sebe. Pojavi se lahko spontano, v navezavi na določeno temo, lahko nastane po učiteljevi spodbudi z določenim vprašanjem ali pa z različnimi vnaprej pripravljenimi vajami in eksperimenti. Študentka ali študent tako naleti na nekaj, kar je zanjo ali zanj osebno pomembno in postane v tistem hipu v ospredju njene ali njegove pozornosti in čemur v Gestalt jeziku rečemo, da postane lik oziroma figura v odnosu ozadje. To je lahko predmet nadaljnega raziskovanja sebe, ima pa jasne meje, saj je cilj filozofska problematizacija in ne psihoterapija. Ta razmejitev je potrebna, ker



Ponazoritev treh dimenzij IPF

si »orodje« za spodbujanje študentovega samospoznavanja učitelj sposoja iz psihoterapije. To za učitelja seveda pomeni nujnost poznavanja psihoterapevtske stroke, ker le tako lahko spremlja in obvladuje proces.

V tem konceptu poučevanja, ki ga imenujem poučevanje filozofije, temelječe na doživljanju (ali krajše izkustveno poučevanje filozofije - IPF), vse tri dimenzije tvorijo celoto. Kljub skupnim točkam med prvo in drugo dimenzijo je razlikovanje pomembno. Medtem ko je v prvi dimenziji poudarek na refleksiji in problematizaciji kot didaktičnih smotrih, je v drugi poudarek na analizi in argumentaciji kot metodi filozofskega raziskovanja. V obeh dimenzijah pa je navzoč smoter eksplikacije načel vednosti in delovanja.

3. Načela in metodološka izhodišča

V konceptu izkustvenega poučevanja filozofije se pojavita dva problema: kako vključiti doživljanje in kje je njegovo mesto? Z didaktičnega vidika lahko tako v učnem procesu kot tudi v procesu ocenjevanja² izpostavimo tri elemente. Od študentk in študentov pričakujemo, da z uporabo filozofskih perspektiv (teorij) rešujejo določen filozofski problem in razumevanje ilustrirajo na primeru. Zato je pouk potrebno načrtovati v tem smislu. Ustrezen primer izraža bistvo problema in uporaba primera v uspešni filozofski analizi demonstrira razumevanje problema dijakinje ali dijaka (študentke ali študenta), in tudi ustreznost navezave filozofske perspektive na vsakdanje življenje.

Z aplikacijo načel Gestalt terapije oziroma z izhajanjem iz osebnega doživljanja pa to ni več samo primer, pač pa postane študentkina ali študentova realna življenjska situacija. Podobno kot primer lahko olajša razumevanje pojmov, problemov in filozofskih perspektiv. Vendar omogoča še več: ker gre za osebno

doživljanje z morebitnimi novimi vpogledi (kar ima lahko vrednost že samo na sebi), je to tudi možnost za večjo motivacijo. Če razumemo proces izkustvenega poučevanja filozofije kot proces oblikovanja in razgradnje gestalta tako pri posameznikih kot pri skupini in če želimo uspešno zaključeni gestalt, potem je tak primer, ki temelji na osebnem doživljanju, izjemnega pomena. Izhodišče je nekaj, kar je v študentkinem ali študentovem fenomenološkem polju že lik ali pa to lahko postane. Odvija se lahko dvojni proces: posameznik lahko zaključi gestalt na osebni ravni, v širšem smislu pa je to pogoj za uspešno zaključenje gestalta kot učnega procesa.

4. Oblike izkustvenega (doživljajskega) dela in njihov namen

Doživljajski način poučevanja filozofije je po eni strani zahteven in včasih nepredvidljiv, po drugi strani pa pomeni izziv, ki omogoča kreativnost. Oblike dela, ki jih omenjam, tako niso izčrpane; lahko bi jih našli še več z veliko variacijami. Zato jih omenjam in razvrščam glede na njihov namen. Izbira določene oblike dela je stvar posameznega učitelja in specifične situacije. Marsikaj je mogoče načrtovati vnaprej in izvesti po zamišljenem konceptu, vendar pa so situacije, ko to ni mogoče ali pa ni primerno. Razloga sta v glavnem dva. Prvi se nanaša na nepredviden material, ki se pojavi in ni primeren za načrtovane namene, lahko pa je primeren za drugo temo ali problem in ga zato v ta namen tudi izkoristimo. Drugi pa se nanaša na dogajanje v izvedbi posameznih oblik dela, ko je pomembno, kaj se dogaja s skupino oziroma posamezniki. Za učitelja je pomembno, da je z njimi v stiku in z občutljivostjo razpozna proces, mu sledi in ga ustrezno vodi.

Izkušnje kažejo, da so najbolj koristne skupinske vaje in eksperimenti, ki pa jih je še vedno mogoče kombinirati z delom v manjših

²Gre za eksterno pisno ocenjevanje, kjer so kriteriji in zahteve pri nas zaenkrat na voljo edino v naši nacionalni in mednarodni maturi, se pravi na srednješolski ravni.

skupinah, parih ali celo s posamezniki v navzočnosti skupine. Izjemno pomembnost ima obdobje po vaji, ko udeleženci poročajo o svojih doživetjih. Prednost ima občutek varnosti udeležencev, saj morajo imeti trdno zagotovilo, da je vse, kar počnejo, prostovoljno. Zato je pomembno, da se sami odločijo, ali bodo delili svoje doživljanje s celotno skupino, znotraj manjše skupine, v paru ali pa ga bodo obdržali zase (kot zasebnost). Zgodi se, čeprav redko, da imajo sicer bogato doživljanje, vendar ga nihče ne želi deliti. Čeprav se zdi, da tako ni mogoče nadaljevati dela, pa izkušnje kažejo drugače. Učitelj lahko naveže na načrtovano filozofsko problematiko, dijaki in dijakinje oziroma študentke in študentje pa ji sledijo na podlagi svojega osebnega doživljanja in sami poiščejo povezavo. Oglejmo si, katere so torej te oblike izkustvenega dela.

4.1 Osebno doživljanje kot uvod v filozofsko temo

Če želimo doseči večjo motivacijo in pokazati smiselnost in pomembnost obravnave neke teme, je primeren način uvajanja eksperiment, ki ima te splošne značilnosti, hkrati pa odpira več različnih možnosti. Eden takih eksperimentov, ki se je zelo uveljavil na terapevtskem področju, je »vrtnica«, ki ga John O. Stevens (1971: 38-55) imenuje »Rosebush identification«, Violet Oaklander (1988: 32-37) »The Rosebush fantasy«, pri nas pa ima bogate izkušnje z njim Milojka Srebrnič (1995). Uporabljajo ga za različne namene; kot projektivna tehnika je učinkovit tudi za delo z otroki. Ker imam tudi pri pouku filozofije z njim dobre izkušnje, ga lahko navedem kot primerne za omenjeni namen.

Študentke in študente povabimo, da si predstavljajo, da so vrtnice. Vprašamo jih, kako je biti vrtnica, in nadaljujemo še z vrsto drugih vprašanj, ki se nanašajo na njih same in na njihove odnose z okoljem. Ko končamo s tem delom, to je z vodeno domišljijo, jim

predlagamo, da sebe kot vrtnico narišejo in da povedo svoje izkušnje doživljanja z nekom, ki mu lahko zaupajo. Drug drugemu zgodbo zapišejo in jo potem preberejo. Šele potem jih povabimo, da o svojih izkušnjah doživljanja kaj povedo pred celo skupino, če to želijo. Kdor želi zvedeti kaj več o sebi, pove svojo zgodbo in v dialogu z učiteljem, ki uporabi »orodje« iz psihoterapije, tako pride do kakšnega novega vpogleda. Učitelj se ob teh njihovih izkušnjah postopno navezuje na filozofska vprašanja, ki so navzoča implicitno ali eksplicitno. Za problematiko sebstva v širšem smislu in za ožje teme, kot je na primer osebna identiteta, se vedno najde dovolj snovi. To snov potem razvijamo naprej, se navezujemo na posamezne filozofske perspektive in se vedno znova vračamo nazaj na povezavo z njihovo osebno življenjsko situacijo.

4.2 Osebno doživljanje kot uvod v filozofski problem

Ko pri obravnavi neke teme pridemo do posameznih filozofskih problemov, se temu prilagodi tudi izkustveno delo. Kot primer vpeljevanja v konkreten filozofski problem navajam »vajo dezidentifikacije«, ki jo navaja Roberto Assagioli (1965, 1990: 116-119) kot tehniko psihosinteze, povzema pa jo tudi Janette Rainwater (1979: 38) v knjigi *You're In Charge*, ki jo imamo tudi v slovenskem prevodu (Rainwater, 1996: 39-40). Za naš namen povzemam navodila s tremi ključnimi stavki: »*Imam* telo, vendar *nisem* to telo. ... *Imam* čustva, vendar *nisem* ta čustva. ... *Imam* razum, vendar *nisem* ta razum.« Čeprav ima kot vaja omejen namen, jo lahko uporabimo kot eksperiment z različnimi nadaljevanji, glede na to, kaj študentke in študentje doživljajo in kaj povedo. Filozofska vprašanja, ki se pojavijo sama ali jih izluščimo iz diskusije, so lahko različna: Kakšna je razlika med jaz imam in jaz sem? Kaj pomeni, če se z nečim identificiram? Kaj je identiteta? Kakšne vrste identitete so? Kaj je osebna identiteta? Posebno zanimiv je lahko učinek vaje, če jo izvedemo

takoj po obravnavi Descartesove rešitve vprašanja osebne identitete.

4.3 Osebno doživljanje kot izkustvo vsebine pojma pred njegovo racionalno obravnavo

Študentkam in študentom lahko predlagamo naslednji skupinski eksperiment. Povabimo jih, naj si predstavljajo situacijo, v kateri so imeli občutek, da jih druga oseba spoštuje, da so se počutili prijetno ali pa so to doživeli kot pristno prijateljstvo ali kaj podobnega. To je izkušnja iz preteklosti, vendar naj jo doživljajo kot tukaj in zdaj. Zavedajo naj se misli, notranjih in zunanjih občutkov. Potem preskočimo na situacijo, v kateri so doživeli nasprotje prejšnjega, se pravi, da so se počutili nekoliko zlorabljeni oziroma, da jih drugi ne spoštuje. Spet naj spremljajo misli, občutke in senzacije. Za zaključek pa naj si predstavljajo, kaj bi si v tej neprijetni situaciji želeli. Če njihove izkušnje v pogovoru omogočajo, izluščimo skupno podlago, ki je v nasprotju med biti (in se počutiti) kot smoter na sebi in biti (in se počutiti) zgolj kot sredstvo. V tem primeru smo uvajali Kantovo razlikovanje med smotrom in sredstvom. Čeprav je distinkcija jasna in razumljiva, se lahko zgodi (in se dogaja), da z njenim razumevanjem pri študentkah in študentih nismo zadovoljni. Izkušnje kažejo, da s tem eksperimentom pripravimo podlago za boljše razumevanje, ki je le del holističnega izkustva in ostane tudi mnogo bolj trdno v spominu. To pojmovno distinkcijo lahko uporabimo v Kantovi etiki ali pa v njegovem razumevanju osebe. Eksperiment lahko uporabimo tudi po običajni racionalni obravnavi. V tem primeru ima vlogo ilustracije. Seveda so še drugi filozofski pojmi in distinkcije, ki jih lahko uvajamo ali ilustriramo na izkustveni način.

4.4 Individualno delo s študentkami in študenti v zvezi z njihovimi seminarskimi nalogami

Dogaja se, da študentka ali študent izbere za temo ali problem svoje seminarske naloge

nekaj, kar ima podlago v njenem ali njegovem življenju. Motiv torej ni zgolj teoretski interes, ampak ima tudi osebno noto. Individualni razgovor z ozaveščanjem teh motivov je lahko koristen za uspešno nadaljevanje dela. Lahko pa se zgodi, da študentka ali študent izrazi željo po spoznavanju sebe in se zavestno odloči, da je to predmet naloge. V obeh primerih je to na meji s psihoterapijo ali pa je že psihoterapija, kar pa nikakor ni namen. Zato se je treba lotiti tega s posebno previdnostjo in z veliko mero odgovornosti.

4.5 Druge oblike izkustvenega dela

Navedel sem bistvene oblike dela glede na namen. Praksa pri takem konceptu poučevanja pa prinaša še marsikaj nepredvidljivega. V marsikateri situaciji je obravnava kakšne podrobnosti ali potreba po ilustraciji razlog za kakršnokoli intervencijo, ki sega v osebno doživljanje. Temu bi lahko rekli naključno izkustveno delo.

Zaradi filozofske pomembnosti, seveda pa tudi osebne pomembnosti za posameznike, ima delo s sanjami posebno mesto. Lahko je zelo koristno pri obravnavi pojmov zavestnega, nezavednega, zavedanja, potlačitve, odpora, simbolizma, mitologije, kolektivnega nezavednega itn.; še bolj pa zaradi študentske radovednosti, kaj pomenijo njihove sanje. Hkrati pa je tako delo tvegano in terja posebno pozornost.

5. Sklep

V čem je torej »alternativnost« teh didaktičnih smotrov? Ker ne želim trgati smotrov iz celote, bom skušal ta model poučevanja filozofije povzeti celostno. Izhodišče je razumevanje filozofije kot šolskega predmeta, ki zajema kritično refleksijo in problematizacijo temeljev vednosti in izkustva z metodo pojmovne analize in argumentacije. Pouk filozofije je torej zasnovan kot reševanje problemov, izhajajoč iz filozofije kot dejavnosti v dialogu. Načelo dialoško-problemskega filozofiranja je

predvsem pri problematiki sebstva dopolnjeno z osebnim doživljanjem kot podlago za refleksijo, problematizacijo in analizo in tako predstavlja dodatno dimenzijo pouka filozofije. S tem pa doživljanje *sebe* in subjektivnosti postane vrednota, ki predstavlja enega od mogočih povratkov k izvornemu »Spoznaj samega sebe!«. Navidezno alternativni didaktično načelo postane kot samostojna vrednota komplementarno dopolnilo. Ravno slednje pa se je v moji osebni izkušnji poučevanja uvodnih kurzov filozofije izkazalo, da ob ohranjanju filozofske relevance prispeva k motivaciji in dejavnemu odnosu dijakinj in dijakov ali študentk in študentov do filozofije. Izkušnje pa mi tudi kažejo, da je IPF primernejše za uvodne kurze na univerzi kot pa za srednjo šolo in še to omejeno na problematiko sebstva. Nikakor pa tega pristopa ne uporabljam pri študentih filozofije.

Warner, M. (2000) 'Paideia and an ancient quarrel', *Europa Forum: Philosophie, Teaching*. Association Internationale des Professeurs de Philosophie, bulletin 42, avril 2000, p. 3-15. 'Teaching Philosophy on the Eve of Twenty-First Century', ed. by FISP, Ankara 1998.

Navedeni viri:

- Assagioli, R. (1965, 1993) *Psychosynthesis: A Manual of Principles and Techniques*. London: Aquarian/Thorsons.
- Oaklander, V. (1988, 1978) *Windows to Our Children*, Highland: The Gestalt Journal Press.
- Rainwater, J. (1979) *You're in Charge. Marine del Rey*, CA: DeVors & Company.
- Rainwater, J. (1996) *Odločitev je vaša*. Ljubljana: Založba Rokus.
- Solomon, R. C. (1989) *Introducing Philosophy*, San Diego: Harcourt Brache Jovanovic.
- Solomon, R. C. (1994) *The Big Questions: A Short Introduction to Philosophy*. Fort Worth: Harcourt Brace & Company.
- Srebrnič-Györfi, M. (1995) 'Vrtnica' (neobjavljena navodila za eksperiment in osebna komunikacija)
- Stevens, J. M. (1971) *Awareness: Exploring, experimenting, experiencing*, Utah: Real People Press.

Jože Ručigaj

Moji prvi koraki na poti poučevanja filozofije

(Kratka refleksija pripravnštva)

Biti učitelj filozofije ni nekakšen pristan, ampak pot, na kateri je vsak korak nov in kot tak negotov. In poučevanje filozofije ni neka dolgočasna zgodba, ampak avantura, lahko bi rekel, avantura duha.

In za vsako avanturo je poleg drznosti potrebno tudi znanje. Mar diploma, ki prinaša naziv "profesor filozofije", zagotovi znanje za tako avanturo? Pošten odgovor na to vprašanje bi vsekakor zahteval globljo analizo, kljub temu pa lahko rečem, da če s pojmom znanje označujemo zgolj formalno znanje filozofije, je odgovor pritrdilen, če pa znanje pojmujejo širše, torej da zajema tudi vednost, kako ga posredovati dijakom, ki se zvečine prvič srečujejo s filozofijo, postane odgovor zelo težaven. Vsekakor za dobro poučevanje ni dovolj le vsebinsko poznavanje neke discipline (v tem primeru filozofije) in prav tako ni dovolj le teoretično poznavanje didaktične modrosti. Kajti s poučevanjem je kakor s plavanjem: tudi če veš vse o njem – dokler ne splavaš, ne znaš. In plavanja se lahko učiš le v vodi. Prav tako se poučevanja lahko učiš le v razredu. Vendar pa gre pri pouku filozofije za nekaj več. Ne gre le za posredovanje nekega znanja o filozofiji, ampak za filozofiranje. Ne gre za poučevanje modrosti (sofia), ampak za poučevanje ljubezni (filein) do modrosti ali še bolje, za zapeljevanje v ljubezen do modrosti. Gre torej za skupno iskanje modrosti. In na tej točki se začne ta naša avantura duha.

Sam sem se učil tega plavanja (torej poučevanja filozofije) kot pripravnik na gimnaziji v Kamniku, kamor me je dodelilo Ministrstvo za šolstvo in šport na podlagi vsakoletnega razpisa po 4. in 47. členu Pravilnika o pripravnštvu in strokovnem

izpitu strokovnih delavcev na področju vzgoje in izobraževanja (Ur. l. RS, št. 30/96, 54/97, 50/98). In namen te oblike pripravnštva je uvajanje v poučevanje pod mentorjevim vodstvom. Ker pa se ta oblika pripravnštva še ne uvaja, nameravam v pričujočem sestavku predstaviti svojo izkušnjo.

Ena od prvih stvari, s katero sem se srečal, je bil učni načrt za filozofijo, ki je napisan s tako širino, da ga lahko vsak učitelj filozofije izoblikuje po svojem "okusu". To pomeni, da vsebuje cilje, metoda, kako priti do njih, pa je stvar posameznega učitelja. In vendar je ta svoboda, ki je poučevanju filozofije pisana na kožo, za začetnika lahko trn v peti. Sam si težko zamišljam, kako bi se lotil učnega načrta, če se ne bi imel možnosti tega učiti (ne naučiti, kajti pisanje načrta je proces, ki se ne more in ne sme nikoli končati) kot pripravnik.

In ta učiteljeva svoboda pri učnem načrtu je tudi eden od vzrokov, zakaj ni primernege učbenika za gimnazijsko filozofijo. Tu sem se prvič resno srečal z zanimivo rešitvijo tega problema, ki se imenuje "filozofska mapa". Njena avtorja sta učitelj, ki prispeva filozofska besedila in drugo gradivo, na drugi strani pa dijak, ki jo skozi vse leto bogati s svojimi zapiski, razmišljanjem ...

Samo poučevanje filozofije bi lahko razdelil na dva dela: prvi del obsegajo ure pri rednem pouku, drugi del pa pri izbirnem predmetu, pri katerem se dijaki, ki so se zanj odločili, pripravljajo na maturo. Sodeloval sem pri obeh delih, in to s hospitacijami in nastopi. S hospitiranjem sem spoznaval ne le metode in oblike poučevanja, ampak tudi probleme, na katere učitelj naleti. Rezultate refleksij teh hospitacij sem lahko kmalu uporabil pri svojih nastopih. Da je poučevanje filozofije kot filozofiranje resnična avantura, sem spoznal predvsem s tem, kako so se iste ure (z isto vsebino) razlikovale od razreda do razreda.

Izbirni predmet je obsegal tudi poglobljeno delo s filozofskim besedilom. Najprej se mi to

ni zdelo nič posebnega, kmalu pa sem ugotovil, da je tudi tu učitelj pred zahtevno nalogo. Kajti dijaki zelo pogosto razumejo besedilo popolnoma po svoje in spremljati in voditi jih skozenj, saj je za marsikoga nekakšen pragozd, je vse prej kakor preprosto.

In kako jih naučiti pisati filozofski esej in komentar k besedilu? Sam sem se ju učil in se še učim ne le skozi branje in popravljanje izdelkov dijakov, ampak tudi z lastnim pisanjem.

Pri izbirnem predmetu sem sodeloval tudi kot komentor pri seminarskih nalogah, ki jih morajo izdelati dijaki.

In nekatere (eseje in seminarske naloge) smo izdali v reviji, katere urejanje sem prevzel.

Seveda je moje pripravništvo obsegalo še veliko drugega dela, na primer ocenjevanje dijakov (kontrolne naloge, spraševanje, eseji ...), spoznavanje preostale šole: svetovalne službe, knjižnice ...

Poleg tega sem odkril še eno pomembno stvar, ki sem jo pred to izkušnjo bolj slutil, kakor se je zavedal: da je bistvo filozofije v razmišljanju dijakov! Razmišljanje v obzorju filozofije. In ena pomembnih metod tega razmišljanja je vsekakor dialog (gr. *diálegesthai*, "pogovarjati se"), bodisi dialog med njimi in učiteljem bodisi med njimi samimi. Kajti vse prepogosto jih zapelje polemika (gr. *pólemos*, "vojna", "boj"). Le skozi dialog lahko pridejo do kritičnega in obenem strpnega mišljenja, ki ga danes marsikje tako zelo manjka. In ravno v tem dialogu, ki je vedno na novo zagrnen s tančico deviškosti, vidim srčiko te avanture – poučevanja filozofije.

Doba pripravništva mi je pomagala ne samo, da sem zanimivo stopil v svet poučevanja filozofije, ampak da sem si pridobil izkušnje, ki so mi zdaj pomemben temelj, na katerem gradim samostojno pot kot učitelj filozofije. Prav tako se šele zdaj zavedam dragocenosti vseh nasvetov, ki sem jih bil deležen, saj so mi v veliko oporo na tej pedagoški poti.

Edin Saračević

Približevanje filozofiji ali filozofija približevanja

Verjetno bi težko našli filozofa ali filozofsko smer, ki se ne bi strinjala s trditvijo, da je jezik pomemben za filozofijo – za filozofijo kot vedo, pa tudi za njeno poučevanje. Moje učiteljske izkušnje (ki resda niso prav bogate, niso pa več začetniško revne) kažejo, da je zelo (če ne celo najpomembnejše) najti skupen jezik z dijaki. Ker jim abstraktno, pojmovno mišljenje ni ravno domače, jih večkrat poskušam nagovoriti z različnimi zgodbami, anekdotami, šalami ... in jim tako posredovati nekatere ideje, modrosti ali pa jih vpeljati v neki filozofski problem. Pri tem izhajam iz konkretne, trenutne situacije v razredu in jo poskušam uporabiti za vrata, skozi katera (v)peljem dijake v diskusijo, filozofijo. Tukaj bom predstavil nekaj takšnih primerov.

Duh in telo

Descartes je eden najpomembnejših filozofov. Z veseljem ga obravnavam pri rednih urah in tudi pri pripravah na maturo. Pred kratkim sem slišal šalo, ki zelo lepo predstavi problem ločevanja med duhom in telesom.

Nemci so med 2. svetovno vojno sestrelili angleškega pilota. Resno je bil ranjen v nogo. Pilotu so povedali, da mu bodo rešili življenje le zato, ker njihov vodja goji posebne simpatije do Angležev. Vendar mu bodo morali amputirati nogo. Pilot je stoično sprejel svojo usodo, prosil je le, naj vsaj njegovo nogo odvržejo nad Anglijo, ko bodo naslednjič leteli nad Otokom. Zdravnik je prošnjo sprejel, vendar je moral takšno akcijo potrditi gestapo. Tudi ta je uslišal prošnjo nesrečnega pilota.

Nekaj mesecev je minilo in pilot se je že navadil hoditi z berglami. Nekega deževnega dne pa mu je spodrsnilo in zlomil si je še preostalo nogo. Nemci so mu tudi to

amputirali in na njegovo željo odvrgli nad Anglijo.

Kakor kaže nadaljevanje, se je nesreča držala pilota še naprej. Po nekaj mesecih je padel iz invalidskega vozička in si grdo zlomil roko. Doktor je predlagal amputacijo. Anglež je prosil, naj tudi roko odvržejo nad domovino. Naslednji dan je bil presenečen, ko mu je zdravnik povedal, da je gestapo njegovo prošnjo tokrat zavrnil.

“Zakaj pa roke nočejo odvreči?” je zanimalo pilota.

“Gestapo sumi, da nameravate pobegniti,” mu odvrne zdravnik.

Dijaki ponavadi (takoj) doumejo poanto zgodbe, nekateri si jo pa po svoje razlagajo. Na vprašanje, v čem je poanta zgodbe, sem dobil tudi odgovor: „Kako naj pilot pobegne, saj je brez nog.“ Odgovor se mi je zdel posrečen, res pa je, da je v razredu sprožil večji izbruh smeha kot pa zgodba sama.

Empirizem ali “racionalizem”

Temeljna značilnost novoveškega mišljenja je odstranitev avtoritet. Edina avtoriteta postane razum (ratio). Kako nas lahko tudi razum zavede, nam pove naslednja zgodba z naslovom Strokovnjaki.

Moža, o katerem so menili, da je mrtev, so njegovi prijatelji hoteli pokopati. Ko so se ravno pripravljali, da bodo spustili krsto v jamo, je mož nenadoma oživel in začel razbijati po pokrovu. Odprli so krsto in mož je sedel. “Kaj pa počnete?” je zaklical zbrani množici. “Saj vendar vidite, da sem živ in ne mrtev.” Vsi so osuplo molčali. Naposled je eden izmed žalujočih dejal: “Prijatelj, tako zdravniki kot duhovniki so ugotovili, da si mrtev. Strokovnjaki pa se vendar ne motijo!” In spet so pribili pokrov na krsto in moža pokopali, kakor se spodobi. (6, 40)

Zgodba je tudi dobra iztočnica za diskusijo o tem, ali nas (tudi) čutila lahko varajo, kaj je

resnica, kako pridemo do resničnega spoznanja ...

Pozornost

Pogosto so dijaki z mislimi pri testu s predhodne ure ali pa so živčni, ker pričakujejo test na eni od naslednjih. V takih primerih poskušam njihovo pozornost preusmeriti z zgodbo.

Nekoč je živel sultan, ki je bil zelo muhastega značaja in razpoloženja. Navdušenje in veselje je lahko hitro zamenjala depresija, žalost in spet veselje ... Ker je hotel biti ves čas dobre volje, se je odločil, da poišče zdravilo za svojo težavo. Zanj je bil pripravljen odšteti veliko denarja, toda gorje, če ne bi delovalo – v tem primeru bi “zdravilca” čakala smrt.

Njegovi zdravniki so priznali, da nimajo zdravila za njegove težave. Spraševal je filozofe in modrece, a tudi ti niso hoteli tvegati svojega življenja in so napolili sultana k nekemu puščavniku, ki je živel ob vznožju gora. Puščavnik je vladarja poslušal. Nekaj časa je premišljeval, vzel košček papirja, nanj nekaj napisal, zvil papirček in ga spravil v pokrov prstana ter ga izročil sultanu s pripombo, naj prstan odpre le, ko ne bo videl nobenega izhoda več.

Sultan se je vrnil domov in bil nekaj časa zelo dobre volje. Nenadoma pa je njegovo deželo napadel sosednji vladar in sultanova vojska je izgubljala. Sultan je moral bežati. Med begom ga je spremstvo zapuščalo. Na koncu je ostal sam s svojim konjem. Prijezdil je do prepada. Naprej ni mogel, v daljavi pa je videl oblake prahu, ki so ga dvigovali konji zasledovalcev. Skrušen je sedel na kamen in premišljeval, kaj bi. Spomnil se je na prstan. Vzel je papirček, ga razvil in prebral. Pisalo je: Tudi to bo minilo! (Prirejeno po 3, 50)

Pred razpletom dijake vprašam, kakšne so njihove domneve o sporočilu na listku. Ponujajo različne odgovore. Včasih tudi uganejo bistvo sporočila.

Zgodbo včasih navežem na Heraklita in "vse teče".

Blatna pot

Pri menihih budizma-zen je bila navada, da so se odpravljali na romanje. Ponavadi so potovali v parih. Tonzan je bil starejši in nekako vzor mlajšemu Ekidu. Zaradi močnega dežja je bila pot blatna in razmočena. Ko sta hodila skozi neko mestece, je Tonzan opazil lepo dekle, ki zaradi velike luže ni moglo prečkati ceste. Pristopil je k njej in ji ponudil pomoč. Dekle je pomoč sprejelo – Tonzan jo je v naročju prenesel na drugo stran.

Meniha sta nadaljevala pot. Ekidu ni šlo iz glave, da se je njegov vzornik približal dekletu, zato je vse do večera molčal. V krčmi, v kateri sta večerjala, pa se ni mogel več zadrževati: "Menihi se ne smemo približevati ženskam, še posebno ne mladim in čednim. To je nevarno. Kako si se je drznil dotakniti?" "Jaz sem jo pustil pri luži," mu je odvrnil Tonzan. "Jo ti še vedno nosiš s seboj?" (Prirejno po 4, 79)

Dijake povprašam, ali vedo, zakaj sem povedal ravno to zgodbo. Če ni odgovora, jih vprašam, ali so teste oddali ali jih še vedno nosijo s seboj ... V enem razredu je neki dijak vzkliknil: "Povejte to mojemu očetu! Že zdavnaj sem popravil matematiko, pa mi še vedno teži."

Zakaj se pritožuješ?

Dostikrat dijaki stokajo, da jim je hudo, da so preobremenjeni, da pišejo tri teste v enem tednu in jih še sprašujemo ... V takih primerih jih poskušam "tolažiti" z resnično zgodbo. Katherine Allis Betz je Američanka slovenskih korenin. Stari starši po očetovi in materini strani izvirajo iz Slovenije. Katherine je bila večkrat pri nas. Vodila je različne delavnice in predavala o samorazvoju in terapiji. Na enem od predavanj je povedala tudi naslednjo zgodbo o sebi.

Kot študentka je v 70. začela meditirati. Meditirala je dve uri vsak dan. Čez nekaj mesecev je "padla" v krizo. Po nasvet se je odpravila k svojemu učitelju joge in dal ji je nekaj koristnih napotkov. Stanje se je za nekaj časa zboljšalo, potem je bila kriza še hujša. Spet se je obrnila na učitelja. Tokrat ji je svetoval, naj meditira štiri ure na dan. Poslušala ga je, vendar je bilo njeno duševno stanje iz dneva v dan slabše. Začela je dvomiti o svojem učitelju in njegovem nauku. Odločila se je, da odide po pomoč k učitelju svojega učitelja, k jogiju v Indiji. Zbrala je denar in se odpravila na pot.

Prišla je do vasi, v kateri je živel skromni jogi. Vendar pa v vasi nihče ni znal angleško. Nekaj dni je porabila, da je našla prevajalca. Končno je učitelja seznanila s svojimi težavami. Jogi jo je pozorno poslušal in ji svetoval, da se vrne v Ameriko, pusti jogo in se poroči ter živi kot večina "normalnih" ljudi.

Nad tem odgovorom je bila povsem osupla in je s povzdignjenim glasom začela razlagati učitelju, da je joga njeno življenje, da hoče spoznati Resnico.

Učitelj jo je odločno prekinil: "Če si srčno želiš spoznati Resnico, zakaj se potem pritožuješ?!"

Dijake nato povabim, naj povedo, kaj bi počeli, če ne bi hodili v šolo. Zaključijo, da bi bilo doma še bolj dolgčas. Šola jim je sicer všeč, ne marajo pa preverjanja in negativnih ocen. Nekateri pa odkrito priznajo, da so v šoli le zaradi zahtev in pričakovanja staršev.

Koliko ur ima dan?

Kateri učitelj ni doživel, da dijaki niso naredili domače naloge, niso napisali eseja ne prebrali besedila ... Osebne kritike in očitki pri večini ne zaležejo. Če bi naštetu delovalo, bi bili vsi v četrtem letniku motivirani, vestni, delovni ... Da bi dijakom pokazal svoj pogled na njihovo nedelo, jih ne obravnavam posamično, ampak

vsemu razredu povem zgodbo, ki ponuja moje videnje nastale situacije, po drugi strani pa napeljuje k "rešitvi". Dijak (ali dijaki) se tako ne počuti ogroženega niti nima občutka, da mu "pridigam", in je zato bolj odprt za sporočilo zgodbe kakor za neposreden nasvet ali celo grožnjo v smislu: "Če tega ne boš naredil, te čaka to in to." Eden najpogostejših izgovorov v opravičilo, da nečesa niso mogli narediti, je, da niso imeli časa. Dijake vprašam, ali vedo, koliko ur ima dan. Nekateri odgovorijo, da 24, drugi previdno molčijo. Povem jim zgodbo, ki sem jo slišal s plošče Johna Cagea.

Slavni skladatelj Arnold Schönberg je imel leno učenko, ki ni veliko vadila doma. Ponavadi se je izgovarjala, da ni imela časa. Mojster jo je vprašal, ali ve, koliko ur ima dan. Študentka je odgovorila, da 24. Mojster jo je zavrnil: "Dan ima toliko ur, kolikor jih vanj vložimo."

Sem zagovornik napovedanega spraševanja in načela, da je treba pri dijakih iskati znanje oziroma vsaj sledi le-tega. Velikokrat pa se zgodi, da dijaki, kljub temu da so imeli določen datum pred enim ali celo dvema mesecema, želijo prestaviti svoje ustno preverjanje. Ponavadi navajajo različne "objektivne" okoliščine, ki naj bi preprečile uk. Hitro jim dokažem, da me poskušajo sofistično prepričati o nečem, kar je lahko videti tudi drugače. Na primer: dijaki s statusom športnika se radi izgovarjajo, da so imeli konec tedna tekmovanje in se zato niso mogli dobro pripraviti. Ko jih povprašam, ali so imeli vse konce tedna tekmovanja in tudi med tednom, so prisiljeni priznati, da ne. Dodam še zgodbo o sofizmu propagande v nekdanji Sovjetski zvezi:

Brežnjevi in Carter, takratna predsednika veseli, sta se odločila, da se bosta tudi sama pomerila v športni disciplini. Izbrala sta maraton kot najbolj veličastno tekmovanje. Ker je bil Američan veliko lažji, je prepričljivo zmagal. Ameriški časopisi so opevali njegovo zmago in jo izpostavljali na

naslovnica. Sovjetski časopisi pa so pisali: "Naš predsednik odličen 2.; ameriški predzadnji!"

Po debati o sofizmu sprožim pogovor o tem, kaj nas ovira, da ne dosežemo ciljev v šoli, v življenju:

Zakaj pes ni mogel piti

Sufija so vprašali: "Kdo te je vodil na Poti?" Odvrnil je: "Pes. Nekega dne sem ga videl, kako umirajoč od žeje stoji poleg vode. Kadar koli je v njej zagledal svoj odsev, se je prestrašil in se umaknil, ker je mislil, da vidi drugega psa. Nazadnje je njegova žeja postala tako neznosna, da je poltačil strah in skočil v vodo, in "drugi pes" je izginil. Pes je uvidel, da je sam bil ovira med sabo in tistim, kar je iskal. Tako je izginila moja ovira, ko sem odkril, da sem ta ovira jaz sam. In Pot mi je prvi pokazal – pes." (5, 39)

Dragulj

Ponavadi je v vsakem razredu vsaj en dijak, ki mu filozofija ni všeč – vse skupaj mu je le eno veliko "nakladanje". Ponavadi dijaka s takšnimi pripombami povabim, da utemelji svojo trditev. Velikokrat je ne zna utemeljiti, če pa jo, mu poskušam razložiti, da je njegova argumentacija (že) tudi filozofija in da on poskuša s svojo "filozofijo" zanikati (vso) filozofijo. Ponavadi dijaki razumejo, kaj jim hočem povedati.

Drugič pa povem zgodbo:

Neki mladenič je prišel k Dhun Nunu in ga skušal prepričati, da Sufiji nimajo prav, in še mnogo drugih reči. Veliki Egipčan si je snel prstan in ga izročil mladeniču. "Vzemi ga tja na tržnico in vprašaj branjevce, ali so ti zanj pripravljeni dati zlatnik," je rekel. Nobeden od branjevcev ni ponudil več kot srebrnik za prstan. Mladenič ga je prinesel nazaj. "Zdaj," je rekel Dhun Nun, "pa odnesi prstan k pravemu draguljarju in ga vprašaj, koliko ti bo plačal zanj." Draguljar je za prstan

ponudil tisoč zlatnikov. Mladenič je prišel nazaj ves osupel.

“No vidiš,” je rekel Dhun Nun. “Toliko veš o Sufijih, kot branjevci vedo o draguljih. Če hočeš vrednotiti dragulje, postani draguljar.” (5, 43)

Dijake povprašam, ali vidijo kakšno podobnost med zgodbo in razmišljanjem oziroma filozofiranjem oziroma med tem, da poskušajo misliti (določene) misli. Ponavadi se razvije zanimiva diskusija.

Literatura

1. Slavko Krušnik: *Smeh stoletij*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1987
2. Slavko Krušnik: *Smeh stoletij 2*, Co libri, Ljubljana 1998
3. Osho: *Neo Tarot*, The Rebel Publishing House GmbH, Cologne, Germany
4. *Vrata brez vrat, Koani in zenovske zgodbe*, MK, Ljubljana 1997
5. *Sufijske zgodbe modrosti*, Julija Pergar, Ljubljana 1993
6. Anthony de Mello: *Ptičja pesem*, Župnijski urad Lj. Dravlje, Ljubljana 1988

Rezervirano za študente

Milan Franc

Carl Schmitt kot mejni teoretik političnega

Carl Schmitt velja za enega najbolj kontroverznih nemških političnih teoretikov 20. stoletja, saj je svojčas veljal za zagovornika nacizma, zaradi česar so ga izključili iz strokovnih krogov. Leta 1933 je namreč postal član NSDAP. Je avtor pronacističnih spisov kakor *Führer schützt das Recht in Deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*. Toda v spisih po letu 1936, potem ko je bil izločen iz nacionalsocialističnih centrov, se je omejil predvsem na strokovne teme, v katerih obravnava Hobbesa, pa tudi probleme sodobne politične znanosti. Zadnje knjigo je izdal 1978, nekatera njegova dela pa so bila iz navedenih razlogov deležna ponovne pozornosti šele pred kratkim.

V razpravi *Duhovnozgodovinski položaj današnjega parlamentarizma* se Carl Schmitt loteva, kakor sam ugotavlja, krize parlamentarizma. Ta naj bi nastala zaradi razkola med liberalizmom in demokracijo; sam sicer tega sosledja ne nakaže eksplicitno, vendar ga je mogoče zaslediti v njegovem razumevanju obeh pojmov. Demokracija naj bi temeljila na tem, da ne obravnava le enako enakega, marveč tudi neenako obravnava neenako. V potrditev teze navede odnose nekaterih zahodnoevropskih držav do tujcev in zgodovinska primera britanskega imperija, pri katerih je bilo iz *splošne volilne pravice* izzetega tri četrt prebivalstva (vzrok: nebelci), ter klasično atensko demokracijo, katere veliko

večino so sestavljali sloji prebivalstva brez volilne pravice (sužnji, ženske, tujci ...). Zato sklene, da k demokraciji torej nujno sodi, homogenost, po potrebi pa tudi izločitev heterogenega. Demokraciji postavi ob bok liberalizem kot njeno nujno izpeljavo in ga definira kot enakost vseh ljudi, ki ni demokracija, temveč individualistično-humanitarna morala in svetovni nazor. V interesu vseh demokracij je torej ohranjanje države kot nacionalno homogene politične enote, ki ob doslednem izvajanju liberalistične splošne volilne pravice ne bi bilo možno. Demokracija kot pravna enakost vseh ljudi torej lahko velja *“le kot enakost enakih in volja tistih, ki spadajo k enakim”*, pri čemer je poglavitni dejavnik določanja enakosti bodisi pripadnost večinskemu narodu ali državljanstvu bodisi pripadnost nekemu razredu prebivalstva, in dodaja, da *“Križa moderne države temelji na tem, da demokracija množic in človeštva ne more uresničiti nobene oblike države, tudi demokratične države ne.”* (str. 17)¹

Schmitt iz prikazanega nasprotja med demokracijo in liberalizmom preide na krizo parlamentarizma, katerega temeljne značilnosti povzema po Guizotu: 1. poslanci so vedno prisiljeni diskutirati (o zakonih in zadevah države) in tako skupaj iskati resnico, 2. javnost celotnega državnega življenja postavlja poslance pod nadzor državljanov in 3. svoboda tiska spodbuja državljanke, da sami iščejo resnico in jo povedo poslancem. Parlament je *“... mesto, kjer se deliberira, to je, kjer se v diskurzivnem postopku, z razlago argumenta in protiargumenta, doseže relativna resnica.”* (str. 43) Javnost in resnica

¹ Vsi citati so iz dela Carla Schmitta, *Tri razprave*, Knjižna zbirka Krt, Ljubljana, 1994

namreč zagotavljata lockovsko "zmago prava nad močjo". Tako pa Schmitt cinično in, žal, dokaj stvarno ugotavlja, da "ožji in najožji odbori strank ali strankarskih koalicij sprejemajo sklepe za zaprtimi vrati in kar se dogovorijo predstavniki velekapitalističnih združenj v najožjem komiteju, je za usodo ... ljudi morda še pomembnejše kot politične odločitve. Misel modernega parlamentarizma kot zahteva po nadzoru in vera v javnost ter publiciteto pa je nastala prav v boju proti tajni politiki absolutističnih vladarjev." (str. 46)

Parlamentarizem se tako sprevrže v goli spopad ekonomskih interesov in politične moči, ki največkrat temelji na ekonomiji sami. Tako na mesto politike vse bolj stopa ekonomija, parlament kot predstavniška institucija ljudstva pa izgublja svoj smisel in postaja krinka za upravičenje demokracije. Vendar, se zdi, tudi demokracija sama navsezadnje temelji na razlikovanju "enakih in neenakih", se pravi, na zastopanju interesa pripadnosti neki bolj ali manj homogeni večini.

Zanimivo je, da Schmitt sam ponuja rešitev z nacionalnim mitom kot preseganjem razkola med demokratičnim in liberalnim, torej da se preprosto opusti liberalno in uveljavi demokratično kot nacionalni interes, tudi za ceno diktature; sam namreč pravi, da je vsaka diktatura nujno antiliberalna, ne pa nujno tudi antidemokratična. Nacionalni mit se zdi dostojno opravičilo za diktaturo, saj vodi v odpravo državnoteoretičnega realizma, ki v svoji najsrajnejši obliki lahko proizvede le utopijo in reforme. Kakor ugotavlja Schmitt, se v vsakem racionalizmu skriva imanentna sla po vladanju, kajti vsak racionalizem "hoče misliti z glavo", torej "voditi preostale dele telesa". Racionalizem je v svojem delovanju vselej namenski, razvrščujoč in zato brutalen (morda je hotel Schmitt tukaj implicitno reči antidemokratičen?!); skrajno racionalistično vodenje, ki ga Schmitt uprimerja z marksizmom, vodi v diktaturo.

Za protiprimer zato navede teorijo mita misleca Georgesa Sorela, o kateri pravi: "Ustvarjalna sila, ki bruha iz spontanosti entuziastičnih množic, je torej nekaj drugega kot diktatura. Racionalizem in vsi monizmi, ki mu sledijo, centralizacija in uniformnost, nadalje meščanske iluzije o 'velikem človeku' po Sorelu spadajo k diktaturi. Njihov praktični rezultat je sistematično podjarmljanje, juristična okrutnost in mehaničen aparat. Diktatura ni nič drugega kot vojaško-birokratsko-policistični stroj, porojen iz racionalističnega duha; revolucionarna uporaba nasilja množic pa je, nasprotno, izraz neposrednega življenja, pogosto divja in barbarska, toda nikdar sistematično okrutna in nečloveška." (str. 63)

Iz navedenega citata je mogoče sklepati, da je po Schmittu iracionalna uporaba nasilja upravičena, če je usmerjena v korist nacionalnega mita kot enotnega interesa neke države. Prav tukaj pa se vsiljuje že na začetku postavljeno vprašanje: kaj je pravzaprav za Schmitta parlamentarizem in kam z njim? Če je pravi smoter parlamentarizma diskusija in javnost mnenj, se je treba vprašati, koliko bo tako zastavljeni parlamentarizem dejansko utemeljil nacionalni mit. Kako lahko neka institucija, zgrajena na racionalni podlagi, opraviči nekaj iracionalnega? In če pravi parlamentarizem sam proizvaja resnico in vzpostavlja pravičnost, ali tedaj res lahko sklepamo, da je resnica v zadnji instanci nekaj iracionalnega, kar presega racionalizem in opravičuje "mit"?

Moje mnenje je, da Schmitt na koncu razprave ne spozna ali pa noče spoznati, da se je s teorijo mita ponovno znašel na področju interesa, le da je interese tajne kabinetne politike prenesel na množico, in kar je še huje, na *iracionalno* množico. Pri vsem tem je nasploh čudno njegovo prizadevanje za resnico, ki bi jo rad opral vsakršnega ekonomskointeresnega priokusa in jo zato

potisne (tako se vsaj zdi) v iracionalizem.

Vprašanje, ki je po mojem mnenju v resnici še nerešeno, je razmerje med ekonomijo in politiko. Dejstvo je, da parlamentarizem *nikoli* ni bil le spopad mnenj in da je več kakor optimistično pričakovati, da bi iz spopada mnenj, ki največkrat že sama po sebi zastopajo interese nekaterih skupin, izšli *resnica in pravičnost* na sebi. Le javnost zmore zagotavljati neko mero objektivnosti, pa še ta je podvržena preštevilnim manipulacijam in ne nazadnje – tudi *iracionalnosti*.

V nadaljevanju velja poglobljeno spoznati še Schmittovo pojmovanje političnega, saj menim, da prav to pojmovanje izraža bistvo njegove politične filozofije, na katerem temeljijo vse njegove kritike in razumevanja države, liberalizma in demokracije. Sam pravi, da malokje naletemo na jasno definicijo političnega; če pa jo vendarle najdemo, je v njej politično največkrat povezano z državnim, celo do stopnje identitete '*državno je politično*'. Toda Schmitt zatrjuje, da je takšna definicija preveč abstraktna in premalo natančna.

Zato ponudi merilo, ki naj bi zajelo vse pojavne oblike političnega: od države do ekonomije, sociale, kulture itd. Bistvo političnega po Schmittu je obstoj razvrščanja (grupiranja) poljubnih akterjev na t. i. *prijatelje* in *sovražnike* ob vedno grozeči možnosti *skrajnega primera*. Navedene določitve moramo razumeti v najširšem možnem obsegu ob opombi, da so vedno del območja javnega, torej so povzdignjeni nad odnose med posamezniki. Tako so *prijatelji* skupina ali sloj ljudi z istovrstnimi interesi, *sovražniki* pa skupina ali sloj ljudi z le-tem nasprotnimi ali razumljeno širše – neenakimi interesi. Prvi pogoj za obstoj političnega nasploh pa je, da med opisanima skupinama obstaja *konflikt* in hkrati z njim možnost *skrajnega primera*. Ta skrajni primer je na državni ravni razumljen kot *vojna*, na ekonomski kot *propad* v

konkurenčnem boju, na socialni pa kot medrazredni spopad z *revolucijo* kot najočitnejšo posledico.

Obstoj političnega je potemtakem odvisen od obstoja skrajnega primera. Če slednjega ni, izgine v takšni sferi tudi *politično*. Območje se torej depolitizira, toda *depolitizacija* je najpogosteje zgolj prenos skrajnega primera na drugo področje, npr. iz državnega na ekonomsko (primer: gospodarsko širjenje Zahoda v nasprotju z možnimi osvajalnimi vojnami), kjer skrajni primer predstavlja popolna gospodarska odvisnost ali narobe – popolna gospodarska hegemonija.

Schmitt v *Pojmu političnega* piše: "*Politično nasprotje je najintenzivnejše in najbolj ekstremno nasprotje. Vsako konkretno nasprotje je toliko bolj politično, kolikor bolj se približuje skrajni točki grupiranja prijatelj-sovražnik. Znotraj države kot organizirane politične enote, ki kot samostojna celota odloča o prijateljih – sovražnikih se poleg tega primarnega političnega odločanja in zaradi varstva že sprejetih odločitev oblikujejo še številni sekundarni pojmi političnega. Najpoprej s pomočjo izenačenja političnega z državnim. Tako je mogoče npr. državnopolitično držo postaviti nasproti partijsko-politični, govoriti je mogoče o verski, šolski, komunalni, socialni politiki države same. Vendar pa tudi tukaj v sami državi nenehno obstajata nasprotje in antagonizem, ki je konstitutiven za pojem političnega...*" (str. 87)

V skladu z navedenim pojmovanjem Schmitt razvije svojo ostro in tudi utemeljeno kritiko liberalizma: v liberalizmu vidi najočitnejši poskus depolitizacije, povzročene s polarnostjo med etiko in ekonomijo. Država je namreč pri Schmittu jasno opredeljena kot 'nadorganizacija'; državo ima v prid obstoja države same jasno prednost pred individualnim: gre namreč za *preseganje* notranjepolitičnih in *predpogoj* za obstoj

zunanjepolitičnih nasprotij sploh. Predstava o koncu politike se mu zdi (mislim, da utemeljeno) iluzorna in preveč optimistična. Zato meni, da kar liberalizmu ostane od države in politike, se omejuje na zagotavljanje pogojev za svobodo in odstranjevanje tistega, kar jo ovira. Tako v liberalnem mišljenju 'boj' postane 'konkurenca', po duhovni plati 'diskusija', 'država' postane po etični plati 'družba' in 'človeštvo', po gospodarski pa 'ekonomsko-tehnična enota enotnega sistema proizvodnje in menjave', iz nuje po državni samoohranitvi nastane 'socialni program' in 'ekonomski račun', iz politično združenega ljudstva 'kulturno zainteresirana publika'.

Kakor je jasno nakazano, liberalizem ne le da ne uide domeni političnega, temveč jo še zaostri z nazornim antagonizmom med 'etičnim' in 'ekonomskim' in Schmittu v zadnji konsekvenci pritrjujem, ko navaja, da četudi je podkupnina še tako visoka, za politično svobodo in neodvisnost ne more biti političnega ekvivalenta.

Pomudimo se za konec še malo pri Schmittovi 'konfliktni teoriji političnega'. Ob njegovem videnju problema se mi osebno zastavi vprašanje, ali je za obstoj političnega res nujen obstoj konflikta in *skrajnega primera*. Sam bi dejal, da ne: politično se da opredeliti tudi kot javni interes, katerega namen je v najširšem pomenu doseči vpliv na neko socialno področje, pri čemer ni nujno, da vedno obstaja skrajni primer. Nasprotje prijatelj – sovražnik se da nadomestiti z *interesom* in *dosego namena*, se pravi udejanjenja interesa v javni sferi; seveda obstajajo med skupinami tudi *nasprotja*, vendar je mogoče gledati nanja konstruktivno, tj. kot prvi pogoj medsebojnega nadzora skupin pri vodenju države in njene politike kot zunanjega oziroma notranjega interesa. Po mojem mnenju Schmitt ne pokaže dovolj jasno, kako je iz konfliktne narave političnega mogoče izpeljati zamisel o državi sami oziroma kako država presega notranja nasprotja in postane '*višje tretje*', kajti tudi če

jo utemeljimo z vladavino zakonov, morajo ti izhajati iz začetnega skupnega interesa vladanih in ne iz konflikta, če naj država kot '*višje tretje*' v lestvici narod-pravo-država sploh obstane.

Recenzije

Moses I. Finley

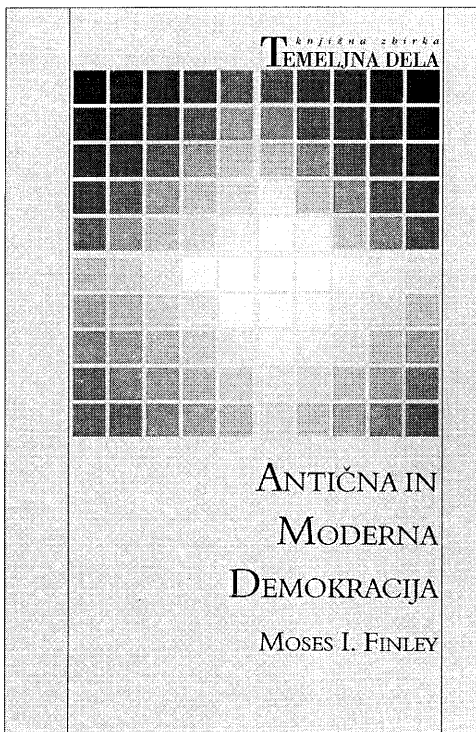
Antična in moderna demokracija

Knjižna zbirka Temeljna dela, Ljubljana 1999

Verjetno ni srednješolskega učitelja/učiteljice filozofije, ki pri svojem delu ne bi naletel na vprašanje razmerja med zgodovino in filozofijo. Praktično povedano: koliko ur naj posvetim zgodovini filozofije (in tako zgodovini sami), koliko pa naj se ukvarjamo (le) s filozofskimi problemi. Delno je problem rešil učni načrt. Delno.

Za uvod v filozofijo je dobro, da se dijaki seznanijo z začetki grške filozofije, s Platonom in Aristotelom vred. Seveda pa takšna predstavitev nujno vključuje poznavanje zgodovine. Vse lepo in prav, dokler pronicljivi dijaki ne zastavijo vprašanj: kako so potekale volitve v Atenah, kakšne so bile sodne obravnave, kakšne šole so imeli ... Pogosto se je zgodilo, da zadovoljivega odgovora nisem dobil niti pri kolegih zgodovinarjih. Upam si trditi, da po prebiranju Finleyjeve knjige pomoči zgodovinarjev ne bom več potreboval. Še več, marsikateri problem in stališča antičnih filozofov so prikazani nazorno in temeljito. Lepo je razloženo, zakaj je Platon proti demokraciji (čevljarji naj ne bi bili sposobni odločati o državnih zadevah) in kako je s tem, ko je zagovarjal smrtno kazen za ponovljeno brezboštvo, izdal Sokrata. Po drugi strani pa Finley pokaže na Platonovo zaslepljenost, saj je Platonova Akademija lahko delovala le zaradi atenske demokracije in demokratične tradicije.

Knjiga je zbirka petih esejev: Voditelji in privrženci; Atenski demagogi; Demokracija,



konsenz in nacionalni interes; Sokrates in pozneje; Cenzura v klasični antiki. Avtor v prvem obravnava tako stališča, ki zagovarjajo demokracijo (vladavino ljudstva), pa tudi teorije, ki branijo načelo, da je politika stvar strokovnjakov, elite, najboljših (aristokracija). Nekateri sodobni elitistični teoretiki zavračajo možnost moderne demokracije z utemeljitvijo, da je danes za vladanje potrebno zelo veliko različnega znanja; po drugi strani naj v Atenah ne bi šlo za pravo demokracijo, saj so imeli volilno pravico le svobodni moški, ki so predstavljali manjšino demosa. Finley takšne argumente zavrača in dokaže, da so tudi v Atenah ločevali med tehničnimi vprašanji (na primer kako izpeljati vojaško akcijo) in politično odločitvijo (ali se bomo odločili za

vojaško akcijo ali ne). Za avtorja je "demokracija dobra družba, ki deluje". Bistveno za demokratično državo je, da zagotavlja enake možnosti za vse, drugače od nedemokratične države, v kateri vladajo revni v interesu revnih ali bogati v interesu bogatih. Skratka, cilji dobre, pravične, demokratične države naj bi bili brezčasni in vsesplošni. Za doseganje tako visokih ciljev pa je potrebna izobrazba vseh državljanov, njihovo moralno ravnanje, etični zakoni in seveda izvolitev pravih voditeljev.

Esej "Atenski demagogi" obravnava problem demagogije (vodenja ljudi). Danes ima ta slabšalni pomen, saj gre za zavestno zavajanje ljudi. Finley pokaže na izvor in razvoj pojma demagogija, ki je sestavni del atenske demokracije. Brez vodij slednje ne bi bilo, seveda pa so morali demagogi za svoje predloge dobiti podporo ljudstva. Največjo nevarnost za demokracijo vidi avtor v frakcionaštvu – ko del družbe (frakcija) poskuša zlorabljeni državo za doseg svojih posebnih interesov. Zato v sodobni, demokratični državi blaginje ne more biti prostora za frakcije.

Problem frakcij in posameznih interesov se navezuje tudi na tretji esej, v katerem obravnava razmerje med demokracijo, konsenzom in nacionalnim interesom. V antiki, pa tudi danes ni preprosto določiti nacionalnega interesa, ponavadi lahko ugotovimo, kaj je bil (dejanski) ta interes, šele za nazaj. Iz zgodovine poznamo več primerov, pri katerih so se posamezniki (Država, to sem jaz!) ali stranke (komunistične partije, fašisti, tudi današnje stranke niso redke) ali družbe (Kar je dobro za državo, je dobro za General Motors in narobe.) enačile z nacionalnimi interesi. Če se nekateri ne znajo učiti iz zgodovine, se lahko vsaj pri Finleyju.

Četrty esej se ukvarja s problemom svobode, razmerjem med posameznikom (zasebnim) ter skupnostjo (javnim). Razlike med

pojmovanjem svobode v antiki in danes obravnava tudi umetniška svoboda izražanja. V zadnjem eseju pa spregovori o cenzuri in avtocenzuri. Presenetljivo je, da je bila cenzura v antiki le malokrat uporabljena, ponavadi ko je šlo za ogrožanje (predvsem rimske) oblasti. Glede na takratno medijsko nerazvitost je to razumljivo. Toda po drugi strani je nerazumljivo, da je mogoče takšno ali drugačno oblike cenzure – predvsem v umetnosti) zaznati tudi v današnjih "demokratičnih" državah. Strpnost starih do umetniške svobode je bila za naše pojme nedojemljiva, saj so Atene iz državnega denarja financirale komedije, v katerih so se norčevali iz atenskih politikov in politike.

Pojem "moderna demokracija" nedvomno označuje nekaj drugega, kakor je označeval leta 1972 ob nastanku knjige. Razliko (in seveda podobnosti) v spremnem eseju obravnava Igor Pribac, ki spregovori o odnosu med zgodovino in filozofijo ter podrobneje osvetli pomen antične demokracije za današnjo demokracijo. Svoje razmišljanje konča z vizijo (upajmo, da res prihajajoče) demokracije, v kateri bomo s sodobno tehnologijo (internet, mobilni telefoni, mediji ...) lahko (ne)posredno – podobno kakor nekoč Atenci – sodelovali pri odločanju o javnih zadevah.

Obravnavano delo je res temeljno in si je nedvomno zaslužilo uvrstitve v zbirko s tem naslovom. Temeljno pa se mi zdi tudi za obravnavanje teme "posameznik in družba", saj poleg že omenjenih pojmov osvetljuje še druge (politika, apatija, ideologija ...), ki so pomembni za razumevanje današnje in antične demokracije. Razlaga grškega življenja, položaja in odnosov ljudi v atenskem imperiju, povezanost filozofov in njihovih teorij s konkretnimi družbenimi situacijami, predvsem pa razumevanje sodobne družbe skozi prizmo antike so teme, ki lahko zboljšajo tudi redne ure filozofije.

Edin Saračević

Edicija *Hypeiron*

Koper 1999 – 2010

Andrej Medved, urednik

250 knjig v desetih letih, če dodamo še leto 1999, ko je bila zbirka ustanovljena in so izšle prve, enajst let, kar pomeni več kakor 20 izdanih knjig na leto v nakladi 300 izvodov. Projekt, da se ti zvrsti v glavi, bi bila ustrezna pripomba, vrtoglavico pa pospeši program zbirke: dela vrhunske prevodne in izvirne slovenske teorije – filozofija in estetika – in poezije, pravi v napovedi njen urednik Andrej Medved, filozof in pesnik, ki v svojem ustvarjanju presega meje med filozofijo, znanostjo in umetnostjo, kakor kažejo tematski bloki poezija, filozofija, likovna teorija in estetika, lingvistika, rdeča serija – anarhizem in terorizem (da se ve, kateri generaciji pripada urednik), jugoslovanska serija, znanost o znanosti itd., točno začrtane meje pa presega tudi v izboru avtorjev, saj npr. k filozofom prišteva t. i. mejne avtorje, kakršni so denimo Artraud, Pasolini, de Sade, Barthes. V napovedi za filozofijo najdemo Kristevo, Heideggra, Gadamerja, Derridaja, Nietzscheja z Veselo znanostjo in Aristotela s spisom o sanjah, potem tematski blok 15 knjig o igri s tradicionalnimi in sodobnimi avtorji itd. Prav tako je zanimiv blok znanost o znanosti, v katerem najdemo Hegla, Fichteja, Kanta, Husserla, pa tudi Vanjo Sutlić, Tineta Hribarja in Dušana Pirjevca, dodani so ustvarjalci znanosti 20. stoletja Bohr, Heisenberg, Planck, Piaget. Urednik ni pozabil niti na ljubitelje mistike in vzhodne misli. Slovenski avtorji so najbolj zastopani v teoretskem bloku o umetnosti, med njimi z največ naslovi ambiciozni urednik Andrej Medved, ki pojasnjuje, da s finančno stranjo svojega podviga nima težav.

Knjige oziroma knjižice majhnega formata so minimalistično oblikovane in nekatere tudi tanjše, kakor nalašč za raziskovalne naloge

Andrej Medved

TA TASKULPTURA

filozofski esej



HYPERION

naših dijakov, ki jim, nevajenim branja knjig, hitro upadeta volja in kondicija. A to ni edini razlog za priporočilo, da je vredno pazljivo pregledati že izšla dela in slediti prihajajočim, s svojim gibanjem po mejnih pokrajinah filozofije so dela dobrodošla za tiste učitelje in dijakke, ki jim filozofska klasika ne diši preveč. Za vzorec pa misel iz Predavanj o nevedenju Georgesa Batailla: “Sicer pa bi rad pojasnil, kaj pomeni determinirana usmerjenost filozofskega razmišljanja. To lahko storim s pomočjo lastne osebne izkušnje: resnično, če sploh lahko govorim o svoji filozofiji, gre za filozofijo smeha. Pravzaprav za bolj za premišljeno izkušnjo kot za filozofijo. V resnici je prav to, da gre najprej za izkušnjo in šele potem za mišljenje, značilno za moj osebni način gledanja.”

Alenka Hladnik

Poročila

**Bonn-Bad Godesberg, 27.–31.
oktober 2000**

Evropska konferenca AIPPh »Duhovna enotnost v kulturni raznolikosti Evrope«

Konferenco je s finančno pomočjo nemškega zveznega ministrstva za izobraževanje in raziskovanje pripravilo Mednarodno združenje učiteljev filozofije AIPPh v sodelovanju z akademijo Karla Arnolda iz Bonna. Organizatorica ga. Luise Dreyer si jo je kakor ponavadi zamislila kot prepletanje plenarnih predavanj in razprav po delovnih skupinah, katerih skupni imenovalec naj bi bila duhovna enotnost Evrope v vsej svoji raznolikosti.

Tej ideji sta bili zavezani tudi osrednji predavanji dr. Christiana Asrnspengerja (B) »Evropa in izziv postmodernih vrednot: ali ekonomski trg zadošča« in dr. Walterja Ch. Zimmerlija (D) »Evropa in pluralizem«. Tudi tokrat se je (razen svetlih izjem) izkazalo, da je tema »enotnost« pridana zaradi lažje zagotovitve denarja iz malhe ministrstev, namenjene širjenju evropske ideje. V resnici pa marsikomu ni jasno, kaj naj bi s to bleščečo idejo sploh počel, še manj pa, kako bi stlačil vanjo vso to raznolikost (-ličnost), ki nas v resnici bogati in odlikuje.

Ker so se konference udeležili predstavniki 23 evropskih držav, je v sklopu večernih okroglih miz potekala tudi izmenjava informacij o pouku filozofije v teh državah. Kaže, da se v zadnjih petih letih nikjer ni bistveno spremenil in da v Sloveniji poteka na zavidljivi vsebinski

in organizacijski ravni. Največje spremembe pričakovano potekajo v nekdanjih socialističnih državah, v katerih hitijo prilagajati vsebine evropskim standardom, toda to je hkrati njihova največja težava. Zvečine se lahko pohvalijo z zavidljivim številom ur, to je pa tudi vse. V svoji gorečnosti in želji po spremembah so nekritično zavrgli vse staro, niso pa se izrekli, kaj in kakšno naj bi bilo novo. Ob številu ur, namenjenih filozofiji, dobimo občutek, da naj bi bila predmet odreditve in oblikovanja nove zavesti, toda še vedno (to velja tudi za večino zahodnoevropskih držav) se pod imenom filozofije poučuje marsikaj: od logike, etike, državljsanske vzgoje, psihologije, politične ekonomije in celo filozofije prava do zgodovine filozofije. Veliko držav pestijo še nedodelani ali pa kar naprej spreminjajoči se učni načrti in marsikje tudi slab socialni in ekonomski položaj učiteljev. Tudi glede mature ni dosti boljše. Filozofija je načelno v skoraj vseh državah maturitetni predmet, vendar jo na praktični ravni tare veliko vsebinskih in organizacijskih težav.

Ker se člani AIPPh zberejo v takem številu bolj poredko, je bila konferenca tudi priložnost za sklic občnega zbora ter izvolitev vodstva in centralnega urada. V vodstvu ni bilo večjih sprememb, predsednik je še naprej g. Herman Lodewyckx iz Belgije, blagajničarka in izdajateljica biltena ga. Luise Dreyer, v centralnem uradu pa je nekaj novih imen zaradi odhoda starih, dolgoletnih članov.

Mišo Dačić

Obvestila

1. V Kranju je bil 1. in 2. decembra seminar za filozofijo za otroke. Organizirala sta ga pedagoška fakulteta iz Maribora in osnovna šola Matija Čopa, ki je prva v Sloveniji ponudila filozofijo za otroke kot obvezni izbirni predmet v zadnjem triletju. Seminar je bil sestavljen iz dveh delov – prvi je bil prikaz praktičnih izkušenj učiteljic Marjete Žumer in Mojce Štiglic, Katarine Zahrastnik in Irene Mihalič Šimenc, k temu pa sta mag. Marjan Šimenc in Alenka Hladnik dodala nekaj informacij o nastanku in teoretičnih osnovah programa; v drugem sta imela dr. Olga Markič in dr. Friderik Klamfer predavanja in vaje iz logike in etike. Udeležencev je bilo 20.

2. V 13. številki *The Philosophers' Magazine* Sean Gray razmišlja o tem, zakaj kandidati pri eksternem izpitu iz filozofije (raven A) dosegajo vsako leto slabše rezultate kakor pri drugih predmetih. Lani jih je izbralo filozofijo le 1256, kar je zelo malo glede na 58.164 kandidatov pri angleščini (le 2,2 %) ali skoraj 61.000 pri splošnih predmetih, zato je po Grayu težko presoditi, ali je vzrok za slabši uspeh težavnost filozofije in morajo kandidati delati za boljšega v povprečju več kakor za druge predmete ali pa filozofijo izbirajo tisti z nekoliko nižjimi sposobnostmi od povprečnih, češ da je lažja od drugih predmetov. Pri nas je trend drugačen, rezultati maturitetnega izpita iz filozofije so v primerjavi z večino drugih predmetov višji, tudi povprečna ocena se zadnja tri leta viša (1998 – 3,24; 1999 – 3,25; 2000 – 3,56), kar bi lahko kazalo na ne preveliko težavnost predmeta, vendar nizko število kandidatov te domneve ne potrjuje.

3. Po odločitvi republiške predmetne komisije za filozofijo lahko učitelji izbirajo naslednja besedila za pisni del izpita pri maturi 2001: Platon, *Država*; Aristotel, *Nikomahova etika*; Descartes, *Meditacije*; Kant, *Kritika praktičnega uma*; Nietzsche, *H genealogiji morale*.

4. V decembru je bila imenovana nova maturitetna komisija za filozofijo: dr. Marko Uršič (predsednik), dr. Anton Jamnik, mag. Matevž Rudl, Alenka Hladnik, glavni ocenjevalec ostaja mag. Marjan Šimenc. Zaželimo ji uspešno sestavljanje kvalitetnih maturitetnih pol.

Pri tej številki so sodelovali:

Andrej Adam, profesor filozofije na Gimnaziji Ptuj

Tomaž Apohal, glasbenik in študent 1. letnika komunikologije

Mišo Dačić, profesor filozofije na Gimnaziji Kranj

Milan Franc, profesor filozofije iz Apač

Alenka Hladnik, profesorica filozofije na Gimnaziji RM Kamnik

dr. Branko Klun, asistent za filozofijo na TF v Ljubljani

dr. Dean Komel, docent za filozofijo na FF v Ljubljani

dr. Rudi Kotnik, asistent za filozofijo na PF v Mariboru

Petra Kregar, študentka 1. letnika FDV v Ljubljani

Nina Ozimic, študentka 1. letnika medicine

Jože Ručigaj, profesor filozofije na Gimnaziji Ravne na Koroškem

Edin Saračević, profesor filozofije na Gimnaziji Vič

dr. Jürgen Trinks, profesor filozofije v Hamburgu

Antonija Verovnik, profesorica filozofije iz Raven na Koroškem

Martina Žaucer, študentka 2. letnika prava

FNM 3–4/2000 (21. številka, 7. 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

Odgovorna urednika: Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc

Tehnična urednica: Joži Trkov

Jezikovni pregled: Helena Škrlep

Likovno oblikovanje: Eduard Čehovin

DTP: Peter Škrli

Naslov uredništva: Državni izpitni center, Ob železnici 16, 1000 Ljubljana, telefon 01/5484600,
telefaks 01/5484601

Tisk: Tiskarna Jože Moškrič d. d.

Naklada: 350 izvodov

Revija izhaja štirikrat na leto. Letna naročnina je 1600 SIT. Cena za dvojno številko je 900 SIT.

ISSN 1408 – 8274