Vsebina

UVODNIK 3

FILOZOFIJA ZA OTROKE 4
Marjan Šimenc: Filozofija za otroke - osnovni elementi programa 4
Mathew Lipman: Liza 11
Liza - priročnik za učitelje 27

FILOZOFIJA IN LITERATURA 42
Miran Hladnik: Alamut in slovenski nacionalni interes 42
Andrej Adam: Alamut 50
Antonija Verovnik: Moralna vprašanja v Alamutu 58
Antonija Verovnik: Nietzschejeva filozofija in Alamut 63
Janez Vodičar: Relativizem in odgovornost 70
Jože Ručigaj: Med Dostojevskim in Nietzschejem 78

JEZIK 82
Marjan Šimenc: Nekaj izkušenj z jezikom 82
Alasdair MacIntyre: Žival, ki pripoveduje zgodbe 85
Daniel W. Stern: Dojenčkov dnevnik 87

TELO IN DUH 90
Matevž Rudl: O občutku v prstu (ali o možganih in duhu) 90

ETIKA 103
Vojko Strahovnik: Moralni partikularizem 103

NOVI UČBENIK 110
Jože Ručigaj: Učbenik ... 110
Dragica Kranjc: Učbenik za filozofijo 111
Marjan Šimenc: Ob novem učbeniku 113
Primož Vresnik: Sestavek o novem učbeniku za gimnazijce 117
Sandi Cvek: Smešno za zjokat! 121

POUČEVANJE FILOZOFIJE 140
Veronika Brecelj: Friedrich Nietzsche - "zlaganost tisočletij" in "zvestoba zemlji" 140
Edin Saračević: Uporaba aforizmov pri pouku filozofije 144

REZERVIRANO ZA DIJAKE 147
Eva Zakšek: Med stvarmi 147

RECENZIJE 151
Alenka Hladnik: Parmenid (Platon) 151

POROČILA 153
Andrej Adam: Filozofski tabor 2002 153
Mišo Dačić: Mednarodni kongres AIPPh "Duhovna enotnost ljudi" 155
Marinka Benkovič: Prvo in drugo srečanju študijske skupine za FZO 156
Marjan Šimenc: Matura 2002 157

OBVESTILA 158

Uvodnik

Pričujoča številka je četvorna. Z njo poskušamo nadoknaditi zaostanek izpred treh let in ritem izhajanja uskladiti s koledarskim letom. Upamo, da bo odslej letnik številke res izšel v letu, označenem na platnicah.

Številko začenja obsežen sklop filozofije za otroke. Počasi, z razvojem projekta, se pripravlja tudi gradivo za to področje in prav je, da postane dostopno širši javnosti. Tokrat smo se odločili za izbirni predmet etična raziskovanja. Standardno gradivo za posamezen razred oziroma starostno obdobje sestavljata čitanka in priročnik za učitelje. Objavljamo nekaj poglavij iz čitanke *Liza*, iz priročnika za učitelje pa le izbor, se pravi le toliko, da si bralec lahko oblikuje o njem prvo predstavo, saj je vsebinsko preobsežen in oblikovno zahteva drugačen format od revije. Priročniki so v bistvu kombinacija podrobnih didaktičnih napotkov za učitelja in delovnega zvezka za učence. Vaje v delovnem zvezku pa niso primerne le za učence, marveč se z majhnimi prilagoditvami lahko uporabijo tudi pri gimnazijskem pouku.

Rubriko Filozofija in literatura občasno vključimo v revijo in tokrat sta povod za to romana *Alamut* in *Zločin in kazen*, ki bosta letos maturitetni temi za esej pri izpitu iz slovenščine. Ker je v obeh romanih obilo filozofske problematike, smo učitelje filozofije (k temu nas je spodbudil prof. Andrej Adam, njega pa kolegice slavistke) povabili k razmisleku o njej. To utegne priti prav dijakom, morda pa tudi učiteljem slovenščine. Poleg tega pa medpredmetna povezava ne bo več le črka na kurikularnem papirju, temveč se bodo pri pouku filozofije lahko učitelji dejansko navezovali na znanje, ki ga dijaki pridobijo pri drugih predmetih. Upamo tudi, da bodo prispevki v korist dijakom in učiteljem slovenščine, morda bodo ti kdaj povabili filozofa celo k svoji uri, tako kot smo mi povabili 'nefilozofa' dr. Mirana Hladnika v to rubriko. In morda bo kakšen od dijakov, ki se pripravljajo na izpit iz filozofije, izbral katerega od romanov za temo seminarske naloge.

Tretji sklop je jezik. V maturitetnem katalogu se namreč pojavi na dveh mestih: v temi Stvarnost kot jezik in svet, v temi Spoznanje pa najdemo jezik kot pogoj in meja spoznanja, vendar vprašanja, ki se nanašajo nanju, dijaki le redkokdaj izberejo. To priča, da učitelji teh tem pri pouku bodisi ne obravnavajo bodisi jima namenjajo manj pozornosti, kakor bi si jo zaslužili. Zato bomo v prihodnje postopoma objavljali gradivo, ki bo obravnavo olajšalo in problematiko jezika udomačilo tudi pri gimnazijskem pouku.

Četrta in peta rubrika prav tako obravnavata temi iz maturitetnega izpitnega kataloga: prva ontološko temo o telesu in duhu, druga pa etično o moralnem partikularizmu.

Po Jermanu, Fürstovi in deloma Palmerju je v tem šolskem letu izšel nov učbenik za filozofijo v gimnaziji. Dogodek je vreden vse pozornosti, zato mu posvečamo posebno rubriko in upamo, da bodo objavljeni prispevki začetek plodne komunikacije med avtorji učbenika in učitelji.

Revija se običajno konča z recenzijo, poročili in obvestili.

Uredništvo

Filozofija za otroke

Marjan Šimenc

Filozofija za otroke: osnovni elementi programa

"Zakaj so štiriletni, petletni in šestletni otroci radovedni, ustvarjalni in motivirani ter kar ne nehajo spraševati, do osemnajstega leta pa postanejo pasivni, nekritični in jih učenje nadvse dolgočasi?" (Matthew Lipman, začetnik programa filozofije za otroke)

Otroci so radovedni, mladostniki so zdolgočaseni, vmes pa je dvanajst let šolanja. Kakor da bi šola učencem več odvzela kakor dala: dala bi jim sicer zajetno mero znanja, a v zameno v celoti odvzela radovednega duha in jim vrh tega vcepila odpor do razmisleka. Opisu te dvojnosti lahko dodamo znano domačo dvojnost. V *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* pod rubriko "filozofirati" najdemo tole opredelitev:

1. razmišljati, razpravljati o čem kot filozof: teoretizirati in filozofirati o poeziji / filozofirali so o skrivnostnih globinah človeške duše
2. ekspr. razpravljati o kaki stvari po nepotrebnem: zdaj, ko bi morali prijeti za delo, filozofirajo.

Jezik v sebi strne ne samo modrosti, temveč tudi predsodke minulih generacij. V marsičem smo njegovi ujetniki in to je značilno tudi za vsakdanji odnos do filozofije. Po nekem splošnem prepričanju je filozofija odvečno "nakladanje" in izguba časa, še več: pogosto se reče, da filozofiramo, kadar bi se radi izognili tistemu, kar bi nujno morali narediti. Vendar javno mnenje pozna tudi prvo opredelitev iz SSKJ, da je namreč filozofija 'govor o skrivnostnih globinah človeške duše'.

Opraviti imamo torej z dvema dvojnostma: prva primerja dva povsem različna odnosa do vednosti, mišljenja in sveta v dveh različnih starostnih obdobjih, druga dva različna odnosa do filozofije, ki nastopata hkrati. Ljudje tako pogosto mimogrede navržejo, da je nekaj zgolj filozofiranje (nepotrebno, se ve), ko pa se zavedo, da je kdo od navzočih filozof, se opravičijo, da niso tako mislili. Ne gre za to, da bi v mladosti mislili o filozofiji eno, zdaj pa drugo: hkrati mislijo o istem različne stvari.

Ta dozdevna protislovnost stališč nemara izvira v tem, da je 'govor o skrivnostnih globinah človeške duše' sicer res govor o nečem, kar nas vse zadeva, le zdi se, da mi, povprečni ljudje, česa takega pač nismo sposobni, zato nam preostane le filozofija kot prazno in nepotrebno govorjenje. Ali pa nemara učenje, kaj so o 'skrivnostnih globinah' filozofije rekli ljudje, ki so o tem lahko sami smiselno živo govorili. Na eni strani živa beseda filozofov, na drugi mrtva reprodukcija navadnih smrtnikov, kamor spadamo mi.

Program filozofije za otroke trdi ravno nasprotno: filozofija v sublimnejšem pomenu besede je dostopna prav vsakomur. Že otroci se spontano poskušajo gibati na njenem področju in cilj šole je, da spodbuja ta najsplošnejši razmislek in željo duha, da bi stvari mislil v splošnem, brez omejitev, ki jih nalaga šolska delitev v predmete.

Filozofsko raziskovanje z otroki oziroma filozofija za otroke je program, ki ga je v šestdesetih letih začel v ZDA razvijati Mathew Lipman, sprva zgolj zato, da bi spodbujal otroke k samostojnemu in kritičnemu mišljenju, da bi torej razvijal tisto, čemur se danes pri nas reče višje kognitivne ravni. Poleg tega neposrednega cilja, ki je v skladu z običajnimi splošnimi cilji izobraževanja in

ustaljenimi šolskimi politikami, program izhaja iz prepričanja, da so otroci po naravi filozofi, saj se znajo od malega pristno čuditi in spraševati o svetu okrog sebe. Da tega v neki starosti ne počnejo več, so krivi odrasli, ki ne vedo, kaj bi počeli z množico njihovih nenavadnih vprašanj. Pa za razmislek o njih ni potrebna visoka inteligenca ali poseben talent, le pripravljenost uporabljati lastno pamet in biti odprt za vprašanja, ki se nam zastavljajo.

Program, ki ga je v treh desetletjih razvil Lipman, gradi na jasni materialni osnovi. Sestavlja ga sedem čitank za učence, vsako pa spremlja podroben priročnik za učitelje. Ena njegovih prednosti je prav ta podrobna didaktična in metodična razdelanost, ki ne odpira samo vprašanj in spodbuja k razmisleku, temveč ponuja tudi obilo gradiva, ki pri tem pomaga. Naj na kratko predstavim čitanke in priročnike za učitelje. Prva čitanka po vrsti je *Elfie* in je namenjen otrokom, starim 6 do 7 let (navedena starost je zgolj okvirna, torej se čitanke lahko uporabljajo tudi za delo z nekoliko mlajšimi ali nekoliko starejšimi otroki), poudarek je na razmišljanju o mišljenju. Širše izobraževalno področje, s katerim je čitanka povezana, je raziskovanje izkustva, priročnik za učitelje pa nosi naslov *Getting Our Thoughts Together* (Zberimo naše misli). *Kio in Gus* je čitanka, namenjena 7 do 8-letnim otrokom in osredinjena okrog razmisleka o naravi, širše področje, na katero se navezuje, je okoljska vzgoja, priročnik za učitelje pa ima naslov *Wondering at the World* (Čudenje svetu). *Pixie* (Pika) je namenjena 8 do 10 let starim otrokom, njena temeljna tema je razmislek o jeziku; širše področje je jezik in umetnost, priročnik za učitelje pa je *Looking for Meaning* (Iskanje pomena). *Harry Stottlemeier's Discovery* (Hari) je namenjen 10 do13-letnikom, njegova temeljna tema so osnovne miselne spretnosti, širše področje je mišljenje in logika, priročnik za učitelje pa nosi naslov *Philosophical Enquiry* (Filozofsko raziskovanje). Liza je namenjena 12 do 14-letnikom, temeljno področje je etični razmislek, širše pa moralna vzgoja – priročnik nosi naslov *Ethical enquiry* (Etično raziskovanje). Štirinajst do petnajstletnikom je namenjena Suki, katere temeljna tema je razmišljanje v jeziku, širša pa pisanje in literatura; učiteljskemu priročniku je naslov *Writing: How and Why* (Pisanje: kako in zakaj). *Mark* je namenjen 15 do 18-letnikom, osrednja tema je razmislek iz družboslovja, učiteljski priročnik pa je *Social Enquiry* (Raziskovanje družbe).

Jedro programa je raziskovanje. Tudi to ni dojeto kot strogo specializirano področje, dostopno samo majhnemu odstotku posebej poklicanih visoko usposobljenih specialistov, temveč se v filozofsko raziskovanje lahko vključi vsakdo in v vseh starostnih obdobjih. S filozofskim raziskovanjem se lahko začnejo ukvarjati že otroci v vrtcu. Posebnost raziskovanja, za katero pri filozofiji z otroki gre, pa je njegova bistvena povezanost s skupnostjo.

Kaj je skupnost raziskovanja? Zanjo je najprej značilno, da otroci sedijo v krogu, tako da vidijo drug drugega. Če znajo brati, berejo odlomek iz čitanke, tako da vsak prebere en odstavek, drugače pa jim bere učitelj. Bistveni del programa za vsako starostno stopnjo je čitanka. Junaki v njej doživljajo podobne stvari kakor učenci, ki jim je namenjena, ter se o njih sprašujejo in pogovarjajo. V čitanko tako niso vključeni samo nastavki za razmislek o nekaterih filozofskih problemih, temveč nastopajoči o njih že govorijo in jih poskušajo razumeti. Poglejmo si krajši odlomek iz samega začetke čitanke z naslovom *Pika*.

"Zdaj sem jaz na vrsti! Tako *dolgo* sem morala čakati, da so drugi povedali svoje zgodbe!

Najprej vam bom povedala moje ime. Ime mi je Pika. Pika ni moje pravo ime. Pravo ime sta mi dala mama in oče. Pika pa je ime, ki sem si ga dala sama.

Sprašujete, koliko sem stara? Toliko kot vi.

Lahko prekrižam noge in hodim po kolenih. Oče mi pravi, da sem taka, kakor bi bila narejena iz gume. Včeraj zvečer sem dala noge okrog vratu in sem hodila po rokah.

Ne, ne, ne morete prekrižati nog in jih *hkrati* dati

okrog vratu! Lahko naredite eno ali drugo stvar, obeh pa ne. Ali pa se mogoče hočete zavezati v presto?

Moja mama pravi, da se obnašam tako, kakor bi bila narejena iz kisa. Ne vem, kaj je kis. Najbrž je kaj dobrega, morda je podoben sladoledu.

Moja zgodba bo zelo dolga, zato bo koristno, če se boste umirili. (Letos sem veliko bolj potrpežljiva kakor lani. Lani bi vam rekla: "Umirite se! Ne bom vam povedala svoje zgodbe, dokler se ne umirite. O veliko stvareh lahko razmišljam, dokler čakam.")

To je res zabavno! Sploh nočem več tako govoriti. Rada bi samo začela svojo zgodbo."

Po branju je čas za premislek. Otroci premišljujejo, katera vprašanja so se jim ob poslušanju zgodbice utrnila. Zaradi podobnosti se lahko identificirajo z izkušnjo junakov, ta pa že vključuje filozofske probleme, za katere se izkaže, da ne izvirajo iz samotnih soban učenjakov, temveč iz našega vsakdanjega življenja. Poleg tega je v zgodbi vselej zastopano več glasov, več pogledov, več izkušenj, več čustev – in je že predstavljena neka skupnost, čeprav še ni prava skupnost raziskovanja. Otroci so v zgodbi tako že postavljeni v odnos do drugih otrok in izkušnja vsakega bralca ni samo v njegovi glavi, temveč jo je vsaj deloma že nakazal junak tam zunaj, v krogu imaginarnih junakov. Naloga bralca je le, da jo prenese tudi v krog svojih realnih vrstnikov. V diskusiji otroci pišejo zgodbo naprej.

Učitelj ima v posebnem priročniku za učitelje (poleg orisa filozofskega ozadja in konkretnih vaj) navedeno nekaj vprašanj, ki jih lahko predlaga učencem v obravnavo, če na začetku sami nimajo predlogov. V nadaljevanju navajam načrt pogovora iz priročnika za učitelja.

1. Ali imaš več kakor eno ime? Razloži.
2. Ali te starši kličejo z istim imenom kakor prijatelji?
3. Ali uporabljaš svoje ime, ko govoriš o sebi?
4. Ali bi ti bilo kaj mar, če ne bi imel imena?
5. Ali bi ti bilo kaj mar, če bi imel drugačno ime?
6. Ali bi bil/-a drugačna oseba, če bi imel drugačno ime?
7. Ali si lahko zamisliš ime, ki bi ga imel/-a raje od svojega imena?
8. Ali bi lahko ljudje preimenovali vse na svetu, če bi to hoteli?
9. Ali se lahko imena prodajajo in kupujejo?
10. Ali se ti zdi mogoče, da so ljudje, ko postajajo starejši, vedno bolj podobni svojemu imenu?

Prvi korak, ki sledi branju in premisleku, je izrazito demokratičen. Teme pogovora ne določi učitelj, saj otroci lahko govorijo o vsem, kar jih zanima: vsa vprašanja otrok se napišejo na tablo, vsako lepo opremljeno z imenom tistega, ki je vprašanje zastavil. Naslednji korak je izbira vprašanja, o katerem bo govor. Ko se otroci odločijo, katera od napisanih vprašanj se jim zdijo najzanimivejša, se razprava lahko začne. Diskusije, ki jih ob tovrstnih vprašanji razvijejo otroci, so lahko izredno bogate. Poglejmo si pogovor osemletnikov ob vprašanju, ali je jabolko živo.

Učitelj: Ali lahko poveste, ali je to jabolko živo?
Rachel: Mrtvo je.
Učitelj: Zakaj misliš, da je mrtvo?
Rachel: Odtrgali so ga z drevesa. Dokler je na drevesu, je del živega drevesa. Zdaj ko so ga odtrgali, je mrtvo.
Učitelj: Kdo se strinja s to trditvijo?
Leon: Jaz se ne strinjam.
Učitelj: Lahko poveš zakaj?
Leon: Zdi se mi, da je jabolko lahko še živo. Ne vemo, ali je mrtvo.
Gary: Strinjam se z Leonom. Del jabolka je še živ. Semena so še živa. Zrastejo v novo drevo, če jih posadite.
Holly: Ne, ne zrastejo, Gary. Ne strinjam se. Če je jabolko mrtvo, ne zrastejo.
Melissa: Nekoč sem posadila semena, pa so rasla. Torej jabolko ni bilo mrtvo.
Darren: Semena še ne pomenijo, da je še živo. Če jabolko pustite, bo propadlo kakor nekdo, ki je mrtev.
Ellie: Strinjam se z Melisso. Če je del nečesa še živ, je to še živo – tako kakor semena.
Suzana: Mislim, da je delno živo in delno mrtvo,

ker je odtrgano z drevesa. Zato bo počasi zgnilo, če ga ne pojeste.
Leon: Potem bo živo, ker bo del tebe.
Učitelj: Kaj torej pomeni biti mrtev ali živ?
Justin: Da bi bil živ, moraš biti del nečesa živega, kakor jabolko in drevo ... (Fisher 1998, 137–138)

Skupnost raziskovanja

Centralna točka filozofije za otroke je torej posebna skupnost. Njene temeljne značilnosti se običajno povzemajo takole:

0. Učenci skupaj preberejo zgodbo. Izhodišče je tako vsem skupno.

1. Učitelj vpraša učence, kaj se jim je ob zgodbi zdelo zanimivo ali nenavadno. Spodbudi jih, da svoje opazke ne povedo v trditvah, temveč kot vprašanja. Vprašanja zbere na tabli in ob vsakem vprašanju napišite ime učenca, ki ga je zastavil. Vsak je tako predstavljen s svojim vprašanjem – ne glede na to, kakšno se zdi njegovo vprašanje drugim (ali celo njemu samemu).

2. Skupnost nato razpravlja o vprašanjih. Vrstni red lahko določijo različno: lahko se glasuje o najbolj zanimivem vprašanju, vprašanja lahko poskušajo urediti po podobnosti (tako se pokaže, za kaj je največ zanimanja), izloči se lahka, zelo lahka ali zelo težka vprašanja, skupnost se razdeli na skupinice in vsaka razpravlja o vprašanjih, ki so jih predlagali njeni člani, nato pa predlaga eno vprašanje v obravnavo celotni skupini itd. Bistveno je, da izhodišče dela ni teorija, že dani odgovor, temveč tisto, kar učenci samo dojamejo kot vprašanje. Ne vprašanje nasploh, kot svoje vprašanje – kot nekaj, kar se njim zastavlja kot vprašanje.

3. Pravila razprave določi skupnost sama, bodisi na začetku bodisi ko so si učenci že nabrali nekaj izkušenj. Običajno pravila vključujejo: pri govorjenju vselej naslavljaj celotno skupino; bodi tiho, kadar ne govoriš skupnosti; govori samo eden, drugi govorca poslušajo; ko govoriš, govori dovolj glasno, da te drugi slišijo, itd.

4. Učitelj ima v skupini različne vloge. Na začetku, ko se skupnost raziskovanja šele vzpostavlja, je predvsem organizator in spodbujevalec diskusije. Tako se izogne vlogi učitelja kot vira vednosti in ocenjevalca odgovorov učencev (to vlogo prevzame skupnost). Bistvene tehnike, ki jih uporablja učitelj, so: podaljšati čas, ki ga imajo učenci za premislek (za premislek je potreben čas, obdobja tišine, zlasti takrat, ko je skupnost že dovolj dobro vzpostavljena, so zaželena); izogibati se komentarjem, ki v podtonu ocenjujejo razmislek učencev; kazati lastno čudenje in radovednost (pri tem ima učitelj vlogo zgleda učencem, vloge zgleda pa nimajo njegovi odgovori); preudarno rabiti vprašanja, nakazujoče miselne korake, ki bi jih bilo smiselno narediti; spodbujati pozornost otrok za refleksijo (razmislek o lastnem miselnem procesu in o tem, kaj se dogaja na ravni skupine kot celote).

5. Vpliv krožne razporeditve se poveča, če učence spodbudimo, da govorijo vsemu krogu ali neposredno osebi, ki ji odgovarjajo, in ne samo učitelju. Medtem ko je pri novih skupinah nujno vztrajati, da je treba z dvignjeno roko prositi za besedo, je učiteljev cilj razviti sposobnosti, da učenci sami prevzemajo besedo, tako da se lahko razprava bolj približa običajni konverzaciji. Učiteljevi razsodnosti je prepuščeno, koliko hrupa dopusti, preden opozori na pravilo "govori samo eden, drugi poslušajo".

Osnovni dispozitiv je torej izredno preprosto: skupnost učencev, ki se oblikuje ob razpravljanju o nekaterih vprašanjih. Učinki procesa, ki se začne oblikovati, so celoviti in daljnosežni. Filozofsko raziskovanje po mnenju teoretikov, ki se ukvarjajo z empiričnim raziskovanjem njegovih učinkov, je, pomagati razviti temeljne spretnosti in dispozicije, ki bodo učencem omogočile dejavno živeti v družbi. Lahko prispeva k večjemu samospoštovanju in intelektualni gotovosti. V razredu poskuša ustvariti situacijo, v kateri učenci:

- začnejo poslušati in spoštovati drug drugega;
- povezujejo teme, ki jih neposredno osebno zanimajo, denimo ljubezen, prijateljstvo, trpinčenje in pravičnost, z bolj splošnimi

filozofskimi temami, kakršne so spreminjanje, osebna identiteta, svobodna volja, prostor, čas in resnica; tako spoznajo, kako tesno sta obe ravni prepleteni med seboj;
- začnejo premišljati ter raziskovati prepričanja in vrednote drugih, razvijajo svoje lastne poglede;
- učijo se jasnosti misli ter odgovornega in premišljenega presojanja;
- učijo se ravnati bolj premišljeno ter pri svojih odločitvah in dejanjih izhajati iz razlogov.

Bistveno je, da se o tem ne govori, pač pa se okolje oblikuje tako, da sodelujoči začnejo ustrezno delovati. Ne ponuja odgovorov, temveč učencem pomaga, da jih iščejo sami. Filozofsko raziskovanje vpelje otroke v javno razpravo o vrednotah in moralnosti. Spodbuja jih, da moralno presojajo in tudi razmišljajo, kaj je moralno presojanje in kaj pomeni biti razumen. Toda dobra diskusija ni samo govorjenje, ima svojo lastno kulturo. Vpelje nas v poseben način skupnega delovanja, kultivira pripravljenost za delovanje in vrline, kakršne so spoštovanje drugih, odkritost in odprtost duha.

V Sloveniji je bila filozofija za otroke, oziroma filozofsko raziskovanje z otroki, kakor lahko programu tudi rečemo, uvrščena v nabor obveznih izbirnih vsebin v zadnjem obdobju osnovne šole (sedmi, osmi in deveti razred) in tako je dana možnost, da program zaživi tudi pri nas. Kakor smo opozorili na začetku, bolj kot svobodni razmislek o vprašanjih, ki nam jih prinaša življenje in za katera so najmlajši otroci presenetljivo dovzetni, velja pri nas filozofija za nepotrebno "nakladanje". In nič ne kaže, da bi se to razširjeno prepričanje kako omajalo.

Obvezne izbirne vsebine naj bi si učenci določili sami. A za informirano odločitev morajo biti izpolnjeni nekateri pogoji. Učenci ne morejo izbrati filozofije za otroke, če jim šola tega predmeta ne ponudi. Seveda pa šole ne morejo ponuditi vseh izbirnih predmetov, ki so na razpolago. Iz zajetnega seznama jih vodstvo šole izbere samo nekaj in jih ponudi učencem. Se pravi, da prvo okvirno izbiro naredi šola. Šola, starši in predvsem učenci pa bi morali pred izbiro vedeti, med čim pravzaprav izbirajo. Izbira brez dobrih informacij o tem ni nobena izbira. Kakor smo videli, stališča do filozofije, ki so del slovenskega kulturnega prostora, zaznamuje neka temeljna ambivaletnost. Kar lahko deluje kot inhibicija za uveljavljanje filozofije za otroke, lahko pa kot možnost.

Vloga učitelja in tipi vprašanj

Učitelj je član skupnosti in ima dolžnost sodelovati v diskusiji. Toda v svoji tradicionalni vlogi bi imel njegov prispevek večjo težo od prispevkov učencev. Zato je pomembno, da "abstinira" in ne pove stališč ali dejstev, če je verjetno, da bodo učenci s primerno spodbudo v doglednem času sami prišli do sprejemljivih odgovorov. Pri tem mu je v pomoč razgledanost v filozofiji. Bolj ko je doma v prostoru možnosti, ki jih odpira filozofski premislek, laže se znajde v diskusiji in laže usmerja učence. Po drugi strani pa je njegovo poznavanje filozofije lahko dvorezni meč, če zaradi njega že v naprej ve, kaj hočejo povedati. Zdi se, da mora voditelj svoje znanje dati pri diskusiji v oklepaj, zato da se bo laže posvetil poslušanju – poslušanju tega, kaj učenci v resnici rečejo, in bo pustil, da narekujejo tok pogovora. Hkrati pa ga ne sme dati v oklepaj, da se bo laže znašel pri usmerjanju diskusije, kadar bo treba. Se pravi: učitelj se mora učiti filozofijo, naučiti pa se mora tudi, da se filozofije ne oklepa. Potreben je neki sproščen odnos do nje. In ravno to je problem učiteljev nefilozofov: težko imajo sproščen odnos do filozofije, ker imajo nenehno občutek, da nečesa ne vedo. Kakor da bi se jo moral naučiti, zato da bi jo lahko pozabil. Če je ne poznaš, je ne moreš pozabiti.

Zgoraj razvito paradoksno vlogo učitelja so strnili v tole formulo: učitelj naj bo pedagoško v ospredju, filozofsko pa v ozadju. Seveda diskusija včasih potrebuje njegov prispevek, kdaj in koliko pa je stvar učiteljeve strokovne sodbe, pri kateri ga vodi poznavanje skupine in problema, za katerega gre. Učitelj vidi več, zato lahko vodi, napeljuje, pomaga, kadar je treba. Umetnost je ravno v spoznanju, kdaj posredovati in kdaj ostati v ozadju. Končni cilj

pa je, da skupnost spozna, da so številna vprašanja zapletena in jih ni mogoče na hitro rešiti. Potreben je čas, lotevamo se jih počasi in postopno, včasih tudi malo naokrog. Učenci se morajo naučiti ceniti pojasnjevanje tega, kaj je sploh problem, čeprav se zanj ne najde rešitve. Izogibati se je treba prehitremu zapiranju vprašanj.

Učence je treba spodbujati, da sprejmejo odgovornost za svoje komentarje in so jih pripravljeni zagovarjati, spreminjati ali celo zamenjati svoja stališča, če je razprava pokazala, da je to potrebno. Učitelj mora zagotoviti, da kritike nekega stališča niso videti kot kritike zagovornika tega stališča. Le v varnem okolju je mogoče preizkušati različne zamisli in preverjati njihove posledice. Bistveno za skupnost raziskovanja je, da gradi, izhajajoč samo iz vprašanj in razmislekov učencev. Tako se jim da težo. In učenci se naučijo navezovati drugi na druge. Najpomembnejši ni premik od učitelja k učencu, najpomembnejši je premik od učitelja in učenca k skupnosti. Čeprav seveda razmišljajo posamezni učenci, ne razmišljajo vsak zase, temveč skupaj in skupaj vidijo več kakor posamezno: lahko bi rekli, da vprašanja premisli skupnost.[1]

Vloga učitelja je torej predvsem v vodenju diskusije. Nekateri primerjajo njegovo vlogo z nogometnim sodnikom: ne vmešava se v igro, temveč le skrbi, da se igralci držijo pravil. Pri filozofiji za otroke torej pravil skupnosti raziskovanja. Vendar ima učitelj pri vodenju diskusije močno orodje, ki ga nogometni sodnik nima, namreč zastavljanje vprašanj. Z njimi učence usmerja in opozarja na možnosti, a jim vendarle pušča dovolj svobode. Spraševanje in samospraševanje je temelj raziskovanja. Pomaga razvijati miselne spretnosti, izčisti razumevanje, učitelju da povratno informacijo, vzpostavlja povezave med idejami, spodbuja radovednost, vnaša nove spodbude itd. Zato je treba nameniti posebno pozornost tipom vprašanj. Nekatera imajo to lastnost, da že z zastavljenostjo v pravem trenutku spodbujajo nekatere miselne procese pri učencih. Vprašanja seveda lahko razvrstimo na najrazličnejše načine in uporabljamo različne predalčke: lahko so navadna, raziskovalna, enostavna, celovita, odprta, zaprta, retorična, divergentna ... Tu navajam klasifikacijo Richarda Paula:

1. Vprašanja, ki spodbujajo k pojasnitvi:
   Kaj misliš s tem?
   Ali lahko navedeš primer?
2. Vprašanja, ki iščejo podmene (predpostavke):
   Kaj si predpostavil?
   Čemu bi kdo trdil kaj takega?
3. Vprašanja, ki iščejo razloge:
   Ali lahko to utemeljiš?
4. Vprašanja, ki iščejo posledice:
   Kakšne bi bile lahko posledice takega ravnanja?
5. Vprašanja, ki iščejo nove zorne kote:
   Ali je na to mogoče gledati še kako drugače?
6. Vprašanja, ki se nanašajo na vprašanja:
   Kako nam bo to vprašanje pomagalo?
   Ali se lahko spomnite še kakega drugega vprašanja, ki bi nam lahko koristilo?

Očitno je, da je osnova te razvrstitve funkcija vprašanj: kako spodbujajo raziskovanje. Seveda pa je za dobro vprašanje bistveno, da je zastavljeno ob pravem času. Raziskovalne korake lahko propedevtično strnemo v model oziroma v neko trdno zaporedje korakov. Recimo: najprej se opredeli problem, nato se postavi teza, nato se iščejo razlogi v prid tej tezi, nato se raziščejo ključne podmene, nato posledice teze, nato primere v prid tej tezi, nato primeri proti tej tezi. In seveda so problem, teza, razlogi, podmene, posledice, primeri, protiprimeri ključne besede raziskovanja, vendar nobenega koraka ne gre predpisati mehanično. Še več, pogosto je diskusija predvsem raziskovalna in se giblje na ravni navajanja mnenja sodelujočih.

Morda je poglavitno pri vodenju diskusije lahko načelo, da se sledi razmisleku na ravni mnenj, dokler se ta ne izčrpa, potem pa se povrnemo, poglobimo, reflektiramo povedano in raziskujemo

[1] Izhodišče tej analizi skupnosti raziskovanja je neobljavljeno besedilo Tima Sproda.

intuicije. Začnemo s predstavitvijo mnenj, pustimo, da se razvijejo različne intuicije in se gre v različne smeri. Tok asociacij se ne ustavi, saj se še ne ve, kam bo pripeljal: vrenje idej in produkcija novih pogledov se na začetku pustita vnemar in šele potem artikulirata. Ravnotežje domislic, zamaha domišljije, igranje z idejami, svobodne asociacije, besedne igre, razni pogledi, mnoštvo izrazov kot prvi korak, ki mu sledi analitični razum. Ta razčlenjuje, razvršča, ureja, izpeljuje, išče podmene, gradi sistem, identificira načela, vpeljuje nove pojme. Celoten proces bi tako imel dve fazi: produktivno in urejevalno.

Morda že z izražanjem mnenj nekako lahko razumemo mišljenje, saj vodi k mišljenju in je posledica mišljenja. Potemtakem ne razmišlja izolirani posameznik (ki morda v nekem trenutku res le izraža svoje mnenje), temveč celotna skupina, tako da posameznik včasih komaj dohaja, kar je bilo razvito v njej. Zato je pomembna tudi igriva, ludična plat filozofije. Mnoštvo pogledov, besedne igre, svobodne asociacije, igranje z idejami. Tako se artikulira izkustvo in vnaprejšnja vednost udeležencev, tako se udeleženci sprostijo ter se čutijo svobodne in varne, kajti njihovo izkustvo je pomembno, njihov pogled je cenjen in v resnici vsak lahko prispeva k napredku celote.

In dober voditelj diskusije iz tega v drugem koraku izvleče več, kakor vidi vsak posameznik. Izvleče napredek, uvid, implicitne argumente. Drugi korak, korak k večji eksplicitnosti, reflektiranosti in argumentiranosti, pride neopazno. Najprej se predvsem induktivno postavlja osnovne okvire razmisleka, potem sledi refleksija procesa. Ob obdelavi posamezne teme se lahko najprej zadovoljimo z mnenji. Iskanja razlogov se morda lotimo šele, ko so najzanimivejša mnenja in stališča izčrpana in evidentirana. Vse to ne velja samo na ravni posamezne ure, temveč tudi na ravni večjih enot raziskave, denimo meseca ali semestra.

Se pravi, da se skozi vrsto mnenj oblikuje neki prostor razmisleka. Če je razlika med vednostjo in mnenjem v tem, da je vednost resnična in podprta z razlogi (in je resnica na področju filozofskih vprašanj pač vselej postavljena pod vprašaj), potem se mnenje od nje razlikuje le po tem, da ni utemeljeno. Se pravi, da je mnenje vednost, ki čaka na utemeljitev. In v pogovoru se marsikdaj zdi, da se en govorec odziva na drugega, da so njegove besede plod razmisleka o tem, kaj je rekel kdo pred njim – vendar procesa razmisleka govorec ni predstavil, morda se ga niti zavedel ni, povedal je samo rezultat.

Ta dvojnost mnenja in vednosti se kaže tudi v nerelevantnosti, ko se učenci ne držijo teme pogovora, temveč kar preskočijo na kaj drugega. Če na povedano gledamo s stališča dialoga, po katerem je vse, kar je povedano, odziv na prej povedano, potem je nekako relevantno vse, kljub temu da je videz drugačen. Potem je tudi očitna nerelevantnost relevantna, le da morda ne glede na dialog v skupini, temveč na dialog s kakšno prejšnjo skupino. Če je mišljenje monološko nadaljevanje dialoga, potem starejši učenci v razredu nadaljujejo kak drug dialog, ne dialog s skupino. In včasih kaj preprosto morajo povedati, kljub jasnemu zavedanju, da se ne navezuje na pogovor v razredu. Največja težava za učitelja pa je, da pogosto ni takoj jasno, ali se povedano navezuje na diskusijo v skupini, tako da je nerelevantnosti treba dopustiti, da bi se sploh lahko izkazale za nerelevantnosti.

Učenje miselnih spretnosti

Nekateri filozofijo za otroke predstavljajo predvsem kot učenje miselnih spretnosti in tako imenovanega kritičnega mišljenja. To je dobro iz popularizacijskih razlogov, saj je pomembnost samostojnega in kritičnega mišljenja danes samoumevno sprejeta. Pri tem pa se ne sme spregledati, da je ta cilj morda prvi za tiste, ki so zunaj programa in od zunaj gledajo nanj. Za v program vključene učitelje in učence pa je pomemben samo razmislek o vprašanjih, ki jih zanimajo. In pri razmisleku in raziskovanju se seveda uporabljajo možgani. In z rabo se ne pridobijo le ustrezne tehnike, temveč se učenci predvsem navadijo, da nekatere tehnike uporabijo. Ni pa to cilj filozofiranja, saj filozofija ni zgolj

učinkovito sredstvo za razvijanje miselnih spretnosti.

Posebnost filozofije za otroke je ravno to, da različnih metod kritičnega mišljenja ne abstrahira v tehnike, ki jih je treba usvojiti, temveč vztraja pri primatu vsebine. In ravno v tem je njena prednost, saj so navadno precej dolgočasni programi kritičnega mišljenja, pri katerih se predvsem uči o tehnikah, uporabljajo se in vadijo. Tehnike seveda obstajajo za učitelja, ki jih spodbuja s svojimi vprašanji, a uporabljajo se zato, ker koristijo, ne zato, da bi se vadile. In ker je učenje mišljenja pri filozofiji za otroke samo stranski proizvod razmišljanja, je filozofija za otroke tako učinkovita pri razvijanju "miselnih spretnosti". Kajti "dril" hitro postane dolgočasen, razpravljanje o vprašanjih, ki jih sam izbereš, pa ne.

Literatura

Fisher, Robert (1998): *Teaching Thinking*, London: Cassell.

Lim, T. K. (1994): "Formative evaluation of the Philosophy for *Children project in Singapore*", *Critical and Creative Thinking* 2/2, str. 58–66.

Raitz, K. L. (1992): "Philosophy for children in Guatemala", *Thinking* 10/2, str. 6–12.

Santi, M. (1993): "Philosophising and learning to think: some proposals for a quantitative evaluation", *Thinking* 10/3, str. 15–23.

Sasseville, M. (1994): "Self esteem, logical skills and philosophy for children", *Thinking* 11/2, str. 30–33.

Sprod, T. (1997): "What is a Community of Inquiry: consideration on an email discussion list", *Inquiry* 1997/1, str. 4–28.

Williams, S. (1993): *Evaluating the Effects of Philosophical Enquiry in a Secondary School,* Derby: The Village Community School Philosophy for Children Project (navedeno po Fisher 1998).

Filozofija in literatura

Miran Hladnik

Alamut in slovenski nacionalni interes

Tegale spisa sem se lotil, da bi pojasnil nesporazum, ki po mojem tiči za sodobno založniško in šolsko popularizacijo romana *Alamut* Vladimirja Bartola. Knjiga je sicer zelo berljiva in vredna poudarjene obravnave v šoli in novih ponatisov, tudi v slovenski romaneskni kanon je bila uvrščena po pravici, sporna pa se mi zdi argumentacija, ki spremlja njeno sedanjo slavo.

Literarni zgodovinarji smo navajeni članke začenjati s pregledom literarne scene v času, v katerem je izšlo obravnavano besedilo: bodi tako tudi v tem primeru. 1938 je bilo eno literarno bogatih let, čeprav je bilo obdobje največje leposlovne produktivnosti med prvo in drugo svetovno vojno že mimo. Ob Bartolovem romanu *Alamut* – bilo ga je za dobrih 400 strani ali 170.000 besed – so izšle še Janeza Jalna kmečka povest *Cvetkova Cilka*, Franceta Bevka *Kaplan Martin Čedermac*, ki ga je avtor podpisal s psevdonimom Pavel Sedmak, in Iva Šorlija "ljudska povest" *Večne vezi*. Vse štiri so dobile banovinsko nagrado, razpisano za to leto: Bevk je zasedel prvo mesto in zaslužil 7000 din, Jalen tretje (3000 din), Bartol je bil z 2000 din na četrtem mestu in Ivo Šorli z enako vsoto na petem; druga in četrta nagrada sta šli pesnikom. Razpis je klical zlasti po "večjih pripovednih in dramatskih delih", "ki obravnavajo katerokoli pomembno dobo slovenske zgodovine in narodnega življenja ter so važna za vzgojo narodne zavesti". Poročevalcu Tinetu Debeljaku se je v katoliškem dnevniku *Slovencu* (14. 7. 1939, 8) zato zdelo, da Bartol nagrade ni zaslužil, saj je njegov roman "odmaknjen povsem slovenskemu svetu pa tudi slovenskemu človeku ter njegovemu gledanju na stvari". Kritik bi sam med nagrajenci rad videl še domačijskega pisatelja Jana Plestenjaka, ki je tega leta objavil povest Potrebuješ, nič pa ne omenja levičarskega Miška Kranjca z romanom *Kapitanovi* pa tudi Antona Slodnjaka ne, ki je posekal vse dolžinske rekorde z biografijo o Prešernu z naslovom *Neiztrohnjeno srce* (239.000 besed) in z njo postavil v senco Kidričevo monografijo o Prešernu, ki je izšla istega leta. Da komisija ni bila samovoljna in da je izbirala po kriterijih, ki so ostali v veljavi še dolgo zatem, priča usoda prvonagrajenega *Kaplana Martina Čedermaca*, ki je še zdaj obvezno šolsko berilo.

Z veseljem antikvarja in za ilustracijo literarne letine 1938 potegnimo iz pozabe še spomine političnega kaznjenca v Rusiji Albina Breznika z obetavnim naslovom *V plamenih rdečega pekla* – izšli so pri Mohorjevi družbi –, "povest iz športnega življenja", natančneje povest o jadralnih pilotih *Poletje šole in ljubezni* Ivana Čampe iz revije *Mentor*, znanstvenofantastično povest Izum Viktorja Hassla in Metoda Jenka v Slovenskih večernicah, obsežno "ljudsko povest" *Dragarjevina* Franca Kolenca, "povest kmečke žene" z naslovom *Moč grunta* Mimice Konič, pozneje poročene Malenšek (povest je bila objavljena v časopisu *Kmečka žena*), in prvo veliko mladinsko delo, skoraj 400 strani obsežni Šilihov mladinski roman *Beli dvor*. Med kapitalne tekste z letnico 1938 spada tudi 700 strani dolga knjiga Rudolfa Kresala *Študent Štefan* s podnaslovom "Prepovedana mladost", generacijski in socialno kritični roman o dijaštvu med obema vojnama. Kar številnih mladinskih povesti in prevedenih in prirejenih knjig "za preprosti narod" tule ne bomo omenjali, za nostalgičen spomin le troje živalskih romanov: "volčja romana" *Sivko* in *Rolf Gozdovnik* Ernesta Setona Thompsona ter *Bambek* Feliksa Saltna.

Zadnja dva knjižna naslova, ki naj zaključita tale odstavek, nista ravno literarna, sta pa z literaturo tesno povezana: v Gorici je pod psevdonimom Jerko Jermol izšel Bevkov bonton *Lepo vedenje*, Janez Kalan pa je klical na kulturne okope z alarmantno naslovljeno knjigo *Rešimo slovenščino*! s podnaslovom "Ne spakujte se!". Se imamo tej in takim zaskrbljenim knjigam zahvaliti, da je slovenščina preživela?

Alamuta so ponatisnili najprej leta 1958, potem pa še leta 1984, 1988 in 2002. Imamo ga v kakih 30 prevodnih izdajah in je danes morda najuspešnejši slovenski izvozni roman. Že takoj po drugi svetovni vojni so ga prevedli v češčino in srbščino, od konca 80. let pa so sledili prevodi v francoščino, italijanščino, španščino, hrvaščino, nemščino, turščino, perzijščino in mogoče še kam. Le v angleščini ga začuda še ni. In tudi če bi bil: ali bi berilo utegnilo spremeniti žalostno usodo, ki jo je angleško govoreči svet namenil deželi, v kateri se *Alamut* dogaja, današnjemu Iranu?

Alamut je letos obvezno berilo v srednji šoli, kar je najočitnejši znak, da je postal del slovenskega literarnega kanona. Njegova zgodba je bolj ali manj znana. Poglavar verske ločine izmailcev v Iranu 11. stoletja Hasan Ibn Saba oz. Seiduna na gradu Alamut, ki bi ga v slovenščino prevedli kot Orlovsko gnezdo, vzgaja v slepo pokorščino vojake fedaije, da bi kot "živa bodala" pripomogli k odrešitvi Irancev od seldžuškega jarma in k svobodi. V fanatizem jih pripravi s prevaro: s hašišem in prelepimi dekleti jim prikliče iluzijo raja, ki ga bodo deležni po smrti, in v njegovem imenu so se pripravljeni brez premisleka pokončati. Najmodrejši med učenci, Ibn Tahir, se pritihotapi v tabor oblegovalcev in umori velikega vezirja Nizama al Mulka, ta pa mu pred smrtjo razodene, kako Hasan manipulira s fedaiji. Razočarani Ibn Tahir se sklene svojemu učitelju maščevati, vendar ga ta uspe prepričati o upravičenosti svojega ravnanja. Roman se ob vrsti osebnih tragedij, umorov in samomorov konča z zmago Hasanovega političnega načrta: lahko se umakne iz javnosti in prepusti krmilo naslednikom; Alamut okliče svojo samostojnost in neodvisnost od seldžuške dinastije, ki vlada Iranu. Ibn Tahir pripozna Hasanovo duhovno očetovstvo in postane dedič njegove manipulativne ideje.

Za izpit pri Novejši slovenski književnosti na ljubljanski slovenistiki morajo študentje prebrati po dve Bevkovi pripovedi pa dva Prežiha pa tri Cankarjeve povesti in tri Pregljeve itd. Neredko potožijo, da je bilo berilo dolgočasno in težko užitno, razveselijo pa se Bartolovega *Alamuta*. Ko potem poročajo o tem, kaj jih je posebej navdušilo, se izkaže, da roman najbolj cenijo zato, ker se ne dogaja med Slovenci in je zato podoben drugemu tujemu berilu, ki ga ponavadi jemljemo na počitnice in prebiramo za razvedrilo. Programsko vztrajanje slovenske literature pri domačih temah, ki je nekdaj demonstriralo nacionalno samoniklost, enkratnost, kompletnost in tudi samozadostnost, je ljubiteljskim bralcem očitno naporno in dolgočasno, zato so se tako razveselili *Alamutove* zgodbene eksotike. Slovenci vsaj v romanih nočemo gledati samih sebe, ampak dojemamo to vrsto kot prostor slikovitih podob oddaljenega, tujega, neznanega in slikovitega.

Kaj Slovencem bolj ugaja kot popravljanje storjenih krivic, zato ni čudno, da se literat, ki se želi uveljaviti, predstavi kot nekdo, ki se mu je godila huda krivica. Knjiga se danes trži tako, da opozarja na njeno zamolčanost. Ob prevodu romana v francoščino leta 1988 je bilo v časopisu prebrati takole tožbo: "Vladimir Bartol! V slovenskih literarnih zgodovinah si se pojavljal le kot opomba pod črto. Ko je izšel *Alamut*, eden temeljnih slovenskih romanov, je prejel eno samo kritiko, in še ta te je zavrnila." (Delo 10. 11. 1988, 10). *Alamutova* pot v literarno zgodovino sicer ni bila neproblematična, tako hudo pa vendarle ni bilo. V vseh literarnih zgodovinah ima *Alamut* svoj odstavek, v zadnjih že kar obsežnega. Bibliografija izpričuje osem pozitivnih in troje negativnih ocen v časopisju tik po izidu. Vrednostne sodbe o njem pregledno povzema avtorjev primorski rojak Lino Legiša takole: "Zamisel je več kot zanimiva, nekatere postave dosti žive, dogajanje kajkrat napeto, so pa tudi psihološke šibkosti. Čuti se, da je to videz umetnosti in besede ne prikličejo

prepričljive resničnosti." Poučno je pokukati v kritike natančneje, da bi videli, preko kakšnih pomislekov in ovir se je roman prebijal v prvo ligo.

Ponazorimo s še enim citatom iz kritike Tineta Debeljaka, češ da je mešanica filozofiranja in "erotičnih osladnosti, ki že prekašajo meje umetnostnega pripovedovanja in se bližajo kinematografski dražljivosti" in niso prava literatura, temveč filozofski spis, ki ga Bartol "zaman skuša oživeti v ljudeh". Zaskrbelo ga je sporočilo romana, namreč kakšna bo prihodnja pot Ibn Tahirja: v skladu z večnimi vrednotami sveta ali morda nihilistična. S tem se je dotaknil tiste točke v besedilu, ki je generator današnjih interpretacijskih nesporazumov. Bartola sta odklonila še dve kritiški avtoriteti, Lino Legiša in Filip Kalan. Najbolj neizprosen, celo strupen je bil s tržaškim pisateljem slednji v zapisu Zastavica za bedake, ki ga je objavil v levičarskem časopisu *Sodobnost* (1939, 132–36). Primerjal ga je s piscem kriminalk Edgarjem Wallaceom in ga s tem implicitno uvrstil med avtorje trivialnih žanrov. Priznal mu je sicer bistrost in kombinatorični, šahovski um ter solidno, gladko pripovedovanje, kakršno je značilno za "magazinske pisatelje", odrekel pa mu je zmožnost psihološkega vživljanja v osebe, opazovalni dar in izpovedno strast. *Alamut* niti miselni (tezni ali idejni) roman ni, ampak bolj roman domisleka. Za osrednje vprašanje si je Bartol izbral problem oblasti, kako doseči moč nad ljudmi, in odgovarjal nanj z miselnimi konstrukti. Kritik mu je očital otroško nedozorelo naziranje ter samovšečnost in sočutno pozival bralce, naj se vendarle iz Bartola, ki je po duši slep in nedolžen kot njegovi fedaiji, ne norčujejo preveč.

Rojak Lino Legiša se je z uravnoteženjem slabih in dobrih pisateljevih lastnosti trudil biti avtorju bolj pravičen. Sprva se je celo čudil, ko so mu pravili, kako ima Bartol svoj krog bralcev, da ga torej mnogi radi berejo; sam in z njim še marsikdo se namreč nad Bartolovo sicer zanimivo pisateljsko pojavo ni mogel navdušiti in ga priznati, ker mu je bilo njegovo "pisanje nekam čudno, ne znanstvena psihologija in filozofiranje in tudi ne intuitivno ustvarjanje, na kratko, nekaj vmesnega, nepristnega". Junaki iz Bartolovih novel *Al Araf*, prenapeti zlodeji, ki se radi demonsko krohotajo, so se mu zdeli življenjsko neprepričljivi, neobvezni in skonstruirani. Po branju *Alamuta* pa je postal Legiša avtorju prijaznejši, saj se ni mogel zlagati, da ga delo ni držalo v napetosti od začetka do konca branja, "kakor malo katero večje slovensko pripovedno delo". Pozitivno sodbo o *Alamutu* je izrekal iz misli na primerljivo slovensko zgodovinsko usodo: "Majhni smo in v obupnem položaju." Imponiral mu je Bartolov nauk, kakor ga je ta povzel po svojem vzorniku filozofu Klementu Jugu. Jug je širil idejo tveganja, da je treba živeti nevarno in zaničevati strah pred smrtjo, da se je treba nehati sklicevati na dobroto, ker dobroti verjame svet samo tedaj, kadar ta izhaja iz moči, kadar pa se dičijo z njo šibki, ji ne verjame čisto nič. Slovenci moramo torej postati močni in da bi to postali, moramo uriti voljo in izkusiti skrajni dvom in razočaranje (*Dejanje* 1939, 166–71).

Pozitivne ocene niso bile tako stremljive in zanimive kot negativne (kar je nekaj običajnega), zato smem povzeti samo dve in še to čisto na kratko. V katoliškem *Domu in svetu* (1939, 165–69) ga je naklonjeno, kot primer filozofskega romana, podobnega Mencingerjevemu *Abadonu*, obravnaval Stane Mikuž. Moji interpretaciji prihaja nasproti s presojo, da je Bartolovo ničejanstvo podrejeno "borbi zoper tuje gospodarje", kar daje glavni osebi, gospodarju Seiduni, simpatične poteze. Kot da bi stavek za stavkom spodbijal Kalanovo nezadovoljstvo, priznava Bartolu oster intelekt, resnično pisateljsko intuicijo in odlično psihologiziranje. Kritik Ivan Grahor je *Alamuta* uvrstil skupaj s Kranjcem in Kresalom med troje "mogočnih pripovednih del", ki so zaznamovala leto 1938 in simbolično pokrila slovenski svet od skrajnega zahoda do vzhoda. Osrednje literarno glasilo *Ljubljanski zvon* romana ni ocenilo iz banalnega razloga: med njegovim uredništvom in uredništvom založbe Modra ptica, pri kateri je izšel roman, je prišlo do nesoglasij in zamer in založba romana reviji preprosto ni poslala v oceno.

Presenetljivo je, da se pozitivne in negativne kritike tokrat ne ujemajo po črti, ki običajno ločuje duhove na Slovenskem, to je po črti liberalno-klerikalno: odpor proti Bartolu je združil vplivna kritiška peresa z desne (Debeljak) in z leve (Kalan), kakor je levico in desnico na drugi strani družilo navijanje za avtorja. Ob kasnejšem pisanju o romanu je prišlo na dan biografsko zaledje očitkov na račun Bartola: sodobnike je motilo avtorjevo občudovanje velikih zgodovinskih osebnosti in njegova lastna sla po veličini. Ker se o tem neženirano piše že v dnevnem tisku, ponovimo še tukaj, da je Bartol roman v prvotni rokopisni varianti prostodušno posvetil "nekemu diktatorju" pa potem po nasvetu založnika posvetilo črtal, da ne bi z njim dajal potuhe kakšnemu Mussoliniju. Čez desetletja je pozabil na svoje zgodnje občudovanje velikih trinogov in je roman distancirano označil kot "prispodobo dobe strašnih diktatorjev".

Največja ovira na *Alamutovi* poti na slovenski literarni parnas je bil prav gotovo Josip Vidmar. V svojih spominih ni le razložil, kako ga je Bartol "prosil", naj mu odstopi *Alamutovo* zgodbo, ki jo je Vidmar našel pri Marcu Polu in jo v 20. letih pripovedoval v Parizu zbrani slovenski družbi, ampak je neženirano izjavljal, da Bartolovega pisanja "nikoli ni štel v pomembno literaturo", ker ima sicer "dokaj bistrega umovanja, manj pa uma in okusa in morda še preprostega ustreznega čustva". V literarnozgodovinski sferi je bil *Alamut* sprva obravnavan površno: v izdaji leksikona *Literatura* iz leta 1982 so se zmotili pri letnici njegovega izida in prvi slovenski čitankar ga je celo pozabil vključiti v šolski pregled slovenske književnosti.

Bartol je danes zgled svetovljanskega pisanja (v rabi je tudi modni izraz urbana literatura) za razliko od njegovih socialnorealističnih sodobnikov, ki so črpali večinoma iz popisovanja sočasnega domačega kmečkega in proletarskega življenja. Gotovo je bil Bartol zelo drugačen od Prežiha, Kranjca, Ingoliča in Potrča, pa tudi od domačijskih Jožeta Dularja, Jožeta Krivca, Jana Plestenjaka, Narteja Velikonje in Matije Malešiča, pretirano pa bi bilo trditi, da je Bartolovo pripovedništvo zgled literature, ki se je rešila peze nacionalnih implikacij, da gre torej v njegovem primeru bolj za svetovno kot za slovensko književnost, ali – z besedami Borisa Paternuja – za najbolj neslovenski roman v slovenski literarni zgodovini. Ravno nasprotno je res: Bartola si že zato, ker je doma iz Trsta, z (ogroženega) nacionalnega roba, ni mogoče zamišljati zunaj tiste osmislitve, ki jo literaturi podeljujeta slovenski nacionalni angažma in želja po nacionalni emancipaciji. Poznamo sploh kakšnega primorskega avtorja, avtorja na meji z romanskim, kulturno dominantnim svetom, ki ne bi bil poudarjeno zavzet za obrambo slovensko nacionalnega?

Bartol s kritikami *Alamuta* ni bil zadovoljen: "Le to sem čutil, da me ocenjevalci niso vedeli pravzaprav kam dejati in da je šlo tisto, kar je pisalo o mojem delu, zvečine mimo tega, kar sem bil napisal." Po mojem pa je vsaj Lino Legiša kar natančno opredelil sporočilo, pomen in mesto romana. Ni se pustil zaslepiti bleščavi tujinske eksotike, ampak jo je pripel na izkušnjo domačega sveta, na borbeno prizadevanje Primorcev za osvoboditev izpod italijanskega fašizma: "Če torej tem postavam ne moreš verjeti ali jih ne moreš sprejeti, so pa njih misli o tveganju resničnost rodu, ki se je začel oglašati na Primorskem. Ta rod, ki mu je bil eden od učiteljev filozof Jug, je sicer doživel bazoviško tragedijo, pa je pokazal nam in svetu, da nismo ovce in da hočemo po svoje živeti." Mišljeni so bili pripadniki ilegalne slovenske vojaške organizacije TIGR, ki so z načrtovanjem atentatov na italijansko fašistično oblast nedvomna (tedaj in še danes seveda Slovencem simpatična!) vzporednica samomorilskim fedaijem v *Alamutu*, kakor tudi današnjim muslimanskim teroristom. Bartol se je skozi zgodbo o *Alamutu* izrekal o Slovencih: "Domovina je tudi Bartolu osnovno doživetje, svet, v katerega se mora vrniti, pa najsi se je počutil v nji še tako utesnjenega. Čeprav meni, da je 'večina tako imenovanega človeštva zanikrna svojat, za katero ni vredno migniti niti z mezincem', mu je

vendar delo za narod dolžnost."

Pravijo, da naj bi roman nekoč ne bil sprejet tako, kot se spodobi, v glavnem zaradi tuje snovi in tujega dogajališča, češ kaj je le treba slovenskemu romanu hoditi po snov v daljno Perzijo in v odmaknjeno 11. stoletje. Res je slovenski zgodovinski roman preokupiran z domačimi zgodovinskimi temami in dogajališči, vendar *Alamut* ni preveč nenavadna izjema, saj se ne prav droben del žanrskega korpusa že od samih začetkov ukvarja s "tujimi" temami. Če že slovanskih junakov in slovanskega dogajališča 1000 in več kilometrov od matičnega slovenskega prostora nočemo označiti s pridevnikom tuj (spomnimo se samo Finžgarjevega romana *Pod svobodnim soncem*, 1906–07), če tudi baltsko zgodovino, kakor jo je popisoval Matej Prelesnik v nedokončani trilogiji *Naš stari greh* (1903–04), vzamemo za svojo lastno, če si prisvojimo antične romane na domačih lokacijah, ki se jim o Slovencih ne sanja, ostane še vedno skupina romanov brez slovenske udeležbe, ki se odvijajo zunaj današnjega slovenskega etničnega ozemlja in so neposredni predhodnik Bartolove pripovedne odločitve. Vrsto začenja "izviren roman iz petega stoletja" *Zadnji dnevi v Ogleju* (1876) Alojzija Lukoviča-Carlija, ki je sploh drugi slovenski zgodovinski roman. Sledi načitani Maks Pleteršnik, ki ga sicer poznamo kot slovaropisca – leta 1880 je objavil povest iz rimske zgodovine *Prvi dnevi drugega triumvirata*. Pod konec 19. stoletja je Ivan Janežič postavil svoj obsežni roman *Gospa s Pristave* kar v Milano, z antičnimi temami se je v 20. letih preizkušal Ivan Zorec v nastavku romana *Valerija, hči cesarja Dioklecijana*, najbolj pa se je z antiko ubadal Joža Lovrenčič, ki je med vojnama objavil kar dva romana, rimskega *Publiusa in Hispalo* in *Anale izumrlega naroda*; slednji govori o propadu starega plemena Karnov na robovih današnje Slovenije. Najdlje v preteklost si je drznil Radivoj Rehar z romanom *Semisiris*, ki pripoveduje o utopičnem kontinentu Atlantidi dobrih 9000 let pred našim štetjem. Ko naštetemu dodamo še vrsto misijonskih zgodovinskih povesti, se izkaže, da *Alamut* po izbiri snovi le ni bil tako zelo huda in eksotična novost, kot razglašajo nepoučeni.

Pozablja se, da so *Alamuta* brali kot zgodovinski roman in da so torej na njegovo recepcijo vplivala pričakovanja, značilna za ta žanr. Eno izmed obveznih določil zgodovinskega romana, svetovnega in slovenskega, je njegova vpetost v načrte vzpostavljanja in potrjevanja nacije. Ker je bil njegov začetek tesno povezan z rojstvom nacionalne zavesti, je postal eden najbolj nacionalno specifično interpretiranih žanrov, tako med romanopisci kot med literarnimi zgodovinarji. K politični tendenčnosti je prispevala jasna lokacija v prostor bralčevega nacionalnega interesa in tematizacija preteklih dogodkov, ki jih je bralec interpretiral kot anticipacijo lastne sočasne politične in nacionalne usode. Izrabil ga je zlasti nacionalsocializem v 30. in 40. letih, ko je potreboval zgodovinsko opravičilo za lastno politično akcijo (za več glej moj članek Temeljni problemi zgodovinskega romana, *Slavistična revija* 1995, 1–12; 183–200; http://www.ijs.si/lit/zgroman_sr.html-l2).

Zgodovinski dogodki so bili bralcu, kritiki in literarni zgodovini vedno metafora sodobnega nacionalnega položaja in dilem. Zakaj bi bil *Alamut* izjema? Eksotično tuje dogajališče in personal so torej prevajali v poznane kategorije: utrdba Alamut, ki v romanu v nasprotju z zgodovinopisnim poročilom ni leglo ekspanzijskih velikodržavnih teženj, ampak se je prisiljena braniti pred preštevilnimi sovražniki, ki oblegajo trdnjavo, je podoba Slovenije, ki jo ogrožajo številnejši sosedje. Hasan Ibn Saba pa je primer uspešnega voditelja, ki "naše" ubrani pred tujo grožnjo. Da bi mu ta nedvomno plemeniti, vendar tudi zahtevni, skorajda že fantastični načrt uspel, je prisiljen poseči po skrajnih metodah in se v imenu koristi nacije odreči zasebni morali.

Seiduna ni človek, ki bi ga vodila oblastniška strast in zasebna želja po obvladovanju, ampak deluje iz predanosti višjemu smotru. Sam se namreč ne podreja vrhovnemu geslu izmailcev *Nič ni resnično, vse je dovoljeno* in o motivih svojega

delovanja noče izreči jasne besede: "Toda mi, ki držimo v rokah vse niti tega kolesja, si bomo prihranili naše poslednje misli zase." Gre mu za izpolnitev mladostne obljube, da bo osvobodil Irance, ki vse preveč cenijo tuje (si ne očitamo tudi Slovenci nekaj podobnega!), izpod tuje turške oblasti, kar seveda ni noben nihilistični cilj in je v slovenskih očeh in z mislijo na lastno nacionalno usodo lahko samo simpatično. Junak prevzema na svoja ramena veliko tveganje, zato mora biti skrajno pogumen in pripravljen na vse, tudi na nemoralna dejanja v imenu visokega cilja. Plačilo za dosego stremljivega cilja, davek na uspeh akcije je visok: izguba moralne nedolžnosti in odpoved zasebni sreči.

Osrednji osebi romana sta dva moška. Starejši in izkušeni je učitelj, ki manipulira s tujimi življenji v skladu s svojim peklenskim načrtom, mlajši in nedolžni pa je v vlogi učenca oziroma famulusa. Tak par junakov nam je poznan še iz vrste Bartolovih krajših besedil, najbolj iz zgodbe z naslovom *Al Araf*. Naloga učitelja je prevarati zvestega zaupljivega učenca in ga pahniti v skrajno razočaranje, maščevalni bes in nihilizem. Od tod dalje ima prevarani učenec dve možnosti: če pretresa ne prenese, konča s samomorom, če obstane, prisluhne vzornikovi razlagi krute prevare. V kratkih zgodbah Bartolov pripovedovalec razloži, v čem je bil smisel manipulacije. Odločitev zanjo izhaja iz spoznanja, da se nacija že stoletja napačno obnaša in zato ostaja revna, nemočna in podrejena tujcem. Spoznanje vodi k sklepu, da se je treba odpovedati zmotnemu ravnanju in veri staršev v spravo, dobroto in usmiljenje. Bartolov junak nagovarja k pogumnemu, tveganemu koraku, ki bo nacijo usmeril k svobodnejši eksistenci. Pogumnih dejanj so zmožni samo voditelji, ki imajo za sabo izkušnjo smrti, zato se smrti ne boje več. Šele ko perspektivni mladec izgubi nedolžnost, ko je šel skozi skrajno razočaranje, šele zdaj je prekaljen in utrjen za prevzem odgovornih zgodovinskih nalog in učiteljevega mesta. Potem ko mu je "ojeklenelo srce", ko se mu je podrlo upanje sreče na zasebni ravni, ko je "spoznal smisel življenja in bistvo smrti", je usposobljen za usmerjevalca drugih usod, za "voditelja množic" oziroma za nacionalnega voditelja. Nič nismo razmišljali narobe, če se nam je na tem mestu utrnila asociacija na Črtomirja.

Nerodna reč pri dojemanju Alamuta kot metafore slovenske družbe je, da ima Seidunov dokazano uspešni model obrambe Alamuta, to je nevprašljivo plemeniti cilj obrambe slovenske nacije, v svetu hudo neugledno in spotakljivo ime: če kdo s plemenitim ciljem upravičuje uporabo vsakršnih sredstev, kakor počne Seiduna, rečemo temu namreč makiavelizem (Machiavellijeva knjiga *Vladar – Il principe*, 1516 – je bila v slovenščino prevedena leta 1920). Ker je *Alamut* v tujini najuspešnejši slovenski roman in ker celo kandidira za slovensko romaneskno prvenstvo, je opozarjati na njegovo makiavelistično sporočilo sila nehvaležno početje. Brati roman na ozadju domače žanrske tradicije in kazati na tiste njegove bistvene elemente, ki njegovo tujinsko eksotiko pretvarjajo v domače in poznano, pomeni nespoštljivo blatiti podobo Bartola svetovljana in spodkopavati težko priborjeno slovensko nišo v stavbi svetovnega romana.

Obstaja sicer možnost zanikanja makiavelističnega sporočila romana, vendar ni kaj dosti prepričljiva. Navajeni vzgojnega, plemenitega sporočila klasičnih slovenskih besedil bralci radi spregledamo dejstvo, da se mladi junak, ki se z njim identificiramo, Ibn Tahir, sprijazni z demoničnim makiavelističnim projektom svojega učitelja Hasana Ibn Sabe in postane dedič njegove ideje. Zdaj bi moral izgubiti naše simpatije, vendar njegovega spoznanja preprosto nočemo dojeti in ga imamo do konca za pozitivni protipol velikemu diktatorju in za žrtev (junaki slovenski romanov so po naši bralski izkušnji pač praviloma v vlogi žrtve). Zazdi se nam, da se ne sme in ne more vrniti na Alamut, da nikoli ne bo prevzel oblastnega krmila in bo ostal samo filozof in umetnik. Žal za tako branje v besedilu ni najti nobene opore. V *Alamutu* se je res skrčil prostor junakove zasebne sreče (nič novega, že zdavnaj prej se je enako v Prešernovem *Krstu*), vendar ni pustil bralca kar

brez vrednot. Odpoved zasebni sreči je bil pogoj za preživetje kolektiva, glavni junak je vzel to spoznanje za svoje in ga ponudil tudi bralcem. Črtomir in Ibn Tahir sta ob koncu tekstov, v katerih živita, v podobnem položaju: njuna akcija raste iz razočaranja, iz deziluzije. Naredili pa bi napako, če bi ju označili za tipična razočarana slovenska junaka. Za razliko od množice šlevastih, pasivnih, cincavih in neodločnih figur, ki naseljujejo slovensko prozo, bo njuna vloga v družbi aktivna. Črtomir gre pokristjanjevat Slovence in druge narode daleč čez meje svoje domovine, naloga Ibn Tahirja pa bo ohranjati moč, ki jo je pridobila utrdba Alamut s spretnimi Seidunovimi političnimi in vojaškimi potezami.

Uspeh *Alamuta* na Slovenskem je vzporeden prevodnim rekordom, ki jih roman dosega v tujini. Tujci romana sicer niso odkrili šele po terorističnem napadu na New York in Washington septembra 2001, znali pa so ta dogodek hitro uporabiti pri trženju romana v zadnjem letu. Kolikor mi je bilo mogoče najti zapisov, ki izhajajo ob novih izdajah romana v tujini, ni iz njih mogoče povzeti nič pametnega, ker so večinoma aktualistične, reklamne narave. V interpretacijo *Alamuta* se skratka mednarodna kritiška peresa ne spuščajo in prepuščajo globljo presojo besedila kar avtorjevim rojakom. Literarnozgodovinsko mesto *Alamuta* jih preprosto ne zanima, tako kot ni v navadi, da bi literarnozgodovinsko umeščali popularne tekste zabavne literature. *Alamut* je v tujini uspešen kot popularno berilo, ki ne potrebuje obširne kritiške, analitične ali interpretativne spremljave.

Ob ponatisih in prevodih so se za Bartola najbolj zavzeli tisti literarni kritiki, ki so svojo avtoriteto želeli vzpostaviti v opoziciji do Vidmarjeve in po polemični zmagi nad njo. Ko ponosno čustvujemo zaradi uspeha *Alamuta* v tujini, v navdušenju pozabljamo povedati, po kakšnem slučaju je roman zaslovel v svetu. Da bi utegnil biti zanimiv zunaj slovenskih meja, so zaslutili domačini takoj po izidu in na začetku 70. let ga je v francoščino prestavil tedanji lektor v Ljubljani, jezikoslovec Claude Vincenot. Trkanje na vrata založnikov vendarle ni obrodilo sadov. Čez dolga leta ga je uredniku manjše pariške založbe Phébus, ki je šele iskala svoj prostor pod soncem, pokazal ljubljanski posebnež Jean-Didier Castagnou in tvegana odločitev, da ga jezikovno popravi in leta 1988 natisne, se je izkazala za pravilno: v kratkem je bilo prodanih prvih 30.000 izvodov, kar tudi za francoske razmere ni majhna številka. Nepričakovani uspeh je slovenske publiciste spravil v razigranost, razganjalo jih je od veselja in brez prevelike nejevolje so bili pripravljeni spregledati očitne napake, nesmisle, poenostavljene in celo svetovljansko vzvišene sodbe, ki jih je v spremno besedo zapisal urednik Jean-Pierre Sicre in so jih ponavljali poročevalci v sicer "najbolj ugledne" in "vodilne" francoske časnike. Bralca je privabljal z olajšanim vzdihom, da Bartol na srečo ni napisal nikakršnega filozofskega romana, in s tezo, da je Bartol odkril jedro aktualnega iranskega fundamentalizma in terorizma. Vsaj sprenevedal se ni urednik, ko je poudaril, da je izbral besedilo za prevod izključno po principu užitka ob tekstu. In ne morebiti zaradi literarnih kvalitet, umetniškosti ali česa podobnega. Enemu od francoskih kritikov se je zapisalo, da je roman satira na račun diktature – romana očitno ni niti odprl.

Ko je leta 1992 izšel nemški prevod, je bila injekcija nacionalnega ponosa tako velika, da se je v domačih logih odpuščalo celo sicer nedopustljivi in neodpustljivi praksi prevajanja mimo izvirnega jezika: *Alamuta* so namreč v nemščino prelili kar iz francoščine. Na srečo je Bartolov jezik tako preprost in nezahteven, da prehude škode menda le ni bilo. Poročevalcu so prišle na um paralele med Salmanom Rushdiejem in Hasanom Ibn Sabo in opozoril je na aktualnost, ki jo daje tekstu trenutna vojna v Bosni. Reklamno je delovalo zatrjevanje, ki so ga povzeli po kakšnem užaljenem in stvári nepravičnem slovenskem viru, da je v Sloveniji pol stoletja viselo nad *Alamutom* prekletstvo in da je izšel skoraj brez slehernih odmevov. Čeprav se beseda založba, če gre za podjetje v tujini, v slovenskih publicističnih besedilih običajno pojavlja s pomenljivim pridevnikom "ugledna", si tega praznega izraza

tokrat poročevalec ni upal zapisati, ampak je povedal, da je knjiga izšla pri "znani založbi, ki se rada posveča popularni literaturi".

Seveda ni nič narobe, če množični Francoz ali Nemec bereta *Alamuta* na enak način, kot sta pravkar prebrala pogrošni pustolovski roman, moti le, kadar v svoji šentflorjanski omejenosti takemu slovenskemu prodoru v svet pripisujemo večji kulturni pomen, kot ga dejansko ima, iz želje, da bi poleg oprijemljivih ekonomskih posledic izvoza slovenskega avtorja na tuje zaslišali cingljati tudi kakšen simbolni kulturni kapital. Simbolna vrednost *Alamuta* se meri v nekonvertibilni valuti in neprijetno pritrjuje znani žalostni izkušnji, da je za povprečnega Slovenca dobro samo to, kar pride od zunaj, in da zna ceniti *Alamuta* toliko, kolikor njegovim izdajateljem uspe prepričati, kako zelo ga cenijo tam zunaj, nekako po logiki, da mora že biti nekaj na njem, če ga berejo Nemci in Francozi in Španci.

Nagovarjam k metaforičnemu branju navzven svetovljanskega romana *Alamut*, k takemu branju, ki zna v eksotičnem dogajanju zagledati slovensko zgodbo. K takemu branju usmerjajo avtorjevo primorsko poreklo, ki je v času med prvo in drugo svetovno vojno tako rekoč zahtevalo slovensko nacionalno angažirano besedilo, razločna pripadnost žanru zgodovinskega romana, kar je skorajda brez izjeme pri bralcih vzbujalo pričakovanje, da se bo roman zavzel za slovenske nacionalne interese, in upoštevanje drugih avtorjevih del, v katerih se ponuja ključ za opisano interpretacijo romana. Neprijetna posledica tega mojega predloga sta izguba avreole svetovljanskega besedila in pa razkritje makiavelizma kot nasvetovane poti za zgodovinsko obnašanje Slovencev. Vprašanje je, kako dolgo bo čas še naklonjen takó radikalnim vizijam nacionalne prihodnosti, kot jo je v *Alamutu* narekoval Vladimir Bartol.

Četudi sem prepričan, da je *Alamut* makiavelistično besedilo, v katerem se skozi simpatičnega junaka potrjuje uspešnost nemoralnega političnega ravnanja, nikakor ne nagovarjam, da bi ga iz moralnobrižniških razlogov ali zaradi politične nekorektnosti sneli z lestvice prvih slovenskih romanesknih veličin. Še naprej bo deležen bralske in literarnozgodovinske pozornosti. Bralske zato, ker se zdijo njegovi tuji junaki v primerjavi z množico domorodnih, ki sicer posedajo po slovenski literaturi, prijetno drugačni, literarnozgodovinske pa zaradi zanimive recepcije, za katero je v veliki meri zaslužna Bartolova posrečena anticipacija aktualnega samomorilskega islamskega terorizma.

Andrej Adam

Alamut

Vladimir Bartol o svojem romanu *Alamut* pravi, da ni "samo zgodovinski, marveč je tudi psihološki, idejni in v nekem smislu celo filozofski roman" (Bartol, 495). V tem razmišljanju se bomo dotaknili omenjene filozofske plati in pojavljajočih se etičnih dilem. Razkrili bomo osnovni etični problem v knjigi in analizirali, kako glavni junak Hasan Ibn Saba upravičuje svoja ravnanja. Pri analizi si bomo pomagali s knjigo Karla Popperja *Odprta družba in njeni sovražniki* ter *Platonovo Državo*.

Osnovni etični problem romana Alamut

Osnovni filozofski oziroma etični problem, ki nam ga daje v premislek Vladimir Bartol, lepo formulirata stranska lika romana *Alamut*, prijatelja Ibn Sabe in poveljnika njegove vojske Abu Ali in Buzruk Umid. Slednji pravi takole: "Če sem te prav razumel, Ibn Saba, ..., bi se gradila moč naše ustanove na zaslepljenosti fedaijev, teh naših najodličnejših in najvdanejših pristašev. V to zaslepljenost bi jih spravljali mi, in sicer z najhladnejšo premišljenostjo in s polno zavestjo. Da bi to dosegli, bi se morali posluževati nezaslišane prevare. Tvoja zamisel je resda veličastna, toda sredstva za njeno uresničenje so živi ljudje, naši prijatelji." (Bartol, 264, 265) Osnovni problem romana *Alamut* lahko potemtakem strnemo v vprašanje, ali smemo v imenu višjih ciljev lagati, slepiti druge ljudi in jih celo uporabiti kot sredstvo za izpolnitev teh ciljev.

Ibn Saba nas bo poskušal prepričati, da lahko; podobno misel srečamo tudi v Platonovi *Državi*, na kar nas opozarja Karl Popper v slavni knjigi *Odprta družba*. Pri Platonu je tisti, ki sme uporabljati laži in prevare filozof vladar, torej tisti, ki poseduje spoznanje, v *Alamutu* je to seveda prav Ibn Saba. Popper pravi, da je Platon v *Državi* opisal filozofa kot nekoga, ki resnico ljubi in po njej hrepeni (Platon, 168), toda hkrati je zanj ohranil kraljevski privilegij, tj. uporabljanje laži in prevar (Popper, 138). Zakaj? Laž kralja filozofa je dojeta kot zdravilo oziroma kot sredstvo za dosego ciljev:

"Samo vladarjem v državi pristaja – če sploh komu – uporaba laži v korist države, kadar se za to pokaže potreba zaradi sovražnikov ali zaradi državljanov. Vsi drugi je ne smejo uporabljati." (Platon, 74)

Platonov filozof in kralj, ljubitelj resnice, lahko torej takrat, ko gre za korist kolektiva, laže. Enako je z Ibn Sabo, ki ob koncu romana *Alamut* v pogovoru z Ibn Tahirjem, potem ko se temu odprejo oči in uvidi prevaro, pove naslednje:

"Rekel si, da je bila vera fedaijev trdna. Nikar! Jaz sem svojih šestdeset let preživel v večni smrtni nevarnosti. In če bi bil vedel, da s svojo smrtjo osvobodim slavni iranski prestol tujih trinogov, bi se vrgel vanjo, ne da bi bil pričakoval plačila v kakšnem raju! Da, takrat. No, spregledal sem in uvidel, da bi prišel, če bi vrgel enega s prestola, drugi na njegovo mesto. Kajti nikogar ne bi bilo, ki bi umel izkoristiti mojo smrt. Tako sem moral poiskati druge, ki bi bili pripravljeni namesto mene streljati na visoke glave. Prostovoljno ne bi hotel iti nihče. Zakaj v nikomer ni bilo tako visoke zavesti o njegovi nalogi niti tako velikega ponosa, da bi se bil žrtvoval za smoter. Moral sem najti drugo sredstvo. To sredstvo ..., to sredstvo je umetni raj za gradom ..." (439)

Za podano razmišljanje je torej odločilno načelo kolektivne koristnosti. Vodja (Ibn Saba ali Platonov filozof) lahko laže, ko gre za dobro celote (v Alamutu za osvoboditev Irana). Vendar vladarju ne sme lagati nihče. To bi bila največja napaka, ki jo je treba kaznovati:

"Če pa vladar zasači koga drugega v državi pri laži: vedeža, vrača boleznim, tesarja morda in mizarja [to je citat iz Homerjeve Odiseje], potem ga bo kaznoval, ker uvaja v državo kakor na ladjo stvari, ki prinašajo pogubo in propad." (*Država*, 74)

Alamutski zakoni so podobni:

"S smrtjo bo kaznovan, kdor bi se zoperstavljal starešinam; kdor bi ne izvršil prejetega ukaza, razen če mu je izpolnitev preprečila višja sila; kdor bi v prepiru ali iz sovraštva ubil drugega pripadnika izmailske vere; kdor bi nespodobno govoril o vrhovnem poglavarju ali kdor bi kritiziral njegove ukrepe; kdor bi pil vino ali katerokoli opojno pijačo; kdor bi se vdajal razuzdanosti ..." (*Alamut*, 350)

Platonovsko-alamutski poskus upravičevanja laži in prevar kot sredstva za dosego kolektivnih ciljev

Vzporednice med Bartolovim *Alamutom* in Platonovo *Državo* bomo našli tudi pri upravičevanju laži in varanja soljudi. Rečeno je bilo, da je imel Ibn Saba en sam cilj, tj. osvoboditev domovine izpod tujega jarma. V ta namen je uporabil sredstva, ki so poenotila njegov kolektiv v eno samo nekonfliktno telo, čeravno za ceno zaslepljenosti velike večine članov tega kolektiva. Zgodba v Platonovi *Državi* je na moč podobna in Popper v njenem ozadju odkrije mit o krvi in domači grudi. Mit, o katerem govorimo, je Platon celo uvedel s priznanjem, da gre za prevaro oziroma pravljico, glasi pa se takole:

"'Vsi v državi ste bratje, tako jim pripovedujemo v pravljici. Bog stvarnik pa je vam, ki ste izbrani za vladarje, pri ustvarjenju primešal zlata, in zato ste tudi najbolj spoštovani. Pomočnikom je pridal srebra, kmetovalcem in rokodelcem pa železa in bakra. Ker ste si vsi v sorodu, rodite predvsem sebi sorodne otroke ... Ali se ti zdi kako mogoče, da bi vladarji in drugi državljani verovali v ta mit?'

'Nikakor ne, vsaj današnji ljudje ne! Pač pa morda njihovi sinovi in naslednji rodovi.'

'Toda tudi že to, 'sem rekel, 'bi pomenilo, da bodo bolj skrbeli za državo in za same sebe ...'." (*Država*, 104)

Popper piše, da moramo v podanem mitu razbrati predvsem dve ideji: idejo obrambe rodne grude in idejo rasizma (Popper, 140). Rasizem se kaže predvsem v tem, da obstajajo različne vrste ljudi, katerih narava se bistveno razlikuje. Obstajajo torej ljudje, ki so že po naravi določeni za vladanje, razmišljanje in druge duhovne dejavnosti, in ljudje, ki jim prav tako po naravi gre samo za uživanje in se niso sposobni dokopati do višjih spoznanj.

Podobno razmišljanje, ki ga moramo razumeti kot upravičevanje laži in prevar, najdemo seveda tudi v *Alamutu*, kjer Ibn Saba v pogovoru z Abu Alijem in Buzruk Umidom izjavi naslednje:

"V bistvu počiva moč sleherne ustanove na pristaših, ki so zaslepljeni. Ljudje so glede svojih spoznavnih zmožnosti različnih stopenj. Kdor jih hoče voditi, mora upoštevati njihove raznolike sposobnosti. [...] Čim nižja zavest, tem večja gorečnost. Zato delim človeštvo v dvoje bistveno se razlikujočih plasti. V peščico tistih, ki vedo, kaj je na stvari, in v velikanske množice onih, ki ne vedo. Prvi so poklicani, da vodijo, drugi, da so vodeni. Prvi so nalik staršem, drugi otrokom. Prvi vedo, da je resnica nedosežna, a drugi stegujejo roke po njej. Kaj preostane onim drugega, kot da pitajo te z bajkami in izmišljotinami? Kaj je to drugega kot laž in prevara! In vendar jih je k temu nagnilo zgolj usmiljenje. Če je torej slepljenje, če je prevara neizbežna, če vodiš množice proti nekemu cilju, ki ga ti vidiš in ga one ne razumejo, čemú bi si tedaj iz tega slepljenja, iz te prevare ne smel zgraditi zavestnega sestava." (265)

Nekoliko povzemimo doslej podano upravičevanje laži. Ljudje se že po naravi delijo v različne sloje. Narava enih je dobra in narava drugih slaba. Tisti, katerih narava je dobra, so rojeni za vladanje, saj so sposobni spoznati resnico. Tisti, katerih narava ni dobra, pa niso sposobni ničesar spoznati, saj gre jim le za posvetne užitke. Slednji ne vedo niti tega, kaj je v korist njim samim. Vladarji tako sploh ne morejo ravnati drugače, kakor da uporabljajo laži in zvijače; zdi se torej, da so zaradi skrbi do množice nevednih prisiljeni lagati.

Ključno vladarsko orodje laganja je v *Alamutu* pa tudi *Državi* enako: to je religija oziroma kovanje mitologije. Popper dovolj prepričljivo pokaže, da se Platon zavestno laže, ko nas poskuša prepričati o mitu, po katerem mešanje med ljudmi, ki so jim

bile pri stvarjenju primešane različne kovine in se potemtakem bistveno razlikujejo že vse od samega rojstva, vodi v neslogo in propad države (Popper, 141). Navedene Ibn Sabove besede je mogoče razumeti kot opombo k Platonovem mitu.

Nadaljnja analiza argumentov, s katerimi Ibn Saba upravičuje laži in prevare

Rekli smo, da se po Ibn Sabovi in Platonovi teoriji ljudje ločijo po naravi, pri čemer moramo to delitev dojeti v čisto biološkem smislu, torej tako, kakor da obstajajo različne biološke vrste ljudi. Ena vrsta je sposobna uvida v resnico, druga sploh nikoli. Toda ob vprašanju kaj je resnica, ki jo po naravi obdarjeni lahko uvidijo, se Platon in Ibn Saba nekoliko razlikujeta, četudi te razlike ni treba dramatizirati. Kot vemo, je pri Platonu resnica povezana z njegovo teorijo o idejah, pri čemer je svet idej edino resničen svet, medtem ko je naš, t.i. vidni svet, zgolj svet posnetkov. Toda kaj je resnica za Ibn Sabo?

V zgornjem citatu govori, da je resnica nedosežna. Toda kakšna resnica je nedosežna resnica?

Ibn Saba se pri razlagi te zapletene misli sklicuje na različne filozofe, npr. na Protagoro, Demokrita in Empedokla. Protagora je znan predvsem po naslednjem reklu: "Vseh stvari merilo je človek, bivajočih, kako so, nebivajočih kako niso." (*Predsokratiki*, 140) Običajna in sprejemljiva razlaga Protagorovega stavka pravi takole: neka stvar je takšna, kakršna se kaže posameznemu človeku. A kaj se zgodi, če se zdi komu isti veter ob istem času mrzel, drugemu pa topel? Sklepamo, da veter sam po sebi ni niti mrzel niti topel, ampak postane takšen v stiku z nekom. To sklepanje nas vodi naprej do posplošitve, da sploh za nobeno stvar ne moremo reči, kakšna je po sebi, saj ta stvar postane nekaj le v odnosu s spoznavajočim. Tako pristanemo v relativizmu, stališču, po katerem so vsa mnenja enako upravičena. Toda Protagorov relativizem ni končno Ibn Sabovo stališče, saj bi potem ne mogel trditi, da poseduje resnico, oziroma ne bi mogel reči, da je res to, da je resnica nedosežna. O tem, da si pripisuje posest resničnega spoznanja, pričajo tele njegove besede: "Vidita, če je nekdo, kot sem na primer jaz, resnično spoznal, [...], da se ne more na nič, kar vidi okrog sebe, kar čuti in kar spoznava, kot na nekaj pravilnega zanesti; če je prešinjen od zavesti, da je obdan vsepovsod od samih negotovosti in nejasnosti in da je neprestano žrtev samih prevar, tedaj ne občuti več slednjih kot nekaj človeku sovražnega, marveč kot neko nujnost življenja, s katero se bo moral prej ali slej spoprijazniti." (*Alamut*, 267)

Protagorov relativizem dopušča, da so vse zaznave in vsa stališča oziroma spoznanja, ki ob njih nastanejo, enako upravičena, Ibn Saba pa svoja prijatelja prepričuje, da prav on poseduje resnično spoznanje, ki bi ga lahko strnili v stališče, da nam čuti lažejo in da se nanje ne moremo zanesti. Ibn Saba se do tega stališča dokoplje z Demokritovo in Empedoklovo filozofijo in sicer takole: "Ti, Buzruk Umid, si se zgrozil nad prevaro, v katero sem fedaije zavlekel. Pri tem pozabljaš, da smo mi sami sleherni dan žrtve prevar naših čutil. V tem bi ne bil jaz nič slabši od tistega domnevnega bitja nad nami, ki nas je, kot trdé razna verstva, ustvarilo. Da smo bili pri tem obdarjeni z varljivimi čutili, je spoznal že Demokrit. Zanj ni ne barv, ne glasov, ne sladkobe in ne grenkobe, niti mraza, niti toplote, marveč samo atomi in prostor. Empedokles pa je pogodil, da nam vse naše znanje posredujejo samo naša čutila. Česar ni v njih, tega tudi ni v naših mislih. Če torej naši čuti lažejo, kako bi mogla biti potem pravilna naša spoznanja, ki imajo v njih svoj izvor?" (266)

Poskušajmo zapisati Ibn Sabovo filozofijo v obliki argumenta:

(1) Vse naše spoznanje, nam posredujejo naša čutila.

(2) Toda čutila nam zmerom lažejo.

Torej:

[3] Na nobeno naše spoznanje se nikoli ne moremo zanesti.

Analiza tega argumenta je skorajda odveč. Že na prvi pogled je namreč jasno, da obe premisi, torej premisi (1) in (2), še zdaleč nista tako gotovi, da bi ju lahko napravili za podlago kakršnegakoli sklepanja. Ali je res, da nam vse naše spoznanje posredujejo le čutila? Kaj pa tako imenovana razumska spoznanja, kaj pa pričevanja ipd.? In naprej, ali lahko trdimo, da nam čutila prav vedno lažejo? Kaj pa, če nas varajo samo včasih, tako da jim tu in tam vendarle lahko zaupamo? Do sklepa [3] pridemo le, če dogmatično in nekritično sprejmemo premisi, ki vodita do njega.

Vendar pa prav ta zelo slabi sklep predstavlja temelj za nadaljnje Ibn Sabovo upravičevanje laganja in varanja ljudi. Ibn Saba ga namreč preformulira v geslo: *Nič ni resnično*, od tod pa nato izpelje sklep, da je *vse dovoljeno*. Rek *Nič ni resnično, vse je dovoljeno* potemtakem predstavlja samo jedro Ibn Sabove filozofije. A preden se bomo lotili tega novega nenavadnega sklepanja, se še nekoliko ustavimo pri prvem delu stavka, torej tezi, da ni nič resnično.

Najprej raziščimo, v kakšnem smislu stavka Na nobeno spoznanje se nikoli ne moremo zanesti in Nič ni resnično pomenita isto. Če je prvi stavek mišljen epistemološko oziroma spoznavno-teoretsko, tedaj prinaša radikalno stališče, da stvarnosti (njenih zakonov) ne moremo spoznati. Drugi stavek lahko pomeni isto le, če nastopa kot geslo, skrajšana preformulacija prvega stavka. Da lahko istovetnost obeh stavkov razumemo na ta način, priča naslednji odlomek, v katerem Ibn Saba odgovarja Abu Aliju na njegove dvome:

"Čemú si se torej prej razburjal nad tem, da sem poslal fedaije v raj? Mar niso srečni? Kakšna je neki razlika med njihovo srečo in med srečo nekoga drugega, ki prav tako ne pozna njenih pravih predpostavk? Vem, kaj tebe moti. Moti te to, da mi trije nekaj vemo, česar oni ne vedo. In kljub temu so še zmerom na boljšem na primer od mene. Misli si, kako bi bil onim trem v kali zagrenjen sleherni užitek, če bi jih obšla sumnja, da sem jih jaz hoté zavedel v nekaj, nad čimer oni nimajo pregleda. Ali da jaz o vsem tem, kar se z njimi godi, nekaj več vem kakor oni sami. Ali ko bi slutili, da so samo igrača, brezvoljne šahovske figure v mojih rokah. Da so samo sredstva, ki jih uporablja neka višja volja, neki višji razum pri nekem neznanem načrtu. Meni, prijatelja, taka slutnja, taka sumnja zagrenjuje sleherni dan mojega življenja. Slutnja, da utegne biti nad nami nekdo, ki z jasnim duhom pregleda vesoljstvo in naš položaj v njem, ki utegne vedeti o nas marsikaj, nemara celo uro naše smrti, kar je vse našemu razumu neusmiljeno zastrto. Ki utegne imeti z nami svoje posebne naklepe, ki nas morda uporablja za svoje poizkuse, ki se nemara igra z nami, z našo usodo in našim življenjem, medtem ko se mi lutke v njegovih rokah tu veselimo in radujemo, domišljajoč si, da smo kovarji svoje usode." (282)

A čeravno Ibn Sabovo geslo zatrjuje, da ni nič (nobeno naše prepričanje) resnično, sama teza nastopa kot zelo globoko prepričanje, še več, kot dogma. Ali je stavek, da se na naša spoznanja nikoli ne moremo zanesti, resnično dogma, nam bo jasno, če ga primerjamo s skepticizmom. Po Hankinsonu grška beseda skeptik pomeni nekoga, ki išče in raziskuje. Skeptiki sami so o rezultatu raziskovanja zapisali naslednje: nekdo lahko v raziskovanju najde to, kar išče; kdo drug lahko zanika, da je to sploh mogoče najti; spet tretji pa nadaljuje raziskovanje. Te tri drže se razlikujejo glede na odnos, pričakovanje in odziv na rezultate raziskovanja. Dve med naštetimi državi sta dogmatični. Pozitivni dogmatiki verjamejo, da so že našli, kar so iskali; negativni dogmatiki so našli to, da sploh ničesar ni mogoče najti, pristni skeptiki pa dvomijo o pretiranem optimizmu prvih in pretiranem pesimizmu drugih ter nadaljujejo iskanje. S tem zanikajo pozitivno spoznanje prvih in negativno spoznanje drugih ali pa o obojem dvomijo (Hankinson 13–30). Ibn Saba je negativni dogmatik. Prav kolikor je dogmatik, si lasti modrost oziroma spoznanje, ki bi ga skeptik zavrnil s preprostim vprašanjem: Kako pa vemo, da ne moremo prav nič spoznati? Ali smo se res dovolj potrudili in napravili vse, da bi stvari raziskali? Skeptik torej ne izključuje možnosti, da nas bo

raziskovanje morda privedlo do kakšnih pozitivnih rezultatov.

Kaj naj mislimo o stavku Nič ni resnično, vse je dovoljeno?

Že na prvi pogled opazimo, da Ibn Saba v tem stavku iz nekega stanja stvari, torej domnevne človeške nemožnosti, da bi prišli do resničnega spoznanja, izpelje praktično (moralno) sodbo *Vse je dovoljeno*, pri čemer je seveda mišljeno varanje in laganje za dosego lastnih ciljev. Ali je takšno sklepanje dobro?

Preden se bomo lotili odgovora na vprašanje, je treba razložiti, kaj sploh razumemo z izrazom *dobro sklepanje*. Pri tem si lahko pomagamo s frazo Davida Huma, namreč da noben "je" ne vsebuje "moral bi" (Hume: T 3/1/1). V 50. in 60. letih XX. stoletja se je uveljavila interpretacija, ki Humovo frazo razume takole: sklepanje, ki bi deduktivno izpeljalo moralno sodbo (tj. sodbo o tem, kaj moramo storiti) iz stavka o dejstvih, ni veljavno (Baillie 2000, 136). Rečeno preprosteje: "[...] nobene moralne zahteve ne moremo izpeljati iz trditev, ki so zgolj trditve o dejstvih." (Palmer 1995, 338)

Če hočemo to t.i. običajno interpretacijo Humove fraze razumeti in se nato vrniti k odgovoru na vprašanje, ali je Ibn Sabovo sklepanje dobro, si moramo vsaj malo razjasniti pojme, kakršni so *veljavno, deduktivno, dobro* in *slabo* sklepanje. Vzemimo npr. logično uganko, ki jo najdemo na platnicah Smullyanove knjige *Alica v deželi ugank*:

"Kadar Rdeči kralj spi, je napačno vse, kar misli. [...] Po drugi strani pa je pravilno vse, kar Rdeči kralj misli v budnem stanju. No, sinoči točno ob desetih je Rdeči kralj mislil, da spita oba, on in kraljica. Je Rdeča kraljica takrat spala ali bedela?"

Pri podobnih logičnih ugankah je najbolje, da se jih nekje lotimo. Recimo, da je Rdeči kralj sinoči ob desetih bedel. Ob tej hipotezi bi mislil pravilno in bi bil stavek, da spita on in kraljica, pravilen. A to bi pomenilo, da je kralj takrat spal. Očitno postane, da nas naša hipoteza vodi v logično protislovje. Zato kralj sinoči ni mogel bedeti. Torej je spal. Ker so v spanju vse njegove misli napačne, je napačna tudi ta, da sta oba s kraljico spala. Torej nista spala oba. Zato je Rdeča kraljica bedela.

Pričujoče razmišljanje lahko zapišemo formalno, in sicer:

Recimo, da p.

Ob tej hipotezi je res:

...

q.

[Toda q-ne, ker nas vodi v protislovje oziroma nesmisel.]

Torej: p-ne.

Itd.

Tej obliki sklepanja pravimo hipotetično razmišljanje. Njegova značilnost je, da postavimo hipotezo in nato posledice hipoteze v poteku sklepanja privedemo v logično protislovje, zaradi katerega se moramo hipotezi nujno odpovedati. Neka oblika sklepanja je deduktivna in veljavna prav zaradi obstoja nujnosti, s katero s premis prehajamo k sklepu. Če je uvodna hipoteza napačna, bomo enako nujno zašli v logično protislovje.

Zdaj ko smo si pojma *veljavnosti* in *deduktivnosti* razjasnili, ni težko ugotoviti, zakaj ni mogoče veljavno sklepanje, ki iz stavka o dejstvih izpelje moralno sodbo ali čemu nismo upravičeni izpeljevati moralnih zakonov iz naravnih. Razlog je preprosto ta, da v takšnem sklepanju ni nobene nujnosti in zato tudi ne morebitnega logičnega protislovja. Palmer v knjigi *Sartre za začetnike* daje naslednji zgled veljavnega sklepanja: (1) Prekomeren pritisk na človeško meso povzroči bolečino. (2) Tom, ki tehta 150 kg, izvaja prekomeren pritisk na Billovo meso, ki tehta 20 kg, tako da sede nanj. (3) Torej, Tom povzroča Billu bolečino. Toda iz tega veljavnega sklepanja ne moremo potegniti moralnega sklepa, da je Tomovo ravnanje nemoralno, razen če ne dodamo moralne premise, da je povzročanje neupravičene bolečine

moralno napačno (Palmer, 112–113). Poanta Palmerjevega primera je, da Tomovega dejanja, pa naj bo še tako grozljivo, ne moremo opredeliti kot moralno spornega zgolj na podlagi veljavnega logičnega sklepanja. Zadevo lahko tudi preverimo: naj Tom sede na Billa ali ne, v nobenem primeru ne zaidemo v logično protislovje.

Zdaj lahko odgovorimo tudi na vprašanje, kaj razumemo z izrazom dobro sklepanje. Dobro in slabo sta lastnosti sklepov, ki niso deduktivni in veljavni, temveč induktivni. Ko se npr. zjutraj zbudimo, pogledamo skozi okno na cesto in vidimo, da je mokra, utegnemo sklepati, da je ponoči deževalo. Ali je naš sklep veljaven v smislu, v kakršnem smo ga razložili? Nikakor, saj ni v njem nobene nujnosti. Enako možno je, da ni deževalo in so ceste mokre zato, ker je mimo peljalo vozilo za čiščenje cest. Vendar je naše sklepanje še vedno lahko dobro. Če pogledamo na strehe sosednjih hiš in vidimo, da so mokre, je možnost, da je ponoči deževalo in da je naš sklep dober, že veliko večja, kajti nekoliko teže si predstavljamo vozilo za čiščenje streh.

Podobno je lahko tudi Ibn Sabovo sklepanje *Nič ni resnično, vse je dovoljeno*, ki ni veljavno in ne more biti deduktivno upravičeno, še vedno lahko dobro ali slabo in prav to nas je zgoraj zanimalo.

Pri odgovoru na vprašanje si bomo najprej pomagali s Popperjem, ki izhaja iz strogega razlikovanja med naravnimi zakoni in normativnimi zakoni, kakršni so norme, prepovedi, zapovedi ipd. Značilnost zakonov, ki jih postavljajo naravoslovne znanosti, je, da opisujejo regularnost ali pravilnost v svetu in vesolju. Pri tem so lahko resnični ali napačni (če regularnost ne drž). Zakoni narave poleg tega niso odvisni od volje ljudi: planeti se pri kroženju okoli Sonca prav nič ne menijo, ali je to ljudem po volji. Z normativnimi zakoni je drugače. Od naravnih se razlikujejo prav po tem, da se uveljavijo izrecno zaradi volje ljudi. Slednje je tudi razlog, da se odvisno od volje ljudi spreminjajo, kar za kroženje planetov okoli Sonca ne bi mogli reči. In naprej: za normativne zakone pravimo, da so dobri ali slabi (v moralnem smislu), sprejemljivi ali nesprejemljivi, čudno pa bi se slišalo, če bi trdili, da so resnični ali neresnični, saj ne opisujejo dejstev, temveč postavljajo smernice našim dejanjem. Podobno čudno bi se slišalo, če bi kroženju planetov okoli Sonca, očitali moralno spornost, npr. da je nezaslišano z vidika šolskega reda. To kaže, da naravnih zakonov ni mogoče prelomiti, medtem ko so normativni zakoni vselej na preizkušnji. Če je država z zakonom prepovedala kajenje v vseh javnih prostorih in je šola javni prostor, to pomeni, da na območju nobene šole ni dovoljeno kaditi. V praksi je to videti tako, da učitelji preganjajo in kaznujejo tiste učence, ki postavljenih norm ne upoštevajo. Zakaj je kazen sploh možna? Ker je normo mogoče kršiti ali prelomiti. Če bi lahko kršili tudi naravne zakone, bi učenci pri razrednih urah poleg neupravičenih izostankov in drugih kršitev obravnavali tudi takšne primere, kakršen je ukor zaradi neupoštevanja zakona težnosti. Po Popperju ima šele moralni zakon, ki ga je mogoče prelomiti, neki pomen, medtem ko bi zakon, pri katerem ne bi bilo prav nič, kar bi lahko prelomili, ne imel nikakršnega pomena in ga ne bi nihče jemal resno. Glede na dane razlike je Popper prepričan, da ti dve vrsti zakonov nimata razen imena ničesar skupnega (Popper, 57, 58).

Rečeno drugače: zaradi bistvenih razlik med obema vrstama zakonov je tako rekoč vsako sklepanje, ki ene izpeljuje iz drugih, slabo. Jedro Popperjeve drže, kakor je razvidno iz doslej povedanega, tvori ideja, da norme ne izvirajo iz kakšnih naravnih dejstev, biologije ali človeške narave, temveč si jih ljudje postavljamo sami.

Kakšen predstavnik šole etičnega naturalizma se s tem ne bi strinjal. Dejal bi, da so moralne lastnosti ljudi determinirane z naravnimi lastnostmi. Zato tudi lahko naše moralne ali normativne sodbe in zahteve utemeljimo z dejstvi oziroma stavki, s katerimi dejstva izražamo. Če je škodljivost kajenja za človeka dejstvo, tedaj bomo normo, ki kajenje prepoveduje, poskušali utemeljiti prav s tem dejstvom. Naturalisti bi torej dejali, da stavkov, ki opisujejo dejstva, ne moremo enostavno ločiti od stavkov, ki izražajo norme.

Popper bi naturalistom nemara odvrnil, da je njihovo sklepanje slabo, ker ne upošteva, da se človek lahko kljub dokazanim dejstvom svobodno odloči za ali proti. V danem primeru je za posameznega človeka res veliko pametneje, če upošteva naravna dejstva (kajenje škodi zdravju), ni pa res, da ga ta dejstva kakor koli silijo v opuščanje kajenja. Neki "je" potemtakem ne vsebuje "moral *bi*". Četudi minister za zdravje na vsakem zavojčku cigaret sporoča, kako nevarno je kajenje, je to predvsem opozorilo, ki nikogar v nič ne sili. Podobno tudi odločitev, ali se bomo borili zoper suženjstvo, ni odvisna od dejstva, da noben človek ni po naravi suženj. Borba zoper suženjstvo je povsem naša odločitev, kar pomeni, da se ob nekem dejstvu vselej lahko odločimo tako ali drugače.

Naturalist bi verjetno dejal, da borbo zoper suženjstvo vendarle lahko utemeljimo tudi s pomočjo naravnega dejstva, po katerem noben človek ni že po naravi suženj. Če bi namreč obstajali ljudje, ki bi bili sužnji že po naravi, tedaj bi to predstavljajo naravni zakon, zoper katerega se ne bi mogli boriti. Naturalist bi lahko poleg tega dejal, da utegne razvoj znanosti v prihodnje pokazati, kako povezovanje naravnih dejstev človeške narave z moralnimi lastnostmi ljudi ni neupravičeno in da lahko vodi do nekaterih dobrih moralnih sklepov. K temu bi lahko dodal, da četudi bi se naturalizem v prihodnje izkazal s kakšnim upoštevanja vrednim dosežkom, to še ne bi pomenilo, da je dobro in upravičeno prav vsako sklicevanje na naturalizem.

Kritik naturalizma bi se s slednjim strinjal. Hkrati bi poudaril, da je potrebno ločiti med izpeljevanjem neke moralne norme iz naravnega dejstva in upravičevanjem neke norme s pomočjo naravnega dejstva. Moralne norme, da noben človek ne sme biti suženj, ne moremo izpeljati neposredno iz dejstva, da ni nihče po naravi suženj, lahko pa jo vključimo v naše argumentiranje zoper suženjstvo kot eno izmed premis. Po isti logiki je npr. mogoče utemeljevati dolžnosti, ki bi jih naj imeli do družbe in soljudi izjemno nadarjeni posamezniki, ni pa mogoče iz nadarjenosti izpeljati njihovih morebitnih zahtev po privilegijih.

Naturalistično jedro stavka Nič ni resnično, vse je dovoljeno

O tem, da ni nič resnično oziroma da ne moremo ničesar resnično spoznati, smo razpravljali zgoraj. Sedaj si oglejmo, kako si Ibn Saba predstavlja, da iz nemožnosti spoznanja sledi poljubnost moralnih norm, kar izraža besedna zveza: *vse je dovoljeno* in zakaj je Ibn Sabova teorija naturalistična. Ker sveta ne moremo spoznati, nam po Ibn Sabovem mnenju ne preostane nič drugega, kakor "da se omejimo na kepico iz blata in vode, na kateri živimo, in prepustimo silne razsežnosti vsemirja nadčloveškim duhovom. Tu doli, na tem ubogem, malem planetu je naše torišče, je mesto, primerno našemu razumu in volji. "Človek je merilo vseh stvari." Uš je nenadoma postala upoštevanja vreden činitelj! Samo omejiti se je bilo treba. Izločiti iz obsega svojega pogleda vesoljstvo in se zadovoljiti s trdno zemljo, na kateri stojimo. Ko sem v duhu to doumel [...] sem se z vsemi silami vrgel na urejevanje v sebi in okrog sebe. Vesoljni svet mi je bil kakor ogromen nepopisan zemljevid. Sredi njega siva pegica, naš planet. V tej pegici neskončno majhna črna točka, jaz, moja zavest. Edino, kar zagotovo poznam. [...] Prodreti je bilo treba v sivo pegico, izmeriti jo v obsegu in številu in potem ..., potem zadobiti oblast nad njo, začeti upravljati jo po svojem razumu, po svoji volji [...]". (Ibid., 283, 284)

V odlomku lahko jasno prepoznamo idejo, da ima človek svobodno voljo in zmožnost odločanja ter da je svet (moralni svet) njegov lastni produkt. Toda Ibn Sabov moralni svet je hudo nenavaden. Zgoraj smo videli, da je dovoljeno tako rekoč vse za dosego zastavljenega cilja. V tem pomenu je svoboda dojeta kot nekaj poljubnega. Če ni nikogar nad nami, bi bržčas dejal Ibn Saba, lahko počnemo, kar hočemo. Toda kdo je tisti, ki lahko ureja svet po svoje? Če lahko Ibn Saba, ali ni res, da lahko tudi drugi? Ibn Sabov odgovor je nikalen. Urejevalci sveta in tudi vladarji sveta so lahko samo

tisti, ki spregledajo.

"Vidiš, razlika med nami, ki smo spregledali, in ogromnimi množicami, ki tavajo v temi, je tale: Mi smo se omejili, one se pa nočejo ali ne marajo omejiti. One zahtevajo od nas, da jim odpravimo belino neznanega. Ne morejo prenesti nikakršne negotovosti. Ker pa resnice nimamo, jih moramo tešiti z izmišljotinami in bajkami." (Ibid., 284)

Opazimo lahko, da so norme in moralni zakoni države, kakršno si zamišlja Ibn Saba, stvar dogovora in odločitve ljudi. V tem bi morali prepoznati neko ločevanje med naravnimi in moralnimi zakoni. Vendar Ibn Saba ne pokaže vseh kart naenkrat. Adut, ki ga skriva v rokavu, je ideja, da so nekateri ljudje že po naravi voditelji in sposobni spoznanja resnice, drugi pa tega niso zmožni in so že po naravi obsojeni na poslušnost. V tem seveda lahko prepoznamo naturalistično idejo, da naravnih in moralnih zakonov ne moremo ločiti. To je razvidno tudi v romanu *Alamut*, kjer Ibn Saba iz domnevno naravno dane delitve izpelje moralne norme skupnosti, ki ji vlada. Zgoraj smo videli, da je naravna delitev ljudi za Ibn Sabovo teorijo bistvena; sedaj pa dodajmo, da je bistvena prav zato, ker predstavlja temelje moralnega urejanja sveta. Če hočejo tisti, ki so spregledali, doseči svoje cilje *morajo* tiste, ki tavajo v temi, tolažiti z religioznimi bajkami, *morajo* jim lagati, po potrebi jih *morajo* žrtvovati ipd. Vse to kaže, da je Ibn Sabova teorija naturalistična: moralna pravila in norme neke skupnosti izpeljuje iz naravnih dejstev, tj. iz vnaprej danih razlik v naravah posameznih ljudi. Toda ta naturalizem je obupen. Ne moremo zanikati, da se ljudje med seboj ločimo po številnih lastnostih, telesnih in mentalnih, toda razlike nikakor niso takšne, kot misli Ibn Saba. A tudi če bi sprejeli, da so razlike med ljudmi zelo velike, od tod, kot rečeno, še vedno ne bi mogli izpeljati morebitne zahteve bolj nadarjenih po privilegijih, ki bi bili dostopni samo njim. Prej je res nasprotno, lahko bi apelirali na njih, da sprejmejo večje breme.

Posledica skritega aduta v rokavu, ki stavi na naravno dano neenakost ljudi, je padec v poljubnost moralnih zakonov (*vse je dovoljeno*) ali v moralni relativizem. Ključna težava stališča, ki vse dovoljuje oziroma ne prepoveduje ničesar, je ukinitev vseh kriterijev, na osnovi katerih bi lahko razumno razpravljali in poskušali svoje nasprotnike prepričati v svoj prav z argumenti, ki jih podpirajo razumni razlogi. O tem, kdo ima prav in čigave ideje prevladajo, odloča samo še večja politična moč in pretkanost, ki v boju z drugimi do moči pripelje. Bralec romana *Alamut* bo ugotovil, da Ibn Sabi pretkanosti ne manjka in ko se ustoliči v svoji trdnjavi ter izuri vojsko samomorilcev, tudi moči ne.

Sklep

Ugotovili smo, da je Ibn Sabovo sklepanje slabo najprej zato, ker pride do stavka: *na nobeno naše spoznanje se nikoli ne moremo zanesti* (ki je ekvivalenten stavku *Nič ni resnično*), na podlagi dveh vse preveč trhlih domnev, namreč da so izvir vsega našega spoznanja zgolj čutila in da nas čutila vselej varajo.

Ibn Saba potem iz tega že tako trhlega sklepa naredi podlago za svojo moralo, kar izraža sklep *Nič ni resnično, vse je dovoljeno*. Toda ta sklep ni niti veljaven niti dober. Veljaven ni, ker tega ne dopušča logika, dober pa ne zato, ker skriva v sebi popolnoma neupravičeno domnevo, da se ljudje med seboj razlikujejo tako, da so eni po naravi gospodarji, drugi pa po naravi sužnji. Ibn Sabov sklep, ki iz dejstev sklepa na moralo, je potemtakem slab, je posledica slabega naturalizma. Četudi ostanemo previdni in vsaj v načelu dopuščamo, da ni vsak naturalizem slab, tega ne moremo trditi za Ibn Sabovo verzijo, saj so dejstva, iz katerih skuša izpeljati svojo moralo, preprosto napačna.

Na koncu poudarimo še naslednje. Z vidika morale, ki poudarja začetno enakost vseh ljudi, sočutje in skrb za šibkejše, Ibn Sabovi argumenti niso le trhli in slabi, so tudi nemoralni in grozljivi. Njihova poanta je pač zgolj ta, da na svetu obstaja elita, ki lahko na vsakršne načine izrablja domnevno nerazsvetljene in manjvredne ljudi.

Literatura:

Bartol, Vladimir: *Alamut*; Založba Sanje, 2001 (prvi ponatis 2002).

Baillie, James: *Hume on Morality*; Rutledge Philosophy GuideBooks; Routledge; London & New York 2000.

Hankinson, R. J.: *The Sceptics: The Arguments of the Philosophers*; Routledge 1995 (1998).

Hume, David: *A Treatise of Human Nature*; Penguin Classics; 1969 (1985).

Palmer, Donald: *Ali središče drži? (Uvod v zahodno filozofijo)*; DZS; Ljubljana 1995.

Palmer, Donald: *Sartre for Beginners*; Writers and Readers Publishing 1995.

Platon: *Država*. Prevod: Košar, Jože. Zbirka Svetovni klasiki, zv. 40; Založba Mihelač; Ljubljana 1995.

Popper, Karl: *The Open Society and Its Enemies: Volume I: The Spell of Plato*; Princeton University Press; Princeton, New Jersey; Fifth edition (revised) 1966; Paperback 1971.

Predmetni izpitni katalog za maturo 2003 – filozofija; Republiška predmetna komisija za filozofijo; Ljubljana 2001.

Predsokratiki; izbral in prevedel: Anton Sovré; Slovenska matica, Ljubljana 1946.

Smullyan, Raymond M.: *Alica v deželi ugank*; DZS; Ljubljana 1984.

Antonija Verovnik

Moralna vprašanja v Alamutu

Po izidu *Alamuta* je avtor sam vestno beležil odmeve zunanjega sveta, kritike in lastna opažanja o romanu ter ugotavljal, da ga ocenjevalci niso vedeli "kam dejati" in da so šle kritike zvečine mimo tistega, kar je bil napisal. Tudi po dvajsetih letih je k drugi izdaji pripomnil, da je bil roman "do danes nerazumljen, neraztolmačen in nerazumljiv". Obravnavan je bil predvsem kot zgodovinski roman, srž pa da je v njegovem filozofskem, psihološkem in samoizpovednem jedru. M. Košuta, avtor spremne besede k izdaji 1988, to Bartolovo trditev potrjuje z navajanjem vrste vprašanj, ki so zajeta v jedru romana: od kod "fluid" boga, kaj premore vera, kaj giblje svet, kako si ga bogovi podrejajo, kaj je resnica in kaj videz, kaj zlo in kaj ljubezen. "Ta velika vprašanja o življenju in smrti, o človeku in času so pravzaprav vzmet Bartolove literarne ustvarjalnosti, bistvo romana samega, ki mu sicer dosleden zgodovinski okvir služi le za dogajalni, snovni izgovor." (Bartol 1988, 559)

Alamut in filozofija

Da ima roman filozofsko vsebino, zlahka ugotovi vsakdo, ki vsaj kaj malega ve o filozofiji, saj avtor Hasanova razmišljanja pogosto podkrepi s filozofskimi idejami in navaja tudi imena številnih antičnih filozofov, predvsem predsokratikov. Poznavalec seveda zasledi tudi ideje mislecev, ki niso imenovani (Platon, Descartes, Machiavelli ...) ali pa je njihov vpliv celo zanikan (Nietzsche). Po avtorjevem prepričanju je osrednji problem v *Alamutu* problem laži in resnice, problem zavestne prevare tistih, ki prevarantu verujejo, kakor sam navede v Alamutiani (zapisi o *Alamutu*). V podkrepitev ravnanja osrednjega lika romana obnovi temeljna, že v antiki zastavljena gnoseološka vprašanja o videzu in resnici, o moči in nemoči čutil in razuma, o dvomu in resnici. Tudi vrhovni izmailski rek: *Nič ni resnično, vse je*

dovoljeno, zaradi besede "resnično" kaže bolj na gnoseološko problematiko. Toda zgodba romana vendarle ni tuhtanje, ali je mogoče in kako priti do resnice, ali je ena sama, absolutna, človeku dosegljiva itd. Glavni akter resnico (da resnice ni!) že pozna, na druge jo prenaša in na mnogih jo preizkuša. "Posedovanje resnice", ki je v bistvu zavest o ne-vednosti, o nemoči spoznati, postavi ozaveščenega nevedneža v ekskluzivni položaj, ker drugi ne vedo tega, kar ve sam. Spoznanje, da ne more vedeti, prav tako tudi drugi ne, ker pač resnice (najvišje, absolutne, končne) ni, se izkaže ne kot klavrn rezultat spoznavne nemoči, temveč kot mogočno sredstvo gospodovanja tistim, ki ne vedo, da tudi on ne ve (ne more vedeti). To mu omogoči, da se pretvarja (zavestno laže), da ve (prikrije nevednost), in da tistim, ki so v spoznavni moči še šibkejši, ki niti sokratovskega "vem, da nič ne vem" ne zmorejo (iz različnih razlogov: ne da se jim misliti, niso dovolj bistri, zaslepljeni so, v spoznavanju jih kaj omejuje ...), oznanja nekakšno višjo vednost, jih vodi za nos, z njimi manipulira ter postopoma iz svoje in tuje nevednosti – le da se obojih zaveda – vzpostavi tako rekoč neomejeno oblast. Ne gre torej zgolj za temeljno gnoseološko vprašanje, kaj lahko vem, ter za iskanje poti in sredstev spoznavanja. Hasan ima to že za seboj. Pot iskanja ga je vodila skozi tako rekoč vse njemu dostopne vednosti. Njegova nemirna iščoča narava, ki je blodila skozi obsežna človeška dognanja, pa ni mogla nikjer zadovoljiti goreče želje po spoznanju, ki bi mu razkrilo ustroj sveta in smisel človeškega življenja. Z vedno večjim znanjem in hkrati z vedno večjim dvomom se končno umiri v že obstoječi izmailski resnici *Nič ni resnično, vse je dovoljeno*. Nič ga ne moti paradoksalnost te misli, ki trdi, da ni nič resnično, sama pa deluje in velja za (najvišjo) resnico. V številnih govorih in dialogih, ko pojasnjuje svoj načrt, pokaže, da ga spoznanje o nemoči spoznanja ni tako pretreslo kakor spoznanje, kakšne posledice ima to spoznanje, kaj mu omogoča.

Vednost in morala

Drugi del izmailskega reka vprašanje resnice iztrga zgolj spoznavni teoriji in ga raztegne v etično območje. Gre namreč za zavestno sprejemanje posledice prvega dela misli: če torej resnice ni, sledi – *vse je dovoljeno*, tudi laž, da resnica je! Ko se vprašanje resnice in neresnice spremeni v vprašanje resnice in laži, hotene, skonstruirane neresnice (to ni nehotena neresnica, ki je posledica naše spoznavne nemoči, ali laž, ki "se nam pripeti" in nas je zanjo sram, je neresnica, ki je namerna, načrtovana kot sredstvo za doseganje česa, je laž, ki ima svoje opravičilo in svoj smisel), smo v območju etike in večne teme o prav in narobe, o dobrem in zlem, o človeškem in nečloveškem. Resnice ni več mogoče ločiti od neresnice – laži – in spoznanje (ker ima posledice – za ene dobre, za druge zle) je podvrženo vrednotenju. In če je za Bartola osrednji problem v *Alamutu* problem resnice in zavestne laži, pomeni, da je osrednji problem v bistvu problem dobrega in zla, torej etični problem. Kot Seiduno tudi nas bralce vprašanje, ali res ni nič resnično, dejansko manj vznemirja kakor misel, da je vse dovoljeno oziroma Hasanovo sprejetje in interpretacija te misli, ki mu omogoča po svoje urediti svet in nas neprestano sili k vrednotenju in moralnemu razsojanju o njegovem ravnanju.

Vsaka etika se opira na vsaj dve predpostavki: da je človek zmožen zavestnega, svobodnega, odgovornega delovanja ter da so moralne norme in zapovedi razumsko utemeljene in upravičene, tako da se človek glede svojega ravnanja denimo ne more izgovarjati na "glas narave", "zakon krvi" ali na kakšno religiozno oziroma posvetno avtoriteto in tradicijo. Presodimo, ali imajo junaki v *Alamutu* pogoje za moralno ravnanje. Vsi so kot razumska bitja zmožni razsojati, čeprav so nekateri, denimo počasni Jusuf in naivna Halima, v drugem rangu kakor Ibn Tahir, bistri Obeida, Mirjam in Apama, da ne govorimo o Hasanovih najožjih sodelavcih in seveda o Hasanu samem. Toda razsojajo lahko v okviru tistega, kar vedo, odločajo lahko o tistem, kar jim dopušča njihova svoboda, in tudi odgovorni so lahko le za tisto, kar je storjeno po njihovi svobodni odločitvi. Fedaiji se ravnajo po strogih pravilih, ne da bi poznali njihov smisel, in

so kot vzgojena "živa bodala" povsem brez pomislekov, ko je treba moriti. So nemoralni? V vsakdanjih stiskah, ki jih povzroča brezobzirno urjenje in naporno izobraževanje, obstajajo med mladeniči pristni tovariški odnosi, ki slonijo na človeško preizkušenih vrednotah: zaupanje, pomoč, žrtvovanje, prijateljstvo, odkritost ... V tej sferi **vedo**, kaj je prav in kaj narobe, za svoje ravnanje lahko odgovarjajo, v njihovi moči je, da so drug z drugim dobri ali pa niso, svobodno se odločijo, ali bodo drug drugemu pomagali ali si bodo nagajali. Njihovo ravnanje je torej smiselno podvrženo moralni sodbi samo za tista dejanja, ki slonijo na predpostavki, da so narejena **zavestno, svobodno in odgovorno**. Dejanja, storjena iz slepe vere in vednosti, ki je v resnici nevednost (prava vednost jim je onemogočena), ne glede na posledice – ali delajo dobro ali zlo – niso niti moralna niti nemoralna. Moralne sodbe je lahko deležen le tisti, ki takšno ali drugačno ravnanje zahteva in ki izvajalcu tako omeji svobodo odločitve in odgovornosti, da ga spremeni v svoje orodje.

Zastavi se nam vprašanje, ali je človek lahko odgovoren za to, da se pusti narediti za orodje. Če je v svoji nevednosti tako podrejen nečemu (ideji) ali nekomu (vodji), da se tega izkoriščanja sploh ne zaveda, za svoj položaj ne more biti odgovoren. (Tukaj si lahko zastavimo vprašanje, kdaj in koliko nevednost opravičuje nemoralno dejanje.) Indoktrinacija, ki so ji zavezani fedaiji, onemogoča ozaveščenje, da so varani in povsem zaslepljeni. Enako je z deklicami v vrtovih.

Toda Hasanu služijo tudi taki, ki njegov načrt, prevaro poznajo (ali jo vsaj slutijo), pa mu kljub temu sledijo. Mirjam in Apama se prepoznata kot orodje "strašnega sanjača iz pekla". Mirjam ve, da služita strašnemu umu, "ki mu je vse, kar ga obdaja, ljudje, živali in mrtva priroda, samo sredstvo, da utelesi nekakšen mračen privid. Ljubila je tega duha, bala se ga je in ga po malem že sovražila." (Bartol 2001, 176) Tudi Apama ga ljubi in obe sta mu nekakšni dolžnici za varno in ugodno življenje v vrtovih, kjer sta po svojem položaju edini, ki jima Hasan sčasoma razkrije svoj načrt. Kakor nekateri evnuhi, ki dojamejo, kaj se dogaja, pa vendarle izpolnjujejo ukaze. Zakaj se ne upreta? Je njuno sodelovanje v uresničevanju blodnega načrta svobodno, sta za svoje sodelovanje odgovorni? Ju ljubezen ali strah pred smrtjo odvezuje odgovornosti? Mirjam si vzame življenje, Apama blodi po vrtovih v divjih samogovorih. Zakaj?

Nadaljujmo! Kdo še "ve"? Hasan seveda, oba velika daia, Buzruk Umid in Abu Ali, ki sprejmeta nase Seidunovo duhovno oporoko, in Ibn Tahir, ki ob spoznanju to preneha biti in postane Avani, Seidunov duhovni sin, filozof. Ibn Tahir namreč še pristaja na skladnost videza in resnice, na čutilih utemeljene resnice. Ko spregleda, silovito obsoja prevaro (prevaranta), je za pravo resnico spet pripravljen moriti, a nazadnje sprejme laž, prevaro za neizogibno nujnost, kot eno izmed sredstev, da svet sploh še deluje. To sredstvo mu je predstavljeno kot "ne neprijazno", ni zlo, je torej po svoje dobro, moralno. Seiduna je o tem prepričan (ali pa tudi ne, saj tu in tam tudi ta mogočni, premočrtni, v svoj veliki cilj zazrti vodja sestopi na raven, kjer se ga dotakne človeško), zato meni, da pravilno vodi svojo "ustanovo".

Kaj Seiduna **ve**? Ve, da resnice (končne, najvišje, popolne) ni mogoče spoznati, da pa vsi ljudje hrepenijo po njej. Kot filozof je spoznal, da v svetu velja zgolj relativnost, da absolutnega ni, da ni neke višje sile, boga ali zakona, ki bi urejal ta svet, in da si torej ljudje urejamo življenje sami, kakor vemo in znamo. Z vidika odsotnosti nekoga (ali nečesa), ki bi odločal ali urejal, zapovedoval ali prepovedoval, je torej vse dovoljeno (ni zakonodajalca, ni nadzora, ni razsodnika). Vendar problem ni v samem načelu *Nič ni resnično, vse je dovoljeno*, problem je v tem, kdo to doume, kdo to ve, in kakor smo že ugotovili, za kaj to misel izrabi. Če bi to spoznanje premogli vsi, bi bilo lahko tudi idealno vodilo za urejanje družbenih in medčloveških odnosov, in to na polni medsebojni odgovornosti. Načelo *Vse je dovoljeno* bi denimo v Hobbesovi različici "človek človeku volk" popolnoma onemogočilo delovanje in obstoj družbe. *Vse je dovoljeno* bi se moralo reducirati

na tisto "dovoljeno", ki bi omogočalo sožitje in bivanje. Premislek o tem, kaj je tisto, kar nas v našem bivanju povezuje in ga sploh omogoča, pa je tehtanje našega ravnanja in ravnanja drugih, presojanje in vrednotenje ravnanja, torej tudi sprejemanje odgovornosti. *Vse je dovoljeno* je torej lahko tudi temeljno načelo humanosti in demokracije. Nevarna misel in še bolj nevarno življenjsko načelo pa postane, kadar je to spoznanje redkih, še huje, spoznanje enega samega človeka. Žal se na Al Araf – v islamski mitologiji prispodoba za zid, ki ločuje raj od pekla – povzpnejo le redki, a tisti spoznajo, da ni resnice, ni boga, ni absolutuma. Ker **vedo**, da drugi tega **ne vedo**, se sami zlahka postavijo za bogove (glasnike, namestnike, poslance). Seiduna je zmogel Al Araf in načrtno začne lagati množicam ter uresničuje prevare, s katerimi utemeljuje svojo "božjost". Postavlja svoje zakone, novo moralo. In množice? Od nekdaj so bile take, da se "boje negotovosti in zato jim je laž, ki trdi nekaj določnega, ljubša od še tako vzvišenega spoznanja, ki jim ne nudi trdega oprijema. ... kdor hoče biti množicam prerok, mora delati z njimi kakor starši z otroki: pitati jih mora z bajkami in izmišljotinami" (isto, 170). Seiduna sebe odveže odgovornosti (ki jo pa od drugih brezpogojno zahteva) in nemoralnosti, sklicujoč se na velike cilje (nacionalne!). V zaključnem pogovoru z Ibn Tahirjem celo tvega vprašanje: "Ali misliš še vedno, da sem podel zločinec?" Odgovor je jasen: "Ne. Z zrelišča, s katerega si se mi zdaj pokazal, nisi zločinec." (Isto, 441) Zrelišče je seveda Seidunovo. In kakšno je naše? Tukaj odgovor ni najpomembnejši, bistveno je, da se vprašanje zločina zastavi o Seidunovem ravnanju. Vprašanje njegove odgovornosti je vprašanje odgovornosti vseh vladavin. V njihovi moči je ljudstvo dvigniti iz nevednosti ali pa ga v njej držati (grobo, nasilno ali prefinjeno, kakor se dogaja v moderni družbi množičnih medijev). Moril je Ibn Tahir, Hasan v davnih mladih letih, a kot Seiduna na nikogar ni položil roke! Toda moralni sodbi je podvržen on. Zakaj? Zakaj ne Ibn Tahir?

Poglejmo njegovo pot do vednosti. Najprej ga mučijo dvomi. Težko sprejema, česar ne razume, neprestano išče neke utemeljitve. Preden je poslan v vrtove, ne more iskreno in prepričljivo potrditi, da verjame, da ima Seiduna ključ od vrtov: "Trudim se verovati, toda ne vem, kakšne prirode bi naj bil ta ključ. (...) Težko je v nekaj verovati, kar je nedoumljivo našemu razumu. Volja hoče, toda razum se upira." (Isto 251, 252) Po vrnitvi iz vrtov veruje popolnoma, "ve", dokler mu umirajoči veliki vezir te vere brezobzirno ne poruši. Zdaj ve, da ni vedel. Ko spregleda, se mu takoj zastavi vprašanje odgovornosti: "O, Alah, Alah, kaj sem storil? Kakšen zločin!" (Isto, 385) Ko se vrne na Alamut, zabrusi svojemu nekdanjemu (in kasnejšemu) učitelju in vodji: "Bodi preklet!", a v svoji naravi je radoveden, zato je voljan poslušati Hasanovo pojasnilo, ki mu odpira povsem novo vedenje. Verovanje in zanikovanje si neprestano sledita in v Ibn Tahirju povzročata prave pretrese. "Ko si veroval, si bil v nebesih. Zdaj, ko gledaš in zanikuješ, si stopil v pekel. (...) Al Araf je tehtnica dobrega in zla." (Isto, 440) Zdi se mu grozno, da je spoznanje prišlo tako pozno, v pričakovanju Hasanove kazni – smrti – spozna, da bi šele zdaj moral začeti živeti. In kaj bi hotel? "Najprej bi hotel spoznati vse, kar so doslej spoznali največji duhovi. Preučiti bi hotel vse vede, prodreti v vse skrivnosti vesolja in prirode. Obiskal bi najznamenitejše šole sveta, prebrskal vse knjižnice ..." (Isto, 440) Hotel bi **vedeti**. Na tej točki Ibn Tahir, ki ve le to, kar mu je kot vednost "prodal" Seiduna, postane Avani, ki si sme dovoliti dvom, ki si želi misliti s svojo glavo. Pred njim je pot samostojnega spoznavanja. "Kot da bi šele zdaj spregledal, mu je bilo. Tisoč vprašanj je čakalo na rešitev. Fedai Ibn Tahir je zares umrl. Rodil se je filozof Avani ..." (Isto, 442) Seiduna ga duhovno posinovi in pošlje v svet s popotnico: "Pojdi ... uči se, spoznavaj ... predsodke zavrzi ...vrni se ..." (Isto, 441) Kaj lahko to povabilo pomeni? Da bo Avani na poti na Al Araf dognal isto, kakor je od Hasana že izvedel, in, ker "vrana vrani ne izkljuje oči", bo zrel za nadaljevanje prerokovega dela? Tak razplet je mnoge bralce Alamuta razočaral. Zlo se bo nadaljevalo.

Zaključek

Toda Al Araf je "tehtnica dobrega in zlega"! Kaj pa, če bo Avani pot do najvišjega spoznanja ubiral po svoje in se kot duhovni sin izpridil, kakor se je Hasanu spridil njegov biološki sin Hosein? Samo upamo lahko na to! Kajti če Avani ne bo doumel, da je njegov duhovni oče zločinec, je vsa pot zaman. Ne bo se osvobodil "vednosti", s katero ga je obremenil Seiduna, ne bo spoznaval in mislil po svoje, ne bo duhovno svoboden ter bo kot tak nezmožen moralne sodbe in moralnega ravnanja. Ne bo zmožen biti odgovoren. In Alamut bo ves svet, kakor želi veliki prerok. Toda dokler je Avani na poti, obstaja možnost, da se "tehtnica med dobrim in zlim" nagne na stran dobrega. Tukaj se jasno pokaže povezanost med vednostjo in moralo (že od Sokrata znan problem). Spoznavanje in sadovi spoznanja niso etično nevtralni. Ne samo, da je vednost sama po sebi vrednota, je tudi pogoj vrednotenja in ustvarjanja vrednot. V *Alamutu* je ničkoliko mest, kjer se jasno pokaže, da ena vednost določa take moralne vrednote, druga drugačne. Tudi če nič ni resnično v absolutnem smislu, človek razpolaga z neizmernim vedenjem in delnimi resnicami ter zato misli, da je vse dovoljeno, ne more sprejeti v Seidunovi različici. Prav to, da nam ne more biti absolutno nedvoumno znano, kaj je prav in kaj narobe, pomeni, da smo vsi nekako zavezani Avanijevi poti spoznavanja, dvomljenja, zavračanja slepega verovanja in uboganja. Prav in narobe, moralno in nemoralno soustvarjamo, in to tem bolj, čim bolj nam je jasno, da bi bilo za nas (za vse) najhujše prav to, da bi bilo že vnaprej in za vedno postavljeno in jasno, kaj je človeka (moralno) vredno in kaj ne. Se nam s tega vidika najvišji izmailski nauk *Nič ni resnično, vse je dovoljeno* še zdi tako strašen, kakor izzveni v *Alamutu*?

Literatura

Bartol, V.: *Alamut*, Založba Mladinska knjiga, Ljubljana 1988.

Bartol, V.: *Alamut*, Založba Sanje, Ljubljana 2001.

Antonija Verovnik

Nietzschejeva filozofija in Alamut

Vladimir Bartol je v svojih zapisih z naslovom *Alamut: privid, spočetje, rojstvo in usoda zmaja*, ki so z nadnaslovom 'Mladost pri Svetem Ivanu' in naslovom 'Romantika in platonika' sredi vojne izhajali v *Primorskem dnevniku*, pojasnjeval motive, vire in svoje namere pri pisanju romana *Alamut*. "Hotel sem napisati zgodovinski roman ... Vse dejanje 435 strani obsegajočega romana se izvrši v pol leta, in sicer v drugi polovici leta 1092 ... Zaklel sem se, da ne sme zato tudi Hasan v romanu izreči in formulirati nobene misli, ki in kakor bi bila izrečena po letu 1092. Samo naše prislovično zamudništvo in filozofska in zgodovinska ignoranca so bili krivi, če so mi pozneje nekateri očitali, češ da sem vrhovni izrek izmailske sekte *nič ni resnično, vse je dovoljeno*, povzel po nesrečnem Nietzscheju, ki nima v romanu ničesar opraviti. Bral sem sicer kot študent Zaratustro in še kako filozofsko delo, toda še danes ne vem prav, v katerem delu navaja Nietzsche izmailski izrek." (Bartol 2002, 5)

Čeprav je Bartol zatrdil, da Nietzsche "nima v romanu ničesar opraviti", je literarnim kritikom uspelo najti kar precej nasprotnih dokazov. Miran Košuta v spremni besedi k izdaji 1988 ugotavlja, da gre med filozofske reminiscence, ki so na avtorja pri pisanju romana nezavedno vplivale, poleg Spinoze, Descartesa, Kanta, Machiavellija šteti tudi Nietzscheja, "ki ga je Bartol idejno asimiliral ob pokončnem voluntarizmu svojega univerzitetnega mentorja Klementa Juga, globlje spoznal ob prevajanju Zaratustre za Modro ptico (1929–30) in kljub zatrjevanju nasprotnega, literarno preoblikoval v nekatere značajske poteze alamutskega Hasana." (570) Drago Bajt je v spremni besedi k izdaji iz leta 1984 precej natančnejši ter v razmišljanju o idejnih spodbudah romana Nietzschejevemu vplivu odmeri največ prostora in meni, da je "Tako je dejal Zaratustra v marsičem posebej pomembno za razumevanje Alamuta.". V podkrepitev navaja celo vrsto citatov iz tega dela (o nadčloveku, večnem vračanju, o Bogu) in nekaj citatov iz *Alamuta*, ki da reflektirajo Nietzschejevo misel (glej 489–491).

Nas zanima, zakaj se je Bartol otepal povezovanja *Alamuta* z Nietzschejem, ali se je sprenevedal ali ga resnično ni dovolj poznal. V svojih zapisih o Alamutu piše: "Bral sem sicer kot študent Zaratustro," (zamolči, da ga je celo prevajal) "in še kakšno delo, toda še danes ne vem prav, v katerem delu navaja Nietzsche vrhovni izmailski izrek." (Bartol 2002, 5) To lahko povemo mi: *nič ni resnično, vse je dovoljeno* Nietzsche pravilno navaja kot izrek *assassinov* v delu *H genealogiji morale* (334) in tudi Bartol je vedel, da Nietzsche to misel zgolj navaja, da ni njen avtor, kakor morda mislijo tisti, ki Nietzschejeve filozofije ne poznajo. Zgodovinski dokumenti namreč to misel pripisujejo blaznemu kalifu Hakimu I., ki se je bil razglasil za boga – človeka, njegovo načelo: *v nič verovati, vse smeti storiti*, pa so nato prevzeli izmailci. Če Bartol ni vedel, kje Nietzsche ta izrek navaja, lahko domnevamo, da Nietzschejeve razprave o morali v *H genealogiji morale* ni poznal dovolj natančno, morda tudi večine drugih del ne. Zato se mu je povezovanje njegovega dela z Nietzschejem moralo zdeti neutemeljeno oziroma pretirano. Toda zapiše, da so mu očitali povzemanje gornjega izreka po "nesrečnem Nietzscheju". Zakaj po nesrečnem? Ali je Bartol tako dobro poznal nesrečno življenjsko pot in usodo tega človeka in filozofa ali nesrečno usodo njegovih stvaritev ter njihovih včasih res (po)nesreč(e)nih interpretacij in razumevanj? Kakor koli, nas bo zanimalo, ali je v *Alamutu* zares najti Nietzscheja, kakor so očitali že avtorju in kakor navajata zgoraj imenovana literarna kritika, ali pa je "alamutska filozofija" celo v nasprotju z njo.[1]

[1] Nepoznavalcem svetujemo v branje predgovor Janka Lavrina k delu *Tako je dejal Zaratustra*, dijakom pa pogovor na to temo z učiteljem filozofije.

Bog je mrtev

Za izhodišče vzemimo Bajtovo citiranje Bartola, ki naj bi dokazovalo njegovo navezanost na Nietzscheja: "Če moralno etična načela zapoveduje bog, so veljavna samo toliko časa, dokler nekdo v boga veruje. Ko si odstavil boga, si odstavil tudi njegova načela. Kajti bog je za vernika resnica in če boga ni, tudi resnice ni: iz tega je zaključek, da če ni nič resnično, je potem vse dovoljeno, logičen." (Bartol 1984, 490) Ne vemo sicer, zakaj naj bi to Bartolovo sklepanje bilo nujno povezano z Nietzschejem. Bajt verjetno meni, da gre za v ozadju skrito misel iz *Zaratustre* "bog je mrtev", s katero si je Nietzsche nakopal oznake, da je nihilist, antikrist, filozof nemorale itd. V kontekstu celotnega *Zaratustre* pa Nietzschejeva misel ne izzveni v takšen sklep, kakršnega je oblikoval Bartol. Zaratustra (modrec, prerok novega človeka – nadčloveka), ki želi spremeniti (ozavestiti) ljudi, jim oznanja: "... ne vtikajmo več glave v pesek nebeških reči, temveč jo nosimo svobodno, glavo sveta, ki svetu daje smisel ... O, bratje, Bog, ki sem ga ustvaril, je bil delo in blaznost človeka, kakor vsi bogovi ... Samo trpljenje in nezmožnost sta ustvarila vse svetove tam onkraj ... Vse predobro poznam te Bogu podobne: hočejo, naj verjamemo vanje in naj je dvom greh." (Nietzsche 1974, 33, 34) Ko torej zanikamo ("razkrinkamo") Boga, je nekaj res dovoljeno. Dovoljen je dvom, dovoljena je svobodna glava. V poglavju 'O starih in novih tablah' (isto, 202–220) Zaratustra ugotavlja, da so stare plošče (pravila, zakoni, vrednote) razbite, nove so na pol popisane. Ko je prvič prišel k ljudem, so se vedli domišljavo, kakor da vedo, kaj je za človeka dobro in zlo. In rekel jim je: "... naj prekucnejo stare katedre in prižnice, kjer se je ugnezdila samo ta stara domišljavost" in "naj se posmehujejo svojim velikim mojstrom kreposti in svetnikom in pesnikom in odrešenikom sveta". Staremu se morajo odpovedati, da bodo lahko gradili novo, doumeti morajo, da ni usode, da je vdanost v življenje, mlačnost, zazrtost onkraj življenja nekaj slabega. Človek mora biti dejaven, zazrt v prihodnost. Samoumevnost danega se mora zamenjati z željo po spoznavanju, naveličanost in vdanost s hotenjem, nedejavnost z voljo do moči, pohlevnost s pogumom, drobnjakarstvo s plemenitostjo. Nastajanje novih tabel (vrednot in iz njih izpeljanih norm, pravil) pa nikakor ne more a priori pomeniti, da ko ni več starega, na Bogu utemeljenega vrednostnega sistema, je vse dovoljeno. "Nietzschejeva teza je pravzaprav dvojna: 'bog je mrtev' in pa 'krščanstvo je preživelo smrt'," meni Alenka Zupančič (2001, 32) in prav te "stare", tradicionalne (krščanske) vrednote je treba zamenjati z novimi. Če so bile prejšnje postavljene od Boga, naj bodo nove od človeka. Leta mora napisati "nove table", se pravi nove vrednote in nova pravila. Ali ni Bartolov sklep, da če ni Boga, je vse dovoljeno, nedomišljen? Kakor da človek ne bi mogel biti odgovoren drugemu človeku (temveč zgolj bogu), kakor da človek ne bi znal in mogel razsojati, soditi in odločati o dobrem in zlu, ne da bi mu bilo od nekoga (boga, cerkve, institucije) povedano, kaj je dobro in kaj zlo. Nietzsche gotovo ni tako razmišljal in njegov klic po močnem, odgovornem, pogumnem, vzpenjajočem se človeku, svobodnem, po takem, ki bo znal hoditi za seboj in ne več slepo slediti drugim, še malo ne more biti osnova za sklep, da je brezbožni svet (svet brez boga) nujno tudi nemoralni svet.

Imenitni in čreda

Izmailski izrek je protisloven tudi v svojem drugem delu, saj trditev, da je vse dovoljeno, nujno vključuje, da je hkrati kaj prepovedano. To, da si v *Alamutu* Hasan dovoli svojo igro z vrtovi in vzpostavljanje absolutne oblasti, potegne za seboj celo verigo zapovedi in prepovedi. Takoj ko privolimo v misel, da je vse (iz kakršnega koli razloga že) dovoljeno (da se sme vse delati), se že hkrati zavedamo, da to ne more držati (v istem času, v istem prostoru, v istem odnosu in v istem smislu). Če je enemu dovoljeno brezobzirno vladati, je to možno samo zato, ker drugim ni! Če bi bilo vsem dovoljeno lagati, bi bil Hasanov načrt že v temeljih obsojen na propad, ker se na nikogar ne bi mogel zanašati. Kar je enim dovoljeno, drugim ni oziroma drugače: eni nekaj zmorejo,

drugi ne.

Tukaj smo pri temi, ki je Nietzscheju in Bartolu res skupna. Ibn Tahir kmalu ugotovi, da ima *Alamut* – ta novi svet – stroge in trdne zakonitosti. Izkuša jih neprestano, navajajo ga na uboganje in poslušanje, prepovedujejo spraševanje! Celo v medsebojnih pogovorih mladeniče – bodoče fedaije – skrbi, da njihovo razpravljanje že presega meje dovoljenega. V vrtovih deklice vzgajajo na videz bolj sproščeno, a vprašanja so tudi njim prepovedana, zapovedano je le poslušanje in uboganje. Verskim poglavarjem, tem "lovcem in ribičem" na duše, pa je dovoljeno vse: laž, nasilje, podkupovanje, igranje z usodami ljudi. Hasan razlaga: "V bistvu počiva moč sleherne ustanove na pristaših, ki so zaslepljeni. (...) Zato delim človeštvo v dvoje bistveno se razlikujočih plasti. V peščico tistih, ki vedo, kaj je na stvari, in v velikanske množice onih, ki ne vedo. Prvi so poklicani, da vodijo, drugi, da so vodeni. Prvi so nalik staršem, drugi otrokom. Prvi vedo, da je resnica nedosežena, a drugi stegujejo roke po njej. Kaj preostane onim drugega, kot da pitajo te z bajkami in izmišljotinami?" (Bartol 2001, 265) Za Hasana so množice lene, zanikrne, v bistvu jim ni mar za resnico, hlepijo le za užitki, varnostjo in vero v nekaj oprijemljivega. Zato jim gospodarji smejo (celo morajo) gospodovati z vsemi sredstvi, zato je sistem vrednot in norm za ene in za druge povsem različen.

Podobno v *Onkraj dobrega in zlega* pravi Nietzsche: "Pri sprehodu skozi številne tenkočutnejše in robatejše morale, kar jih je do zdaj vladalo ali še vladajo na Zemlji, sem ugotovil, da se nekatere poteze redno ponavljajo povezane med seboj: dokler se mi nista nazadnje pokazala dva temeljna tipa in ni udaril na plan temeljni razloček. Imamo moralo gospodarjev in moralo sužnjev ... Moralne razlike vrednot so nastale bodisi pod vladajočo vrsto, ki se je z ugodjem zavedala svojega razločka od obvladovane – ali pa pod obvladovano, med sužnji in odvisnimi vseh stopenj." (1988, 175) Povzemimo, po kakšnih vrednotah se ti dve morali ločita, kaj pomeni "dobro" prvim, kaj drugim. Gospodarji imajo za vrednoto: moč, resnicoljubnost, radodarnost (toda ne iz usmiljenja, temveč iz preobilja moči, oblast nad samim seboj – do sebe so strogi, trdi –, ponos in zaupanje vase. Nasproti teh gosposkih privzdignjenih ponosnih stanj duše so "zaničevani" (kdor je strahopetec, boječnež, drobižar, kdor misli na ozko korist, nezaupljivec s svojim nesvobodnim pogledom, kdor se ponižuje, pasja sorta človeka ...) s svojimi vrednotami: sočutje, ustrežljiva, pomagljiva roka, toplo srce, pridnost, potrpežljivost, ponižnost, prijaznost. Nietzsche ugotavlja, da so zgoraj navedene lastnosti zaničevanim najkoristnejše lastnosti in skoraj edini pripomoček, da zmorejo zdržati pritisk bivanja. Zato je morala sužnjev pravzaprav morala koristnosti. Tudi v delu *H genealogiji morale*, v katerem natančneje razkriva, od kod izvira pojmovanje dobrega in zla (v predgovoru zapiše: "... potrebujemo kritiko moralnih vrednot, samo vrednost teh vrednot moramo najprej postaviti pod vprašaj ...") ter kaj komu pomeni, naletimo na to delitev: eni so plemeniti, imenitniki, ljudje višjega ranga. Tako se imenujejo preprosto po prevladi v moči (kot mogočniki, gospodarji, zapovedujoči) ali po najvidnejših znamenjih te premoči, na primer kot bogataši, posestniki. Vendar so tudi duševno imenitni, privilegirani, omikani, plemeniti in cenijo telesnost, prekipevajoče zdravje, krepko, svobodno, veselo delovanje. Ljubijo življenje, usmerjeni so v ta svet. Njim nasproti so množice nemočnih, ubogih, nizkih, trpečih, "čreda" z vrednotami, moralo navadnega človeka: krotkost, potrpežljivost, ponižnost, odpuščanje, sočutje, preziranje telesnega, zazrtost onstran. Nietzsche se ne ukvarja z zgodovinskim raziskovanjem nastanka (razen z vplivom židovstva in krščanstva na ohranjanje čredništva) teh tako različnih družbenih slojev, razlaga jih kot posledico razlike v posedovanju volje do moči. Tudi ne pojasni, zakaj ta volja ni pri vseh enaka in ali je človek sam "kriv", odgovoren za to, koliko te volje je v njem. Dejstvo je, da je iskreno zgrožen nad duhovnim stanjem povprečne množice in da obsoja nizkost, povprečnost, pasivnost, vdajanje v usodo in da velik del krivde za to stanje naprti svečenikom, duhovnikom oziroma veri. Že v *Tako je dejal Zaratustra* v poglavjih 'O onstrancih', 'O

zaničevalcih telesa', 'O pridigarjih smrti' in 'O duhovnikih' nastopi zoper vrednote, ki delajo človeka pasivnega, "neškodljivega", ga tolažijo, da je trpljenje dobro, da ima svoj smisel. Celo duhovnike pomiluje, ker da jih je tisti, ki mu pravijo odrešenik, vkoval v verige lažnih vrednosti in praznih besed. Pomiluje ljudstvo, ki mu vera ukazuje: "Na kolena in po stopnicah navzgor, vi grešniki ..." (97) Bednost bednih vidi v tem, ker pravijo, da je njihova beda po božji volji in božje znamenje, da se pač pretepa tiste pse, ki so komu najljubši, in da je ta beda nekaj, kar bo nekoč poplačano, poravnano z "blaženstvom"; kar jim je tolažba za vse trpljenje v življenju, imenujejo poslednja sodba.

V *Alamutu* smo pravzaprav priča postopku, kako ljudi še bolj omejevati, jih delati čredniške, nezmožne spoznavanja in svobodnega življenja. Razkrivanje prerokovega početja z neumnimi množicami je namenjeno upravičevanju koncepcije njegove ustanove, Nietzsche pa je kritik, ki razkriva, zato da bi ozavestil, da bi človeku (sicer tu in tam zelo grobo in brezobzirno) nastavil ogledalo, ne zato da bo videl, kako je uklenjen, temveč zakaj je uklenjen, od kod izvira njegova slaba vest in asketski ideali (življenje v odpovedi, življenje, v katerem človek še edino najde posvetni užitek in smisel). Nietzsche tudi napoveduje "zahod" tega povprečnega človeka in prihod novega človeka. V tej luči se nam tudi Nietzschejev nadčlovek ne more zdeti neka nedoumljiva podoba ali, kakor si popolni nepoznavalci njegove filozofije recimo pod tem pojmom zamišljajo, tip arijca in ideološko osnovo Hitlerjeve grozljive vizije o čisti rasi, temveč ideal, ki ga povprečni človek potrebuje, da se iz svoje neznatnosti požene v polnejše tuzemsko življenje. "Toda enkrat v močnejšem času, kot je ta trhla vase dvomeča sedanjost, se vendarle mora pojaviti odrešujoči človek, človek velike ljubezni in prezira, ustvarjalni duh, ki ga njegova priganjajoča sila vedno znova odganja iz ob-stranstva in onstranstva ... Ta človek prihodnosti ... bo povrnil zemlji njen cilj in človeku njegovo upanje, ta antikrist in antinihilist, ta premagovalec boga in niča – on mora enkrat priti ..." (Nietzsche 1988, 282)

Kakor vidimo, se Bartol in Nietzsche v bistvenih točkah razhajata. Zaključek Alamuta napoveduje nadaljevanje in poglabljanje razkola med gospodarji in čredo, Nietzsche pa goji divji up, da še ni prepozno, da nas čaka "veliki poldan", čas največje svetlobe (čas drugačnega človeka). Bartol (Hasan) gradi svet *Alamuta* na vzdrževanju te razlike za vsako ceno, Nietzsche pa ga razkriva, zato da se človek ne bi še naprej "manjšal". Hasan do konca misli, da množica potrebuje nekoga, ki bo namesto nje mislil, jo vodil, Nietzsche nasprotno to graja in upa na človeka s svobodno glavo.

Življenje in smrt

Še največja razlika med avtorjema pa se pokaže v pojmovanju dihotomije življenje – smrt. Hasanu je smrt konec, v nasprotju z relativnostjo sveta edini absolut in ob sprejeti podmeni, da nič ni resnično, edina resnica. Zgoraj navedeno Bartolovo sklepanje, da če ni boga, za vernika ni resnice, ne drži več. Smrt je resnica (in Seiduna je prerok smrti ne glede na to, da celo smrt relativizira v njeni končnosti, saj fedaije po smrti čaka večno življenje v raju!). A smrt je tudi cilj in življenje le nevredna predstopnja tega velikega niča. Hasan hoče vzeti vnovič "ilo v roke" in zares ustvariti novega človeka, takega, "... ki bo iskreno hrepenel po smrti" (Bartol 2001, 226). Fanatična vera povzroči, da mladeniči bolj ljubijo smrt kakor življenje! Tukaj naj bi Bartol prikazal najhujši nihilizem. Drago Bajt, ko ugotavlja vpliv Nietzscheja na *Alamut*, zapiše: "Po drugi strani pa so Nietzschejve misli 'o prostovoljni smrti' v tesni zvezi s temeljnimi težnjami islamizma ..." (da kdor je opravil svojo nalogo, mora oditi, kdor ima cilj in dediča, hoče smrt ob pravem času za cilj in za dediča). (Bartol 1984, 490) V katerem Nietzschejvem delu je Bajt našel to misel o "prostovoljni smrti", žal ne navaja. Kjer koli že je nanjo naletel, ne more spodbiti celotne naravnanosti Nietzschejvih del, ki nam dovoljuje to misel sprejeti kvečjemu kot simbolno izraženo zahtevo, da mora človek kot "črednik" "umreti",

zato da se bo "rodil novi človek". Že v *Zaratustri* v poglavju 'O pridigarjih smrti' je kritičen do tistih, ki so naveličani življenja, ki razglašajo življenje kot samo trpljenje, ki hkrati pridigajo smrt in večno življenje. Take pridigarje imenuje "jetičniki duše", ki koprnijo po naukih naveličanosti in odpovedi. "Še niti ljudje niso postali, ti strahotni: kar naj pridigajo odmik od življenja in sami odjadrajo ..." (47) Nietzsche je zelo grob in nepopustljiv do šibkih. Če jih pošilja "v smrt", kakor se ga tudi da razumeti, jih zato, ker so se že sami zavrgli, ker njihovo oko vidi le eno plat življenja, njihovo načelo pa postaja vprašanje: "... zakaj še roditi? Saj rojevamo samo nesrečne!" (48) Ne, Nietzsche nikakor ne more biti filozof smrti! V predgovoru *H genealogiji morale* pove, da se je moral sam spoprijeti s Schopenhauerjem, sicer svojim prijateljem in učiteljem, ker je ta tako povzdigoval vrednote sočutja, samozatajevanja in samožrtvovanja, da je na njihovi podlagi "rekel Ne" življenju. "Prav tu sem videl *veliko* nevarnost za človeštvo, njegovo najsublimnejše mamljenje in zapeljevanje – toda kam? v nič? – prav tu sem videl začetek konca, ustavitev, ozirajočo se utrujenost, voljo, ki se obrača *proti* življenju, zadnjo bolezen, ki se nežno in otožno naznanja" (1988, 211). Nihilizem, mlačnost, povprečnost, dobrodušnost in ravnodušnost delajo evropskega človeka vedno "boljšega" (lažno človeškega), v resnici pa vedno "manjšega". Nietzsche meni, da izguba volje za človeka, spoštovanje pred njim, upanje vanj vodi vedno bolj navzdol, da ni videti ničesar, kar bi hotelo postati večje. "Pogled na človeka poslej utruja – kaj je danes nihilizem, če ne to?" (Isto, 233)

Nihilizem

Prišli smo do osrednjega vprašanja, ki se zastavlja glede vpliva Nietzschejeve filozofije na Bartola. "Mamljenje v nič", v smrt je za Hasana etično povsem nesporno. "In ker je smrt nič, odsotnost zavesti, ne biti, nas je vrhovni poglavar izmailcev s svojo miselno peripatijo pripeljal do skrajnih meja nihilizma," pravi Košuta (Bartol 1988, 580). Tudi v Nietzschejevih delih je obilo nihilizma, kot filozof pa je tako ali tako veljal za nihilista. Da bomo laže pojasnili, ali to drži, poglejmo najprej, kako je nihilizem opredeljen: "... (iz lat. nihil 'nič') *metafizični (ontološki) nihilizem* je stališče, da nič resnično, dejansko ne obstaja. *Spoznavnoteoretični (gnoseološki) nihilizem*, pomensko blizu radikalnemu skepticizmu in agnosticizmu, je pozicija, da ničesar ni mogoče spoznati z gotovostjo. *Etični nihilizem* je koncepcija, po kateri ni nobenega objektivnega merila moralnosti oziroma moralnega delovanja." (Sruk 1985, 145)[2]

Povsem na začetku *Volje do moči* Nietzsche zapiše: "Nihilizem je pred vrati: Od kod nam prihaja ta najgrozljivejši od gostov?" (1991, 9) Nihilistične pozicije si torej ni izmislil Nietzsche, nihilizem je že tukaj! O njem je prisiljen razmišljati, ga analizirati. Ugotavlja dve vrsti nihilizma: "Nihilizem kot znamenje stopnjevane moči duha in pasivni nihilizem." (Isto, 19) Prvi je aktivni, tisti, ki napada, je sila razdejanja, vendar pripravlja prostor za nove smotre in cilje. Drugi je "utrujeni", ne vidi cilja in v življenju nobenega smisla več. Nietzsche se ne spreneveda in opredeli sebe kot "temeljitega nihilista". (Isto, 20) To gotovo ni različica pasivnega, vsega naveličanega, življenju odpovedujočega se nihilista. Temeljit je ravno v razkrivanju tega pasivnega nihilizma in v razvrednotenju tistih vrednot, na katerih takšna pasivna oblika življenja lahko uspeva. V tej "rušilni" vlogi starega se Nietzsche potrjuje kot aktivni nihilist. Toda ali v resnici ruši, uničuje? Kar mu najbolj očitajo, je, da je razvrednotil tradicionalne vrednote in tako vso moralo. V predgovoru *H genealogiji morale* pravi: "*Vrednost* teh 'vrednot' (veljavnih, obstoječih, op. A. V.) smo jemali kot dano, kot dejstveno, kot nekaj, kar je onkraj vsake vprašljivosti; doslej tudi nismo niti najmanj podvomili in omahovali ob tem, da 'dobremu' pridamo več vrednosti kot 'zlemu', več vrednosti v smislu pospeševanja, koristnosti, uspevanja, z

[2] V *Alamutu* sicer naletimo na vse tri oblike, pri Nietzscheju pa se bomo omejili samo na etični nihilizem. Kogar zanimata prvi dve obliki, naj bere *Evropski nihilizem* M. Heideggerja, CZ, Ljubljana, 1971.

ozirom na človeka nasploh (vštevši prihodnost človeka). Kako pa, če bi bilo nasprotno res? Kako pa, če bi v 'dobrem' tudi ležal simptom nazadovanja ali pa neka nevarnost, neko zapeljevanje, strup, narcoticum, zaradi česar bi morda sedanjost živela *na račun prihodnosti*? ... Tako da bi bila prav morala kriva, če ne bi dosegli neko, na sebi možno *največjo mogočnost in sijaj* tipa človeka? Tako da bi bila prav moralnost nevarnost nad nevarnostmi?" (212) Tukaj, v teh vprašanjih leži Nietzschejev skepticizem, pesimizem in nihilizem. Ne samo da se vpraša: kaj pa, če?, temveč raziskuje korenine nastanka vrednosti dobrega in zla in njegov pomislek se potrdi: doslej povsem samoumevno pojmovano in sprejeto "dobro" za človekovo življenje in razvoj ni dobro, je že razvrednoteno, za človeka je več dobrega v tistem, kar je bilo doslej pojmovano kot "zlo".

Upamo, da nam je doslej uspelo dovolj nakazati, iz katerih novih vrednot Nietzche motri stare in katere dotedanje vrednote, ki so določale vse življenje, je bilo po njegovem treba razvrednotiti in v skladu z novimi načeli bivanja (cilji) postaviti na novo. Nietzschejev nihilizem ni nihilizem *Alamuta*, v katerem je vrednota, smisel življenja smrt, žrtvovanje za velike ideje, poslušnost, vdanost, preziranje posvetnega življenja itd. Nietzsche je neusmiljen kritik prav takšnega pojmovanja življenja. S tem razdira stare vrednote in zato gotovo je nihilist, toda v svoji težnji po novem hkrati ni več nihilist, je antinihilist.

Zaključek

Povrnimo se k izmailskemu reku nič ni resnično, vse je dovoljeno in poskusimo pokazati, v kakšnem kontekstu je Nietzsche to misel navedel in uporabil. Kakor smo že povedali, misel najdemo v *H genealogiji morale*, in sicer v tretji razpravi z naslovom 'Kaj pomenijo asketski ideali?'. Izrek navaja ob pomislekih, ali sploh obstajajo "svobodni duhovi", torej tisti, ki niso ujeti v neke ideale (katerih bistvo je vedno, da so asketski, saj ko jim človek sledi, se nekako odpoveduje svoji zemeljski naravi, jo brzda, slabi, zatira). So to filozofi, učenjaki, znanstveniki, vsi tisti, ki se imajo za ateiste, nihiliste, skeptike, antikriste in imoraliste? Nietzsche se jim posmehuje: "To še zdaleč niso svobodni duhovi: kajti oni še verjamejo v resnico ..." in v nadaljevanju uporabi izmailski izrek kot prispodobo za najvišjo svobodo duha, ko je bila sami resnici odpovedana vera. Kaj naj to pomeni? Ne zgolj moralo, Nietzsche tudi resnico postavi kot problem! Zahteva, da je treba podvomiti o vrednosti resnice. Ugotavlja, da tudi moderna znanost (njegovega časa, seveda) še počiva na veri, da je resnica "božanska", jo precenjuje in je prepričana, da se resnice ne da ocenjevati in ne kritizirati. Tudi sodobna znanost (našega časa), ki sicer že po svoji definiciji odreka povezanost s kakršno koli metafiziko ali ideologijo, ker hoče in mora biti strogo znanstvena, je prav s tem v službi nekemu idealu: malikovanju znanosti, znanstvenosti. "Prav to zadnje – namreč 'nemetafizičnost znanstvenega **spoznanja**', torej znanstvene '**resnice**', – je tu tisto najtehtnejše in najbolj čuvana svetinja znanstvenosti moderne dobe, na katero prisegajo vsi ... Ravno od tod izvira tudi njihova 'edina kompetenca' (!) za merodajno presojo vseh človeških in družbenih in svetovnih zadev moderne dobe." (Urbančič 1998, 68) Zaradi resnice, čeprav znanstvene, je marsikaj dovoljeno. Ne zaradi (v prid) človeka, temveč zaradi znanosti same. Ker je nad človekom, nad življenjem, znanost veruje le sama vase. Ne le religije in razne ideologije, tudi znanost ima svoj ideal, svojo (znanstveno) resnico, ki ji sledi. (Rezultati te prakse znanosti naše dobe pa se kažejo v pojavih in posledicah, kakršni so: izčrpavanje naravnega bogastva, splošno onesnaženje okolja z nevarnimi snovmi, ogrožanje planetarnega podnebnega sistema, nevarnost genske manipulacije človeka in prehrambnih virov itd.) "Prvi v Evropi in na svetu, ki je na začetku moderne dojel ideal znanosti **kot nevarnost**, je bil Nietzsche ..." (Isto, 71)[3]

[3] Za priprave na maturo iz filozofije je I. Urbančič napisal odlično razpravo o asketskih idealih nasploh in o asketskih idealih moderne znanosti (*FNM* 1998/1, 2).

Nietzsche torej izmailski izrek vrednoti povsem drugače kakor Seiduna. Ta ga zares sprejme za najvišjo resnico, za ideal, za vodilo, za tisto, kar je in mora ostati sveto, kot najvišje, končno spoznanje. Bartol sam zaključi predgovor k drugi izdaji *Alamuta*: "Ali je kaj bolj vzvišenega od resnice?" (2001, 503) Nietzsche prav pred resnico kot nečim vzvišenim svari. Takšna **resnica** je nevarna! Zahteva vero, zahteva, da se ji služi. Izrek torej razume kot sredstvo, da se duh osvobodi takšne zavezanosti "eni sami" resnici kot **resnici**. Za Seiduno se z izrekom spoznavanje konča, za Nietzscheja (za svobodne duhove) pa, nasprotno, šele začne.

Literatura

Bartol, V.: *Alamut*, Založba Obzorja, Maribor, Založba Lipa, Koper 1984.

Bartol, V.: *Alamut*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1988.

Bartol, V.: *Alamut*, Založba Sanje, Ljubljana 2001.

Bartol, V.: 'Alamut: privid, spočetje, rojstvo in usoda zmaja', v *Književni listi, Delo*, Ljubljana 19. avgust 2002.

Nietzsche, F.: *Tako je dejal Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1974.

Nietzsche, F.: *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.

Nietzsche, F.: *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991.

Sruk, V.: *Mali filozofski leksikon*, Založba Obzorja, Maribor 1985.

Urbančič, I.: 'Asketski ideali in moderna znanost', v *FNM*, Državni izpitni center, Ljubljana 1998/2.

Janez Vodičar

Relativizem in odgovornost

Strahotna moč tega, ki bi obvladal resnico, ni samo fikcija Vladimirja Bartola v njegovem delu *Alamut*, ampak dejstvo, ki ga zapisuje zgodovina in ga žal mnogokrat prepoznamo, izkusimo v vsakdanjem življenju. To, kar smo imeli včeraj še za sveto, je danes zgolj prevara in utvara, ki se je celo sami sramujemo. Vladarji, ki so bili lani še strah in trepet, so letos zgolj v posmeh. Strahote vojn so po nekaj desetletjih pozabljene in njeni krvniki nas zrejo iz najrazličnejših muzejev in spomenikov. Kako je to mogoče in kako se zavarovati, da ne pristanemo kot nekakšni 'fedai' tudi mi na dobro in udobno organiziranem 'Alamutu', je vprašanje, ki se nam poraja ob prebiranju omenjenega Bartolovega dela. Morda pa smo tako in tako že vsi del nekega velikega konstrukta ter igramo igro v dobro programirani 'Matrici' in je vsako naše premlevanje zgolj prestavljanje iz enega v drugi konec iste začarane dežele. Ko bi imeli v posesti vso resnico, bi bilo odgovor vsaj mogoče slutiti, če že ne jasno definirati. Brez Bartola pa se zavedamo, kako težko je jasno opredeliti in utemeljiti resnico, ki bi bila kot taka priznana od vseh. Zato bo naše razpravljanje sledilo spraševanju o resnici, oprtemu na filozofsko tradicijo, iščoč izhod iz 'bajke', ki je sprejela Hasana v svoje okrilje in ga tako iztrgala našim dvomečim pogledom. Ko bomo z Bartolovo pomočjo spet podvomili o svoji resnici in tako rušili naše vsakdanje 'bajke', nam bo, vsaj tako upam, tudi Alamut postajal vedno bližji in tako iztrgan iz zgolj nekakšne velike metafore naše dobe, ki ne more mimo terorizma in fundamentalizma.

Vrhovno načelo, da "nič ni resnično, vse je dovoljeno"[1], in miselni potek romana *Alamut* je Bartol oprl na izročilo klasične sofistike, ki ga v filozofiji navajamo kot utemeljitelja relativizma. Najslavnejši stavek sofista Protagora, ki ga Hasan navaja v opravičilo in razlago svojega ravnanja, se glasi: "Vseh stvari merilo je človek, bivajočih, kako so, ne bivajočih, kako niso."[2] To je izrek, na katerega so letele kritike filozofov že od samega začetka. Tako je eno najslavnejših kritik izrekel že njegov učencev Sokrat, vsaj tako je zapisal še slavnejši mislec Platon. Ravno zaradi te kritike se nam je ohranil tudi dobesedni izrek. Sokratova kritika gradi na eni strani na podobnosti vsega in potrebi, da priznamo popolno drugačnost človeka v primerjavi z vsem drugim, kar nas obkroža. Resnica, ki naj bi bila po tem prepričanju enaka temu, kar je, kar obstaja, je po Protagori, vsaj tako meni Sokrat, plod zgolj zaznave. Sami mnogokrat rečemo, da ne verjamemo, dokler se ne prepričamo na lastne oči. Zgolj to, kar vidimo, otipamo, slišimo, vohamo, okušamo, nas lahko prepriča, da verjamemo v resnični obstoj spoznavnega. Kolikokrat smo kaj komu verjeli in tako izpadli kot naivneži in globoko prevarani. Izhodišče, ki ga sprejme Protagora, je blizu naši vsakdanji izkušnji. Zaznave, ki nam jih posredujejo čuti, so merilo našega verjetja, da kaj obstaja in da to priznamo za resnično. Besede starega Hasana mlademu Ibn Tahiru so plod življenjskih preizkušenj in miselnega truda: "Premlad si še, da bi to razumel. Toda ko bi imel moja leta! Takrat bi videl, da je raj, ki ga ima nekdo za raj, zanj zares raj. In njegovi užitki v njem resnični užitki."[3] V samem Hasanovem Alamutu ne gre za nič takega, kar bi bilo tuje našemu svetu, še manj, kar bi lahko zgolj pripisovali nekakšnim samomorilskim teroristom, ki so v končni izpeljavi res podobni fedaiem. V vsakdanjem spoznavanju se popolnoma opiramo in mnogokrat sklicujemo na zaznave. Same zaznave pa ni mogoče obiti, vse, kar spoznavamo, prihaja do nas prek zaznav,

[1] V. Bartol, *Alamut*, Založba Sanje, Ljubljana 2002, 5.

[2] A. Sovre, *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, 140.

[3] V. Bartol, n. d., 439.

posredovanih prek čutov, in jih z ničimer ne moremo preveriti. Tako lahko prihajamo do tega, kar je in kar smo opredelili kot resnico, zgolj prek zaznav, ki nimajo nobenega drugega zagotovila resničnosti kakor naše lastno verjetje lastnim čutom. Na koncu priseganja na zaznave, posredovane prek lastnih čutov, smo tako spet pristali pri verjetju. Vendar zdaj verjamemo zgolj sebi, saj so čuti del nas samih in ne drugih, ki jim nikoli ne moremo popolnoma zaupati. Kar nam zaznave posredujejo in jim mi tudi verjamemo, da tako dejansko je, nam daje občutek gotovosti in smo lahko mirni, da smo se dokopali do edine resnice, ki jo lahko kadar koli odkrijemo.

Vse naše življenje bolj ali manj poteka na taki ravni spoznavanja. Vendar je to za Sokrata nevredno človeka in z lahkoto preskoči na primerjavo z živalmi. Živali imajo ravno tako zaznave in te najbolj verjamejo svojim čutom, zato bi lahko sklepali, da živijo v najbolj resničnem svetu. Tako lahko razumemo jezno Sokratovo kritiko, ki jo nameni svojemu učitelju:

"Njegovo dokazovanje, da kakor se komu kaka reč dozdeva, taka zanj tudi je, mi je bilo v celoti še koli povšeči, presenetil me je le začetek govora: zakaj ni rekel v začetku svoje 'Resnice', da je mera vsem stvarem prašič ali pavijan ali kaka druga še bolj čudna nakaza, ki ima zaznavanje, namesto da se je veličajno razčeperil pred nami in s svojim ošabnim besedičenjem pokazal, da smo ga mi sicer občudovali zavoljo njegove modrosti kakor boga, da pa sam glede sprevidevnosti ni bil nič boljši ko paglavec, kaj šele ko kateri koli človek?"[4]

Postavlja se nam vprašanje, katero spoznanje je potem vredno človeka, če je res, kar nam izkušnja v stiku z živalmi vsak dan prek istih zaznav posreduje, da se živali najdosledneje držijo čutov in tako najbolj gotovo prihajajo do resnice. Živalsko spoznanje naj bi bilo tako bližje resnici kakor človeško, kar za mnoge mislece sploh ni presenetljiv sklep; še posebno če upoštevamo Bartolovo poznanje in navdušenje za Freuda, na katerega v Alamutu namiguje prek Epikurja, ki je navdihnil osnovno načelo psihoanalize, t. i. načelo ugodja.[5]

Sokratova kritika nam ne ponuja rešitve, temveč nam daje še najprej le spraševanje. Majevtika, kakor Sokrat poimenuje svojo metodo v spomin na svojo mater, ki je bila po poklicu babica, temelji na spraševanju. Hodil je po atenskih ulicah in spraševal ljudi. Spraševal jih je tako, da je lahko vsakemu pokazal, kako na trhlih temeljih sloni njegovo vedenje in poznanje resnice na področju, kjer je bil prepričan, da je 'doma', in se je tam počutil dobro podkovanega. Zaključek, h kateremu je Sokrat hotel pripeljati svojega sogovornika, je bil vedno isti, spoznanje lastne nevednosti.[6] Sokratov zaključek, da je sam vsaj to vedel, da nič ne ve, njegov sogovornik pa še tega ne, ni posmeh, ampak povabilo, da bi skupaj nadaljevala pot iskanja trdnejšega temelja resnice. Gre za pristen dialog, ki ima za cilj resnico. Kar sama se nam ponuja primerjava med Hasanom, ki poučuje svojega 'pravega' sina Ibn Tahirja, in Sokratom. Tudi Hasanu je cilj učena nevednost, ki je začetek vsakega pravega iskanja modrosti. Tudi on je prepričan, da to veliko laže počne v dvoje. Mirjam, ki je ostala ujeta v svoj libidalni del, kakor bi rekel Freud, ni prenesla napora takega iskanja, edino Ibn Tahir je zmogel, zato mu je več kakor lastni sin: "Pojdi daleč od tod, sin moj. Uči se in spoznavaj. Ne straši se pred ničimer. Vse predsodke zavrzi. Nič naj ti ne bo dovolj visoko, nič prenizko. V vse se podaj. Bodi hraber. Ko ne bo ničesar več, kar bi ti mogel dati svet, takrat se vrni."[7] Nevednost je začetek modrosti, bi lahko izpeljali iz Sokratove majevtike, pa tudi Hasanovega pristopa do svojega najboljšega učenca. Zato razumemo, zakaj je bil Ibn Tahir, ko je razumel

[4] A. Sovre, n. d., 141.

[5] Prim. D. Palmer, *Ali središče drži*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1995, 307.

[6] Prim. M. Fürst, *Filozofija*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1991, 18 – 23.

[7] V. Bartol, n. d., 442.

vrhovno skrivnost svojega učitelja, kakor prerojen. Svet je bil spet obsijan s polno močjo in spet je našel smisel svojemu življenju. "Kot da bi bil šele zdaj spregledal, mu je bilo. Tisoč vprašanj je čakalo na rešitev. Fedai Ibn Tahir je zares umrl. Rodil se je filozof Avani ..."[8] Cena, ki jo je fedai Ibn Tahir plačal, da je postal filozof Avani, je velika. Vendar tudi Sokratova ni bila nič manjša. Za resnico, kakršno jo je spoznaval on sam, je dal življenje. Resnica mu je več kakor milost sodišča. Ves njegov zagovor pred atenskim sodiščem je nadaljevanje iskanja resnice in ne opravičevanje pred obtožbami, ki so ga doletele in ga končno pripeljale do smrtne obsodbe. Obsodili ga niso, ker se ni znal braniti ali ker se ni hotel, temveč ker se ni hotel odpovedati resnici: "Ne: smrti uiti, gospodje, ni težko; teže uideš malopridnosti, zakaj ta je urnejših nog mimo smrti. Tako je danes mene, počasnega starca, dohitelo počasnejše, to je smrt, moje tožnike, spretne in urne, kakor so, pa urnejše, to je malopridnost. In jaz odhajam s sodišča po vašem izreku zapadel smrti, oni po izreku Resnice zapadli zavrženosti in krivici."[9]

Za resnico umirati, ubijati in žrtvovati ljubezen je načelo, ki izhaja iz vrhovnega načela izmailcev. Raj ni nič bolj resničen, če ga imajo tudi drugi za to, pomembno je, da jaz vanj verjamem. Naše življenje je tako v stalni smrtni obsodbi, ki nam visi za vratom vse od našega rojstva, zato je pomembno le, kako napolnimo leta, ki potekajo v njunem razmaku. Samo razmislek, da je kaj po smrti, bi na prvi pogled omajal tako razmišljanje. Prav to pa je tisto, kar poganja kolesje Alamuta in opogumlja Sokrata. Oporoka, ki jo zapušča Hasan, je jasna: "Moč te ustanove se bo gradila na ljudeh povsem nove vrste. Njihova posebnost bo blazna želja po smrti in slepa vdanost vrhovnemu poglavarju. To oboje pa bomo dosegli z njihovo popolno vero, kaj vero!, z njihovim popolnim védenjem, da jih čaka po smrti večno uživanje v raju."[10] Podobno končuje svoj zagovor Sokrat: "Zdaj je pa čas, da gremo, jaz v smrt, vi v življenje. A kateri gremo v boljše, je vsakomur prikrito razen bogu."[11] Iz celotnega zagovora lahko izluščimo, da je bil Sokrat trdno prepričan o posmrtnem življenju in to mu je dajalo moč, da je raje sprejel smrt, kakor da bi se odpovedal svojim načelom. Oba gradita na moči strahu pred smrtjo in nepreverjenostjo njenega konca. Še posebno je sporen moj nagon po preživetju in jasno razumsko sklepanje, da nič ne živi večno, torej tudi jaz ne. Če željo po preživetju lahko zaznam, nimam o življenju po smrti in o sami smrti nobenega čutnega vtisa. Saj kakor trdi sodobni francoski mislec Lévinas, smrti nikoli ne izkusimo na lastni koži, vedno nam umirajo drugi, tu smo vedno trpni, nikoli dejavni, smo zgolj zavezani izkušnji ob drugem.[12]

Smrt in resnica se končno srečata. Če smo vztrajali skupaj s Protagorom in Hasanom, da je resnica odvisna od oči, ki jo gledajo in dojemajo, kar lahko potrdimo sami v vsakdanji praksi, je umrljivost in strah pred smrtjo nekaj, kar presega zgolj zaznavo in čute. Isti Protagoras je bil o tem zelo previden in je ravno zato padel v nemilost pri Atenčanih. Trdi, da o bogovih, ki so bili vedno porok večnosti tudi človeka, ne moremo dognati nič trdnega, ker gre za temačnost predmeta in kratkost človeškega življenja.[13] Razumemo ga, saj kako bomo govorili o tem, o čemer nimamo nobenega izkustva in niti zanesljive priče. Vendar je Sokratu uspelo. Njegovo življenje je bilo taka priča, da so mnogi verjeli 'njegovi' resnici, ravno zaradi pričevanja, ki ga je dal s svojo neustrašno smrtjo. Hasan gradi na podobnem načelu, celo prekaša vse dotedanje poizkuse. Omogočil bo izkustvo posmrtnega življenja in njegove blaženosti, da bi

[8] V. Bartol, n. d., 442.

[9] Platon, *Poslednji dnevi Sokrata*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, 83.

[10] V. Bartol, n. d., 226.

[11] Platon, n. d., 87.

[12] Prim. E. Kovač, *Oddaljena bližina*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2000, 82.

[13] Prim. A. Sovre, n. d., 144.

utrdil človekovo vero vanj. Zdaj lahko zaključimo celoten krog, ki smo ga začeli s Protagorom. Resnica je odvisna od mojega zaznavanja in samo to verjamem, kar sprejmem prek lastnih čutov. Fedaiji, ki so bili uvedeni v skrivnost posmrtnega življenja, so tako 'ustvarili' resnico raja. Hasan je računal, da jim bodo drugi verjeli. Še posebno, ko bodo videli, kakor so Atenčani videli Sokrata, kako bodo za svoje prepričanje umirali z nasmeškom na ustih. Vse zgolj nagovarja naš strah pred smrtjo. Če je smrt edina gotovost našega življenja in mrtvaški ples edini pravičen, kakor lahko vidimo pri nas v Hrastovljah na srednjeveški freski, je zgolj v človekovo korist in prijetnejše preživetje tu v dolini senc, če verjame, da ga čaka po smrti raj. Zato ne gre zgolj za to, da jih bo Hasan uporabil kot sredstvo za utemeljitev svoje legende in lastnega kraljestva, omogočil jim bo največji užitek, kar si ga lahko želijo: "Epikur je modro dejal, da sta izmikanje trpljenju in bolečini ter iskanje užitkov in osebnega ugodja edini smoter človeškega življenja. Kdo pa bo sreče v višji meri deležen od naših fedaijev, ki smo jih popeljali v raj? Zares! Kaj bi dal, da bi mogel biti na njihovem mestu! Da bi mogel imeti enkrat zavest, da uživam rajska razkošja!"[14] Eros in Tanatos se tu popolnoma pomešata in očitno se Bartol s to Freudovo tezo ukvarja s prepričanjem, da je nagon do življenja ali načelo ugodja močnejše od smrtnega nagona.

Čeprav v vsakdanjem življenju prisegamo na čute in se ne izmikamo prijetnim doživetjem in občutkom, bi težko privolili v Hasanovo željo, ki je logična posledica iz Epikurja sprejetih načel. Mika nas raj, vendar ne za tako ceno. Kljub vsemu nas moti prevara in še bolj njena kruta posledica smrt in bi je ne privoščili tem, ki jih imamo radi. Tudi Bartol je ne sprejme kakor samo po sebi umevno. Edina, ki sta smela gledati s terase v 'raj' in sta poznala vso skrivnost, Abu Ali in Buzruk Umid, si tega ne želita, ampak ju je strah celo za druge, ne zgolj zase. Pri tem se pokaže razlika med Sokratom in Hasanom. Oba sledita potem dvoma in spraševanja. Človek verjame svojim čutom, vendar nas ti ne prepričajo popolnoma. Tvorba, kakršen je Alamut, bi bila stvarna in ne zgolj fikcija umetnika ali nekaterih fanatičnih voditeljev, če bi verjeli zgolj v čute. Sokratovo spraševanje izrabi ravno to razpoko, ki jo omogoča naše nezaupanje nasproti lastnim čutom. Izkušnja, ki smo si jo pridobili, kar stori tudi žival, nas dela previdne. Saj poznamo, da se ta, ki ga je pičila kača, boji že zvite vrvi. Vendar človek po Sokratovem mnenju prekaša žival in zmore več kakor ta, ravno ob zmožnosti, da se sprašuje tudi tam, kjer se zdi, da je to nepotrebno. Stalno spraševanje in iskanje zadnje utemeljenosti našega prepričanja je tema celotnega romana Alamut. Dosledno vztrajanje pri čutih in zgolj moji resnici res omogoča, da jo zlorabijo ti, ki so spretnejši pri njeni formulaciji in utelešenju iluzij, elita; pa naj bo to po rojstvu ali po pridobljeni moči; proti veliki množici, ki je pripravljena verjeti in je pripravljena vse storiti za svoj mali raj. Raskolnikov iz Zločina in kazni bi dodal: "Prvi razred je zmerom gospodar sedanjosti, drugi razred je gospodar prihodnosti. Prvi ohranjajo svet in ga številčno pomnožujejo, drugi svet poganjajo in ga vodijo k cilju."[15] Množica, ki se ujame v svet čutov, še bolje užitkov, bo lahek plen vseh, ki si zaželijo, da bi živeli na naš račun. Zato nas tako preleti srh kakor Abu Alija ali Buzruk Umida, ko odkrijemo 'čudežnost' prevare, ker nam je tako pisana na kožo.

Zdi se mi, da poskuša Bartol zastaviti vprašanje vsakomur od nas, če si nismo morda tudi sami ustvarili dela takega raja, ki nas ne pusti, da bi spregledali in spoznali resnico. To je bil tudi namen Sokratovega spraševanja. Rušiti vse, kar je zgolj mnenje, da bi prišli do pravega prepričanja, ki bi lahko veljalo kot resnica. Sokrat najde resnico, ki jo piše z veliko začetnico, in jo odkriva v lastni notranjosti kot nekakšen glas demonov, ki mu prigovarjajo v imenu božanstev. Resnico najde, njegov učenec Platon bi rekel, se je spominja. Je neodvisna od naših čutov in tako obvarovana

[14] V. Bartol, n. d., 268.

[15] F. M. Dostojevski, *Zločin in kazen*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1997, 263.

prevar, odgovarja pa na naše potrebe, na naš notranji glas, ki nas vabi, da preživimo, in to dobro preživimo, nekaj let našega življenja in nato še vso večnost. Vendar nas Sokrat in tudi njegov učenec Platon pustita v negotovosti, če ne gre zgolj za novo verjetje, ki smo si ga v bivanjskem strahu sami ustvarili, in bi bilo to še večja utvara, kakor nam jo lahko sem ter tja ponudijo čuti. Hasan ne daje odgovora, ker vztraja pri čutih kot edini možnosti našega spoznanja.[16] Sokrat postavi resnico onkraj vsega čutnega in zato lahko postavi človeka nad žival. Človek zmore edini preseči svoje čute in priti do resnice same. Vendar tudi Hasan pride do neke resnice, ki je v tem, da je ni, ravno to mu omogoči, da se poigra z drugimi in jih naredi iz ljudi zgolj za sredstva in po njegovem, kdo ni zgolj slepo sredstvo še bolj slepe vesoljne sile. To, kar naj bi naredilo iz živali človeka, namreč resnica, ki presega naše čute, lahko vzvratno popredmeti ljudi, če se odločimo, da bomo kljub temu ustvarili neko resnico. Tako smo postavljeni pred dilemo, ki je ne razreši zadovoljivo niti Bartol niti Sokrat, ali je sploh smiselno še naprej razpravljati o vprašanju resnice in bi ne bilo bolje kaj storiti, da bi bilo manj 'Raskolnikov' in konstruktov, kakršni so 'Alamut' in ki jih večkrat poimenujemo s pojmom ideologija.

Vedno bolj se zapletamo v začarani krog, kjer je odgovor ujet že v vprašanje, in obratno. Če je namreč treba kaj storiti, da bi preprečili zlorabo resnice, jo moramo prej spoznati, ker pa je ne moremo ustrezno spoznati, kakor smo zaslutili že zgoraj, ne moremo nikoli zanesljivo vedeti, ali je ravno mi v tem trenutku že ne zlorabljamo. Bartol nam ponudi edini izhod iz Alamuta, ki je pot Ibn Tahirja, bolje filozofa Avanija, kar simbolizira izobraževanje in učenje, kot prvi pogoj pa postavlja odprtost vsakemu še tako krutemu spoznanju. Verjetno se je navdihoval pri Freudu, ki izhod iz ujetosti v nezavedno išče z uporabo psihoanalitične terapije. Ta posega po pogovoru, v katerem naj bi se pacient zavedal svoje določenosti z nezavednim in jo tako racionaliziral, tako pa odpravil kot oviro. Bartol bi rekel, da mora stopiti na svoj 'Al Araf', kjer bo pogledal v svoj skriti Alamut. Podobno rešitev nam je že veliko prej ponudil, seveda z drugimi nameni, tudi Sokrat. Njegov učenec Platon je razumel svojega učitelja in je zato ustanovil šolo – Akademijo, ki naj bi poučila vsakega, ki bi si to želel in bil za to sposoben, da bi tako prestopil prag ujetosti v dvomljiva mnenja, pridobljena zgolj s čuti ali prek drugih, tako pa postal gospodar sebe in usposobljen, da vodi skupnost – državo. Vendar v tem preži nova nevarnost, da bi prav v tako svetih ustanovah, kakršna je šola, ponujali tisto resnico, ki se bo spet izkazala zgolj za umeten konstrukt. Navajeni na Hasanovo razmišljanje bi morali vprašati, kako je sploh mogoče poučevati, če ni nič zanesljivega. Skupaj z Adornom in Horkheimerjem,[17] predvsem pa z misleci postmoderne se moramo vprašati, ali ni ravno teženje k resnici, ki ji bom sam izvor in jo kot tako spoznal, tisti novi umišljeni raj, ki ga ponuja šolstvo, ki se je začelo s Sokratom in njegovim spraševanjem ter ga Bartol prek psihoanalize izpelje do drastičnih posledic v svojem *Alamutu*.

S tem si nismo nič bolj odgovorili ali rešili začaranega kroga, le še bolj smo se vanj zapletli. Kljub temu se mi zdi, da se je tega 'pat' položaja zavedal že sam Protagoras. Bartol v celotnem romanu niti enkrat ne omenja, zakaj Protagoras tako 'podcenjuje' teženje po resnici in ves svoj nauk, vsaj tako priča izročilo, zapelje v relativizem. "Vendar rabi ta relativizem Protagoru samo za to, da bi ljudi odvrnil od (po njegovem neplodnih) teoretičnih spekulacij in jih usmeril k praktičnim

[16] Prim. V. Bartol, n. d., 491. "Nekdo lahko prebije vse življenje med štirimi stenami. Če se ne zave ali če ne občuti, da je jetnik, tedaj ni jetnik. So pa, ki jim je ječa celotni naš planet. Ki vidijo neskončno prostranstvo vesoljstva, milijone zvezd in tujih nebesnih teles, do katerih jim je za vekomaj zaprta pot. Ta zavest jih dela največje sužnje časa in prostora." Zdi se, da tu namiguje, kar lahko vidimo tudi na Hasanovem priseganju nekakšni slepi kozmični sili, ki spominja na živalski nagon, na temeljno Freudovo tezo libida in slojevitosti osebe, kjer je temeljni princip, ki vse določa v t. i. 'id' ali ono, ki je popolnoma nagonske narave in teži po ugodju, saj je človek ujet v svoje čute. Prim. D. Palmer, n. d., 246 – 250.

[17] Prim. M. Fürst, n. d., 92 – 95.

nalogam življenja; v ta namen ponuja svoj 'dobri svet', iz katerega se ljudje lahko nauče preudarnega predvidevanja in smiselnega ravnanja v določenih položajih."[18] Bartol nas ravno s prezirom te zavzetosti za pravično družbo zaplete v vznemirjenost in željo, da bi kaj storili. Morda je hotel zamolčati Protagorovo politično naravnanost, da bi prebudil našo zaspanost in mirnost na področju ustvarjanja 'velikih' resnic, ki so v minulem stoletju žal ustvarile preveč 'fedaiev'.

Protagorov namen torej ni postavljati resnice in razmišljati o njej, temveč omogočiti življenje, vredno človeka, kjer bo nekdo lahko verjel tudi svoji resnici, če bo hotel. Ta poizkus rešitve iz predstavljenega problema ni lahak, ker mu manjka tista Arhimedova točka, na kateri bi taka resnica stala in ki jo Hasan s svojim navideznim rajem najde. Ker svet, ki ne pozna nobene dokončne resnice, lahko pozna zgolj te, ki zmorejo ustvarjati prepričljivejšo resnico in z njo bolje prodrejo, tudi prek trupel, če je treba, kakor bi rekel Raskolnikov ali kakor je zapisal isti Dostojevski, da tam, kjer ni Boga, je vse dovoljeno. Vsako merilo za kar koli mora biti prej opredeljeno. Za resnico, ki je temeljnega pomena tudi za pravičnost, nimamo v nekakšnem 'Parizu' spravljenega idealnega metra. Že Avguštin navaja v svoji *Božji državi* pirata, ki ga je ujel Aleksander Veliki. Ta ga vpraša, kaj si domišlja, da ogroža mir na morju. Pirat mu prostodušno odgovori: "Kaj pa si domišljaš ti, da ogrožaš mir na zemlji?! Jaz počnem to z majhno ladjico, zato me imenujejo morski ropar; ti pa isto počneš z velikim ladjevjem in te imenujejo vojskovodja."[19] Kjer ni nobene resnice, zavlada resnica močnejšega ali še bolje Nadčloveka, ki bi s svojega vzvišenega mesta upravljal svet kakor Hasan Alamut.

Protagoras, vsaj kolikor vemo, s svojim relativizmom še zdaleč ne zagovarja teh morda po Nietzscheju dišečih načel, ki bi ne omogočala ločitve med razbojništvom in pravičnostjo. Kakor vemo, je napisal celo po Periklejevem naročilu ustavo za novoustanovljeno kolonijo Turioi ter je prisegal na nrav in pravo kot nepogrešljivi opori države in družbe.[20] Tako naj bi omogočil okolje, v katerem bi se ljudje lahko naučili preudarnega predvidevanja in smiselnega ravnanja v nekaterih položajih. Če se ozremo na Raskolnikova, moramo takoj priznati, da ta v vsem svojem tuhtanju stalno išče smiselno ravnanje in hoče najti preudarnost lastnim odločitvam. Ravno to tuhtanje in racionaliziranje lastnega položaja in ravnanja ga je pripeljalo do zločina. Podoben ugovor lahko izluščimo iz zgodovine in hitro ugotovimo, da je razumnost premalo za pravičnost. Morda se je zdelo Aleksandru Velikemu in drugim vojskovodjem v zgodovini njihovo ravnanje smiselno in preudarno, in vendar se je pozneje mnogokrat izkazalo kot neopravičljivo, celo zločinsko.

Protagorova rešitev z umikom v praktično življenje kliče sama po sebi po temelju, ki bi ga tako lahko dala resnica, če se ji ne bi že na začetku odpovedali. Tudi izobraževanje, ki je nekakšen pameten izhod iz Alamuta in ponujena Sokratova rešitev, se silno hitro lahko zaplete v 'pralnico možganov'. Niso bili ravno fedaiji in hurije na Alamutu deležni najbolje organiziranega izobraževanja in vzgoje? In vendar obstaja razlika med fedaiem Ibn Tahirom in učencem – filozofom Avanijem. To razliko nam najbolje pojasni Dostojevski v romanu *Zločin in kazen* z razvojem podobe Raskolnikova o samem sebi. Kakor naša nemoč, da izberemo med rešitvijo, pri kateri bomo razpravljali o resnici in tako omogočili njeno zlorabo, in rešitvijo z 'begom' v zgolj praktično življenje, pri kateri ne sprašujemo več o abstraktnih stvareh, temveč delujemo, kakor nam veli srce, tako je tudi z Raskolnikovom. V svoji 'modrosti' se zaveda moči resnice, ki jo zmore kdo ustrezno predstaviti množicam in jih popeljati v 'svetlo' prihodnost, tudi čez trupla, če je treba, na

[18] K. Vorländer, *Zgodovina filozofije I*, Slovenska matica, Ljubljana 1968, 65.

[19] A. Stres, *Svoboda in pravičnost*, Mohorjeva družba, Celje 1996, navedeno na platnicah.

[20] Prim. K. Vorländer, n. d., 65.

drugi strani so čuti z ubogimi in ponižanimi mimo vsake razumne meje. Sonja ga spravi na kolena in vendar ne razume 'njene' modrosti: "Saj ne morem poznati Božje previdnosti ... In zakaj sprašujete, kar ni mogoče spraševati? Čemu takšna nesmiselna vprašanja? Kako bi se moglo zgoditi, da bi bilo to odvisno od moje odločitve? In kdo mi je dal tu razsojati o tem, kateri naj živi in kateri ne?"[21] Ta, ki jo je prej kar najbolj nepošteno uporabil Lužin, da bi dosegel svoje, ni obsojala, čeprav je Raskolnikov vedel, da bi prav ona imela vso pravico pokazati na ves svet, ker ji je vzel vse, kar ji je še ostalo in je vredno človekovega dostojanstva. Tako se je uvrstila med tiste, ki jih je hotel sam preseči. Ne da noče oblikovati sveta; niti tega, kar se tiče zgolj nje, ne želi preurediti. Prav s tem, ko tako sprejme svojo usodo, pokaže nanj, čuti, da ga obsoja, in ve, da ne more ostati pri opravičevanju zločina. Vendar njeno obsojanje ni tako, kakršno je pričakoval: "Kaj ste naredili s seboj, kaj? " je obupano rekla, skočila kvišku, se mu vrgla okrog vratu, ga objela in ga na vso moč stisnila k sebi. Raskolnikov se je odmaknil in jo pogledal z žalostnim nasmehom: "Si pa res čudna, Sonja, da me objemaš in stiskaš k sebi, potem ko sem ti povedal to. Sploh se ne zavedaš."[22] Njeno obsojanje je sprto z njegovo 'znanstveno' teorijo nadčloveka, ki bo zmogel služiti resnici ali vzvišeni ideji. Tudi s predstavo popolne svobode, o kateri je sanjal in ki bo pozneje našla svoj filozofski okvir pri J. P. Sartru. "Če po drugi strani boga ni, nimamo pred seboj ne vrednot ne ukazov, ki bi pozakonili naše obnašanje. Tako nimamo ne za sabo ne pred sabo na svetlem področju vrednot nobenih opravičil ne upravičil. Sami smo, brez opravičenja. Izrazil bom to takole: človek je obsojen na svobodo. Obsojen, ker se ni ustvaril sam, sicer pa vendar svoboden, ker je potem, ko je bil vržen v svet, odgovoren za vse, kar počne."[23] Res, Raskolnikov se čuti obsojenega in odgovornega. Vendar se nima za svobodnega, kakor to trdi Sartre. Njegova svoboda ni nekaj, česar bi se veselil, kar bi ga delalo bolj človeškega, ampak ga bremeni in usužnjuje in še huje, ga razčlovečuje.

Raskolnikov postane tujec vsem. Najprej tem, ki jih je sovražil, potem še tem, ki jih je ljubil. Njegova lastna sestra in mati sta mu odveč in tudi pri Sonji ne ve, kaj počne. Vendar se čuti zavezanega in doživlja to, kar je filozofsko zapisal Lévinas, da nas drugi zavezujejo in obličje drugega terja našo odgovornost.[24] Zavezanost in odgovornost nas z obličja drugega stalno dvigata iz ujetosti v svoj 'Alamut'. Dejstvo, da smo odgovorni, da nismo sami sebi začetek, da smo vse prejeli, nam daje osnovno etično zavest, ki ji ne moremo uiti z nobeno teorijo ali še tako zveličavno resnico. Ni zgolj slabotnost Raskolnikova, da ne more prenesti zločina in hoditi pokončno s pridobitvami, ki naj bi jih iz umora imel, temveč je to njegova človeška narava, ki je ne more obiti. Sonja je veliko bolj človeška, razdaja se, ponižuje in pozablja nase. Samo ona lahko odpušča in pomaga nositi breme zločina. Ona ve, kaj mora biti človek, zato sprašuje Raskolnikova, kaj je vendar naredil iz sebe. Šele ko zmore pozabiti na svoj prav, na svojo resnico in se odpreti resnici drugega, zmore graditi tudi sebe: "Ali je sploh mogoče, da njena vera ne bi bila zdaj tudi moja vera? Ali vsaj njena čustva, njene težnje ..."[25] Ta odprtost do drugega in tako odpoved svobodi, kakršno najdemo pri Sartru, kjer smo

[21] F. M. Dostojevski, n. d., 411.

[22] F. M. Dostojevski, n. d., 415.

[23] J. P. Sartre, *Izbrani filozofski spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968, 194.

[24] Prim. L. Škof, Etična zavest pri Lévinasu, v: *Bogoslovni vestnik*, 60 (2000), 34. "Ko občutim, da sem poklican, da nekdo zahteva od mene, da ga sprejmem v vsej svoji nepravičnosti, v tistem trenutku že občutim sram, tedaj mi je razodeta resnica drugosti. Tukaj pa je postavljena pod vprašaj moja svoboda, kaj namreč lahko počnem v luči odnosa z drugim. Lévinas pogosto govori o nemožnosti ubiti – tukaj misli na vse metaforične (in nemetaforične) različice tega dejanja (ubiti z besedo, užaliti, človek pred menoj v svoji neposrednosti, ki mi preprečuje, da bi mu storil karkoli nepravičnega – v smislu pravičnosti kot podreditve zahtevi drugosti). Etična zavest je tukaj predstavljena kot vstop drugega. 'Moja svoboda nima zadnje besede, nisem sam.'"

[25] F. M. Dostojevski, n. d., 554.

obsojeni nanjo in pred sabo ne moremo pobegniti, saj so drugi zgolj pekel, ki nas stalno omejujejo, Raskolnikova spet počloveči.

Če se vrnemo k Protagori, bi lahko zaključili, da je pred zavzetostjo za družbo, pravičnostjo in zakonom odprtost do drugega. Pred resnico in njeno opredelitvijo je človek, ki stoji pred mano in terja mojo odgovornost. Kakor dojenček, ki prebudi v nas pristen človeški občutek nežnosti in nas vodi k negovanju, tako bi se morala ob vsakem obličju prebuditi ta moralna nuja skrbi za drugega. Pri tem gotovo tvegamo, kakor je tvegala Sonja, da postanemo sužnji drug drugemu, da popolnoma pozabimo nase in nas drugi zlorabijo, kakor je to storil Hasan na Alamutu, vendar je to edina pot iz pekla absolutne svobode Sartrovih *Zaprtih vrat* ali Hasanove gole zavesti o relativnosti vsega. Svoboda, ki ni zavezana ničemur, nas najbolj zasužnji in le roka drugega nas lahko iz te sužnosti reši.

Pri tem pa bi rad dopolnil Lévinasa s Protagoro. Etična zavest, ki je pred vsako resnico, je lahko v družbenem življenju preveč prepuščena sodobnim Hasanom. Očitno nam izkušnja daje prav, da žal ni vsakdo zrel v svoji etični naravnanosti, da bi se mu lahko brezskrbno prepuščali, kakor so se fedaiji Hasanu. Zlorabe so vsakdanje in težko jih je prepoznati v ozračju takega zaupanja, kakršno zahteva Lévinas. Zato sem prepričan, da ne smemo pozabiti na Protagorovo politično naravnanost. Njegovo vztrajanje pri zakonih in zakonitostih, pri t. i. pravičnih institucijah, ki bodo nekaj zunaj kroga Ti – Jaz, lahko to krhko zgradbo sveta brez absolutne resnice ohranja vsaj malo primerno za človekovo življenje. Tudi Dostojevski kaže na nujnost pravične družbe, ki s svojim aparatom kaznovanja seveda ne more popolnoma odpraviti krivde. To tudi ni namen, nas pa lahko obvaruje pred posegi novodobnih 'Napoleonov' ali Hasanov.

Zakaj ni dovolj Lévinas? Ni bil Ibn Tahir pripravljen storiti vsega, da bi se vrnil k Mirjam, in podobno drugi obiskovalci raja? Nevarnost je, da se v ozkem krogu svojih bližnjih, ki jih imam rad, zapletem v sebični ljubezenski odnos, v katerem bom popolnoma pozabil na jutri. To je že navedena kritika Raskolnikova t. i. nižjega razreda, ki je ujet v sedanjost in ne zmore gledati v prihodnost. Prav tako se lahko navežemo na nemoč Hasanovih bližnjih sodelavcev. Samo veliki vezir, njegov nekdanji prijatelj in zdaj največji sovražnik, je pokazal alternativo vsemu. Skrbeti za v človeški moči in njegovi spet 'zgolj človeški' svobodi dobro življenje vseh. Zato bi pridružil prej predstavljeni etični zavezanosti drugemu še tretjega. V tem trikotniku, ko iz sebe zmorem pogledati v obličje drugega, začutiti zavezanost, da ga varujem v vsem njegovem dostojanstvu in za njim vidim vse ljudi, še posebno te, ki so najbolj zapostavljeni in nemočni, je etična pot iz ujetosti v večno ponavljanje Alamuta ali popolno anarhijo, v kateri bi vsak počel, kar bi se mu zljubilo. Protagorova politična zavzetost je nujno dopolnilo etični naravnanosti, ki jo sproži Sonja pri Raskolnikovu, če hočemo, da najdemo ozko pot, ki vodi iz pečin razpravljanja o resnici na Alamutu.

Pa mi boste dejali, da je potreben za to, da zmorem upoštevati drugega, še bolj pa tretjega, ki ni navzoč in ga moram vedno vključevati, prek zavzemanja za pravične institucije v svoje moralno ravnanje, že sposoben subjekt, ki je zrel in odgovoren. Vse to je res in vse to je glavna tema *Alamuta*, pa tudi *Zločina in kazni*. 'Kaj si naredil s seboj?' ni le Sonjino vprašanje Raskolnikovu, ampak tudi meni. Alamut mora biti šola, da zmorem oditi iz dobe, ko me bodo 'pitali' z najrazličnejšimi resnicami, zrel in odgovoren. Hasanova šola je prehuda, Raskolnikova tudi, zato je še vedno najboljša rešitev Sokratova pot razmišljanja. Vzgoja in izobraževanje bi morala predvsem omogočati, da si zmoremo postavljati vprašanja in kljub temu ne privoliti v popolni relativizem vsega. Pri 'nezaupanju' in previdnosti ob sprejemanju najrazličnejših resnic bi nam vzgoja morala slediti, da bi tako vedno bolj rasli kot moralne osebnosti. Za to pa potrebujemo odprtost do drugih, svoj izstop iz zaverovanosti vase in svoj prav. Da na tej poti ne bo zlorab, na katere nas opozarja Bartol, se je pametno držati Dostojevskega, ki nam predlaga ponižane in razžaljene. Ti nimajo resnice v posesti, so resnica

sama. V vsej svoji stvarnosti me kličejo na odgovornost, da kaj storim za pravičnejšo in boljšo družbo. Kakor Sonja bomo vedno laže lahko rekli tudi mi: "S teboj bom šla, kamor koli! Mojbog! Oh, kako sem nesrečna! In zakaj, zakaj te nisem poznala že prej? Zakaj nisi prišel že prej? O mojbog!"[26] Vsak trenutek bo vedno bolj trenutek ljubezni in zavezanosti, vedno bolj trenutek božanskosti in tako tudi raja. Morda je ta resnica edina, ki je vredna, če jo razširimo na celotno človeštvo, da zanjo umremo tudi brez opiatov.

Videli smo, kako nas je spraševanje o resnici vedno bolj vodilo k razmišljanju o etični naravi človeka. Protagoras, ki je temelj etičnega nauka *Alamuta*, je predvidel družbeno zavezanost kot protiutež spoznavnemu relativizmu. Mi smo to poskušali še bolj utemeljiti na ravni etične zavezanosti, ki je po Lévinasovem mnenju pred spraševanjem o resnici. Vendar bi Sonjina pot, kakor jo prikaže Dostojevski, ne ponudila nove rešitve, če je ne bi postavili na postavitve sposoben subjekt. Ta za svojo pravo samozavest nujno mora iz sebe prek skrbi za drugega, vendar bo našel končno podobo sebe šele v zavezanosti celotni skupnosti. Tako smo se vrnili po krhki in ozki poti, ki vodi s pečin Alamuta v stvarnost vsakdanjega življenja, kjer vse naše spraševanje in odločanje v imenu drugih zahteva, da še enkrat preberemo in premislimo *Alamut* in *Zločin in kazen*. Samo tam, kjer sem sprejet kot etično bitje, pa naj bo resnica taka ali drugačna, se tudi zavedam svoje odgovornosti. Zato relativizem ne odpravi odgovornosti, ampak jo naredi za brezpogojno, saj ni odvisna od nobene resnice. Oba, Dostojevski in Bartol, nas po mojem mnenju vprašujeta, ali sem ta odgovorna osebnost, ki se zaveda svoje naloge v svetu, ter koliko sem pripravljen stopiti v šolo življenja in iz 'fedaia' postati 'filozof'.

[26] F. M. Dostojevski, n. d., 415.

Jože Ručigaj

Med Dostojevskim in Nietzschejem

Dostojevski je eden tistih mislecev, pri katerih je pozitivni odnos med filozofijo in umetnostjo še prav posebno izražen; pri katerih se filozofska resnost in hladnost meša z umetniško intuitivnostjo in igrivostjo. Dostojevski sam pravi, da mu v bistvu ne gre za roman, ampak za idejo. Tako v svojih delih živo, literarno obravnava eminentna filozofska vprašanja: tavanje kneza Miškina med razumom in ljubeznijo v romanu *Idiot*; iskanje smisla, človekovih mej in globin Verhovenskega in Stavrogina v romanu *Besi*; skrivnosti dobrega in zlega in Boga raziskujejo Ivan, Aljoša in starec Zosima v *Bratih Karamazovih* in Razkolnikov v *Zločinu in kazni* ...

In rdeča nit vseh njegovih del je poskus, kako rešiti eno največjih ugank sveta, človeka. Že Kant je opozoril na pomembnost te uganke s svojim najširšim vprašanjem: Kaj je človek? In ko tristo let za njim Martin Buber ugotavlja, da je to vprašanje še vedno neodgovorjeno, lahko vse globine in višave te uganke okušamo in rešujemo skozi subtilno refleksijo življenja, kakor jo je ujel v svoje romane eden največjih ruskih duhov, Dostojevski. In ta refleksija ni rezultat razumskih spekulacij, ampak življenja, kakršno je Dostojevski občutil na lastni koži. Sam je dejal, da se nima za psihologa, ampak za realista v najvišjem pomenu besede, torej da raziskuje vse globine človeške duše.

Da mu stvarnost ni tuja, lahko razberemo že iz njegovega življenja, saj je okusil najskrajnejše meje človekovega bivanja; že kot otrok je izgubil mamo, do očeta, ki so ga zaradi njegove krutosti ubili lastni tlačani, je čutil instinktivno sovraštvo in pozneje ga je zato mučil kompleks krivde. Že v mladosti je preživel veliko bede, duševnih stisk in ponižanj, srečal se je s smrtjo deklice, ki je izkrvavela zaradi posilstva in doživel smrtno grozo

na smrt obsojenega, ki je šele na morišču zvedel za pomilostitev. Osem let je tudi sam kazensko preživel v Sibiriji, od tega polovico v taborišču med največjimi kriminalci. Srečal se je s stisko revščine, odvisnosti od iger na srečo, nesreče v odnosih. In tudi zato Dostojevski kot mislec ni oddaljen od problemov, ampak je v prvi vrsti iskalec, ki ima izkušnjo najbolj tragičnih globin človekove duše. In te globine človekove duše raziskuje tudi v enem svojih najodličnejših romanov *Zločin in kazen*. Tu se loti enega od najvznemirljivejših in najskrivnostnejših problemov bivanja: zla. V nadaljevanju se bomo dotaknili le enega možnega pogleda na problem, in sicer bomo iskanje Dostojevskega in njegovega Razkolnikova primerjali z Nietzschejem in njegovim nadčlovekom.

Glavni junak tega romana, Rodion Razkolnikov, zagreši dvojni umor in motiv zanj je našel ravno v idejah, da se človeštvo deli na dve vrsti ljudi. V prvo sodi konservativna večina, ki živi in mora živeti v pokornosti, ker drugače sploh ne zna in ne more živeti. V drugi vrsti pa so izredni ljudje: drzni, ukazujoči in celo zločinski tvorci novih vrednot. In prave vodnike človeštva, velike ukazovalce in zakonodajalce, najdemo samo v tej drugi skupini. Njihova glavna lastnost je, da prezirajo povprečnost in vse "posvečene" (nravne ali kakršne koli že) tradicije, ki se jih večina drži. Brez pomisleka kršijo zakon, ki jim je na poti, in žrtvujejo svojim ciljem milijone ljudi, če je treba.

"Ljudje se že po zakonu narave tako ali tako delijo na dva razreda: na nižjega (z navadnimi ljudmi), se pravi, da tako rečem, na material, ki je samo za to rabo, da zarodi sebi podobne, in na prave ljudi, to je take, ki imajo dar, da oznanjajo v svojem okolju novo besedo... v drugem razredu vsi kršijo zakone, so rušilci ali nagnjeni k rušenju, sodeč po njihovih sposobnostih. Zločini teh ljudi so seveda relativni in najraznovrstnejši; v pretežnem delu zahtevajo v najrazličnejših izjavah uničenje obstoječega v imenu boljšega. Če pa mora tak človek za svojo idejo nič manj ko prestopiti truplo ali kri, si po mojem mnenju lahko globoko v sebi in po svoji vesti dovoli prestopiti kri – seveda glede na idejo in njeno razsežnost, to upoštevajte."(*Zločin in kazen*, 262)

Ideal Razkolnikova je torej človek, ki se je popolnoma osvobodil "čredne morale" in je dovolj močan, da kar najdrzneje pokaže svojo samovoljnost in svojo nravno svobodo. In on sam hoče postati takšen človek. Da pa si pridobi pravico do tega, mora dokazati svojo moč ne le v teoriji, ampak tudi v praksi. V ta namen si izbere umor, to se pravi zločin, s katerim lahko izrazi popolno samovoljnost. Torej, Razkolnikov gre v zločin z idejo in zaradi ideje: "Vse je dovoljeno."

Kot oboževalec znanosti in razuma je zavračal že samo možnost kakega absolutnega merila dobrega in zlega; kajti tako merilo bi moglo določiti samo kako absolutno bitje (to je Bog), v katerega pa ni verjel in ni mogel verjeti. Bog ne obstaja, vse vrednotenje dobrega in zlega je relativno; določil ga je človek in je zato umišljeno. Sama po sebi ne obstaja niti dobrota niti hudodelstvo. Niti nima naše bivanje kakega višjega smotra. Človek ni nič drugega kakor naključni mehurček, ki so ga ustvarili slepi zakoni narave in če se je tega zavedel, zakaj naj ne bi vzel usode v svoje roke? Zakaj bi se menil za postave in zakaj ne bi živel po svojih zamislih in po svoji lastni "volji do moči"? Ob teh idejah takoj pomislimo na Nietzscheja. Po eni strani tako sorodne ideje, taka neverjetna podobnost, po drugi strani pa velika različnost.

Zato si bo zanimivo pogledati, kako so se poti Dostojevskega in Nietzscheja križale v resnici. Prvič sta se srečala leta 1887, ko je bil Dostojevski že šest let mrtev. Nietzsche je po naključju v neki knjigarni v Nici odkril njegove *Zapiske iz podtalja* in zanje zapisal, da se jih je silno razveselil. Vendar pa je do tega odkritja prišel (pre)pozno, kajti pred seboj je imel le še dve leti življenja pri nemoteni zavesti. In tudi po tem odkritju so bila Nietzscheju na voljo le nekatera dela Dostojevskega, že prevedena v francoščino, sam namreč ni znal rusko. Med drugim je videl francosko odrsko priredbo *Zločina in kazni*, romana samega pa ni bral. Vendar pa se je njegovo začetno navdušenje nad Dostojevskim kmalu sprevrglo v odpor, kajti v

Ecce homo, kjer navaja tiste, ki so bili njegova duhovna hrana, Dostojevskega ne omenja več.[1]

Torej bi težko govorili o (pomembnejšem) vplivu Dostojevskega na Nietzscheja, zato pa je toliko večje začudenje nad nekaterimi podobnostmi idej in ena najosupljivejših je prav gotovo ideja Razkolnikova, ki pooseblja predrznost zaničevalca morale. Po svoje je bil Dostojevski ničejanec pred Nietzschejem, o čemer je pisal eden od velikih poznavalcev Dostojevskega Lev Šestov. Vendar pa "ta način" ni nekaj poljubnega, ampak gre za to, da je Dostojevski slutil strašno krizo – pozneje jo je oznanjal in ji utiral pot Nietzsche. Toda ne le slutil, to stisko je sam tudi doživljal.

Vendar pa Dostojevski iz krize, ki jo je doživljal Razkolnikov, ne ponuja izhoda, kakršnega nam ponuja Nietzsche. Kajti v točki, pri kateri Nietzsche sluti vrhunec, Dostojevski predvideva polom. In to prav zaradi razhajanja glede vprašanja Boga in ateizma. Berdjajev pravi, da sta oba videla, kako se pot, ki izhaja od človeka, razceplja na dvoje; in medtem ko je eden popustil skušnjavi takšne poti, ki trdi, da pelje k človeku, ki je postal bog, k nadčloveku, je drugi krenil na pot, na koncu katere najdemo Boga, ki je postal človek.[2] In zato tudi Šestov pravi, da ko bi Dostojevski in Nietzsche živela skupaj, ne bi imela nič kaj prijateljskega odnosa.[3]

Toda, da se je Razkolnikov razšel z ničejanstvom, je potreboval kar nekaj časa in pomoči. Sicer ga je že kmalu po zločinu prevzelo neko polzavedno razpoloženje, ki ga je vznemirjalo in mučilo od spodaj navzgor. Namesto nove moči in svobode nadčloveka je čutil le stud, gnus in slabost, ki so mu povrnili vse prejšnje dvome o svoji teoriji nižjih in višjih ljudi. Toda hkrati mu je njegov razum še zatrjeval, da zločina pravzaprav sploh ni; da se ljudje, ki so dovolj močni, lahko brez skrbi postavijo nad dobro in zlo. Je pa spoznaval, da njemu ta prehod oziroma osvoboditev od čredne morale ni uspel. Po dejanju se ni počutil nič kaj "posvečeno". Vse bolj je spoznaval, da se mu je zločin notranje ponesrečil. Kajti ni mu prinesel občutka moči in absolutne svobode.

Toda Razkolnikov vzroka za ta polom ni videl v zločinu, marveč v sebi samem. Spodletelo mu je najbrž zato, ker on sam ni imel pravice prestopiti meje čredne morale; zato ker pač ni Napoleon, marveč le del tiste črede, ki jo prezira in sovraži: "Ubil nisem človeka, ubil sem načelo! Načelo sem sicer ubil, ovire pa nisem prestopil, ostal sem na tej strani ..."(276) In v tem svojem srdu se Razkolnikov biča s krutimi očitki: "Eh, estetična uš sem in nič drugega ... ker sem sam mogoče še grši in ogabnejši od ubite uši, in sem že vnaprej čutil, da si to porečem potem, ko jo ubijem!" (277) Svojemu dejanju ni bil kos, ni bil zmožen vzdržati, ni bil, kakor so bili njegovi vzorniki in ideali, "resničen gospodar, gospodar prihodnosti, ki mu je vse dovoljeno". *In samo v tem je priznaval svoj zločin: da ga ni prenesel in da se je sam ovadil.* (548) In še pozneje, ko se je sam ovadil, se ni kesal svojega zločina. Še v Sibiriji je razmišljal: "Le zakaj se jim zdi moje dejanje tako grdo? Ker je zločin? Kaj pomeni beseda zločin? Moja vest je mirna ..."(548)

Do temeljnega preobrata, ki ga naredi Dostojevski, je treba počakati do zadnjih strani epiloga. Kajti Razkolnikov je v kaznilnici še tik pred zadnjim snidenjem s Sonjo doživljal svojo zgodbo kot nočno moro, in sicer še vedno brez slehernega kesanja. A potem se je zgodilo, kako "še sam ni vedel, začutil je le, kakor da ga je nenadoma nekaj zgrabilo in ga vrglo k njenim nogam ... In v Sonjinih očeh je zasijala neizmerna sreča; razumela je in zanjo ni bilo več dvoma, da jo ljubi, da jo neizmerno ljubi ..." (553)

In omenili smo že, da Lubac ravno v tej točki vidi temeljni razkorak, ki ga je Dostojevski naredil od ničejanstva, namreč da se je Razkolnikov obrnil k

[1] Prim. H. de Lubac: *Drama ateističnega humanizma*, 195–198.

[2] Navaja H. de Lubac: *Drama ateističnega humanizma*, 207.

[3] Navaja H. de Lubac: *Drama ateističnega humanizma*, 201.

ljubezni, k tisti ljubezni, ki jo je oznanjal Bog, ki je postal človek. "V življenje ju je obudila ljubezen, v srcu enega so bili neusahljivi viri življenja za srce drugega."(553) Zgodba o Lazarju ga je spremljala skozi vse življenje in tu se je uresničila. Kakor je Kristus, ki je oznanjal ljubezen, obudil in povrnil v življenje Lazarja, tako se je tudi Razkolnikov, prek te Kristusove ljubezni, ki mu jo je oznanjala nedolžna prostitutka Sonja, vrnil v življenje.

Šele tu nastopi tisto razhajanje med Nietzschejem in Dostojevskim, o katerem govori Lubac. V čemer je prvi videl prekletstvo, je drugi našel odrešitev. Lubac celo pravi, da je Nietzsche videl v "sedanjem času", katerega je preklinjal, dediščino evangelija, medtem ko je Dostojevski videl vzrok za ta isti čas, ki ga ni nič manj preklinjal, v odklonitvi evangelija.[4]

In iz te perspektive, ki stoji na evangeljski ljubezni, lahko razumemo Lubaca, ki pravi, da je Dostojevski naredil veliko več kakor to, da je predvidel in začel Nietzscheja, saj ga je prehitel.[5] Prehitel ravno v tem, da je že ponujal odgovor nanj.

S tem sestavkom smo pokazali na zgolj en vidik obravnave enega od filozofskih problemov, ki jih Dostojevski obravnava v *Zločinu in kazni*. V samem romanu pa lahko sledimo še celi vrsti filozofskih vprašanj; med drugim je opazno trazimahovsko pojmovanje pravičnosti, ki naj bi bila to, kar koristi močnejšemu; Dostojevski se spopada s problemom usode in svobode, svetosti življenja, usmiljenja; polemizira z utilitarizmom in nihilizmom. Lev Šestov pravi, da dela Dostojevskega, pa tudi Nietzschejeva ne nosijo odgovora, temveč vprašanje.[6] In ravno zaradi vseh teh problemov in vprašanj je Dostojevski lahko odlično berilo tudi pri pouku filozofije.

[4] Prim. H. de lubac: *Drama ateističnega humanizma*, 201.

[5] Prim. H. de Lubac: *Drama ateističnega humanizma*, 200–201.

[6] Prim. L. Šestov: *Dostojevski in Nietzsche*, 179.

Literatura

Dostojevski, F. M.: *Zločin in kazen*, DZS, Ljubljana 1997.

Lubac, H.: *Drama ateističnega humanizma*, MD, Celje 2001.

Šestov, L.: "Dostojevski in Nietzsche, Filozofija tragedije", v: *Nova revija*, št. 212, Ljubljana 1999.

Jezik

Marjan Šimenc

Nekaj izkušenj z jezikom

V maturitetnem katalogu za filozofijo v okviru dveh tem najdemo podtemo jezik. Najprej v okviru teme "vprašanje stvarnosti", in sicer kot "jezik in svet", potem pa še v okviru teme "vprašanje spoznanja" kot "jezik kot pogoj in meja spoznanja". Kadar pa je v maturitetne pole vključeno vprašanje, ki je povezano z jezikom, se zgodi nekaj presenetljivega. Kandidati ga večinoma ne izberejo, če pa ga, so nastali eseji vsebinsko praviloma prazni. Iz česar lahko sklepamo, da učitelji problematike jezika praviloma ne obravnavajo. Razlog za to verjetno lahko iščemo v njihovem študiju, ki te problematike ni vključeval. Ker pa je jezik predpisana vsebina za nekatere maturitetne teme, predvsem pa, ker je to zanimiva in pomembna tema, je smiselno predstaviti lastne izkušnje z njo in ponuditi nekaj gradiva, ki lahko olajša pripravo dijakov.

Sam temo jezika približam dijakom tako, da ni vezana na velike filozofske klasike. Verjetno zato, ker jo obravnavam kot del uvoda in uvod, mislim, ne sme biti pretrd. Začnem s člankom Romana Jakobsona "Lingvistika in poetika".[1] Jakobsona v njem sicer zanima poetika, a med svojo izpeljavo vpelje šest jezikovnih funkcij, ki se mi zdijo silno koristne. Za kaj gre? Jakobson izhaja iz tradicionalne členitve komunikacije na 6 elementov. *Pošiljatelj* pošlje *sporočilo naslovljencu*. To se dogaja v nekem *kontekstu*, na katerega se nanaša (referira). Da bi bila komunikacija mogoča, morata imeti naslovljenec in pošiljatelj isti *kod*, predvsem pa mora biti med njima *stik*, se pravi fizična in psihološka povezava. Elementi so torej: pošiljatelj, naslovnik, sporočilo, kontekst, stik in kod. Zdaj pa se začne zanimivi del: Jakobson vsakemu elementu komunikacije priredi posebno funkcijo.

Prevladujoča funkcija jezika se zdi sporočanje, se pravi nanašanje (referiranje) na kontekst. "Jezik je pač sredstvo komunikacije!" nam bodo povedali dijaki, če jih vprašamo, kaj je jezik. Govorimo, da bi nekaj povedali. Bistvo jezika je torej *referencialna* funkcija. To je dijakom očitno. Manj očitne, a kljub temu domače so jim nekatere druge funkcije. Denimo ta, da se govorec v povedanem izrazi. Namen emotivne ali izrazne funkcije je, da govorec izrazi svoj odnos do tega, o čemer govori. Ker je ta odnos povezan z njegovo čustveno ravnjo, pa izraz *emotivna* funkcija.

In še, na naslovnika s tem, kar povemo, lahko vplivamo. Temu Jakobson reče *konativna* funkcija. Dijakom je seveda znana; zadošča, da rečemo: "Ali lahko, prosim, odpreš okno?" in že se naslovnik dvigne in odpre okno. Z besedami ga lahko pripravimo, da nekaj stori. Torej besede niso samo govor o realnosti, so močno orodje za vplivanje na drugega. In to še ni vse. Jezik lahko uporabljamo, da govorimo o kodu. Ko pojasnjujemo pomene besed, ne govorimo o zunanji stvarnosti, temveč o jeziku samem. Tej sposobnosti jezika, da pojasnjuje sam sebe, pravi Jakobson *metajezikovna* funkcija. Jezik pa se lahko usmeri tudi na sam kod in temu Jakobson pravi *poetska* funkcija, ki je tudi razlog za analizo jezikovnih funkcij in tej funkciji Jakobson nato posveti večji del članka. Toda najzanimivejša je funkcija, ki ostane, namreč usmerjenost k stiku in njemu ustrezajoči *fatični* funkciji. Najbolj zanimiva je zato, ker se velikokrat govori o praznosti vsakdanje komunikacije. Ljudje govorijo in govorijo, pa si v resnici ničesar ne povedo. O tem

[1] Roman Jakobson: *Lingvistični in drugi spisi*, SH, Škuc, Ljubljana 1989, str. 147–191.

se lahko prepričate, če prisluhnete sosedom na avtobusu ali čakajočim na avtobusni postaji. A izpraznjenost ni nujno znamenje, da si nimajo česa povedati. Velik del tovrstne komunikacije je namreč namenjen prav ohranjanju stika, morda celo vzpostavljanju meje med nami, ki smo v stiku, in vsemi drugimi. Stik je pomemben, ker če smo v stiku, nismo sami. In tisti, s katerimi smo ga že navezali, se preselijo v poseben krog ljudi, krog znancev. Da to ni zanemarljivo, pričajo za nekaterim zelo zoprne situacije navezovanja stika z neznancem. Če se to zgodi nehote, mimogrede, ni nobenih težav, če pa hočemo vzpostaviti stik, včasih ne vemo, kako sploh začeti. In kako vzpostaviti stik? Preprosto, osebo moramo samo nagovoriti, stik vzpostavimo tako, da ji pošljemo sporočilo. Stik je (najpoprej) jezikovni stik.

Ta Jakobsonova razdelava jezikovnih funkcij je dober uvod, saj dijakom da neki občutek za raznolikost jezikovne rabe. Njihov prvi občutek je namreč, da jezik uporabljamo, da z njim o nečem govorimo. In ta, referencialna funkcija se nekaterim zdi edina. Zakaj je to pomembno? Najprej zato, ker je neposredno uporabno. Ne gre za abstraktno vednost, ki z dijaki nima veliko opraviti. Ko ti obvladajo Jakobsonove funkcije, začnejo gledati na vsakdanjo komunikacijo drugače. In več in bolje razumejo. To se mi zdi ena bistvenih funkcij filozofije: bolje razumeti lastno vsakdanje življenje. Ker je to naše življenje, tudi bolje razumemo samega sebe. V nekem smislu Sokratovo vodilo "Spoznaj samega sebe!" pravzaprav nalaga, naj spoznamo naš vsakdanjik. Potem pa zato, ker je teorija subverzivna: izrazi dvom o njihovem odnosu do jezika in zahteva, da ga spremenijo. Ne trpi apatičnega odnosa: če teorijo zares razumeš, ne moreš ostati nespremenjen.

Podoben status ima pojmovni par performativ / konstativ, ki ga John L. Austin razvije v *Kako napravimo kaj z besedami*.[2] In tudi gesta je podobna, le da zdaj ne gre za raznolikost funkcij, temveč za napad na standardno opozicijo besede / dejanja. Vsi jo poznamo in kot "Preidimo od besed k dejanjem!" naddoloča naš odnos do govorjenja. To je pogosto dojeto kot zgolj govorjenje, kot odsotnost nečesa več. In to mora vzbuditi filozofovo pozornost glede na večno očitanje filozofiji, da je zgolj govorjenje, in za povrh še prazno. Austin pokaže, da govorjenje ni nekaj, kar bi bilo ločeno od delovanja, to pa pozneje razdela John Searle s svojo teorijo govora kot dejavnosti oziroma svojo teorijo govornih dejanj.

Jezik res lahko uporabljamo za to, da govorimo o zunajjezikovni stvarnosti (Jakobsonova referencialna funkcija), a z njim lahko tudi delujemo. Če izjavim klasični: "Mačka je na predpražniku," res opisujem stvarnost zunaj jezika. Toda če rečem: "Obljubim, da jutri pridem!", nisem ničesar opisoval, temveč preprosto obljubil. Obljubljanje pa ni opisovanje zunajjezikovne, temveč ustvarjanje nove stvarnosti. Ta nova stvarnost ima obliko posebnega odnosa med mano in sogovorcem. Lahko bi sicer rekel, da tudi ko obljubljam, o nečem govorim, namreč o svoji obljubi, toda pozorni moramo biti, da jo s tem, ko govorim o njej, tudi ustvarim. Kajti obljube ni bilo, dokler nisem o njej govoril. In te besede niso samo besede. Ker sem obljubil, da pridem, sem zavezan priti. Ker sem mu obljubil, on pričakuje, da pridem, in bo razočaran, če ne bom. Stvarnost, s katero imamo opravka pri performativih, seveda ni preprosto materialna: s performativi vzpostavljamo odnose med ljudmi. Z njimi ustvarjamo socialno realnost, ki je – presenetljivo za dijake, ki mislijo, da je stvarna samo materialna realnost – predvsem stvarnost odnosov.

Šele po tem uvodu se lotim odnosa jezika in stvarnosti kot takega. Stvarnost je seveda tudi realnost odnosov in ti so vzpostavljeni jezikovno. Pri temi jezik – spoznanje pa nam gre tudi za to, da bi pokazali, kako je naše spoznanje vsake stvarnosti radikalno vzpostavljeno jezikovno ali pa vsaj posredovano z jezikom. Pri tem imamo velikega "nasprotnika", namreč spontani realizem dijakov, ki vidi predvsem primarnost sveta in

[2] SH, Škuc, Ljubljana 1990.

sekundarnost jezika. Namreč v smislu: najprej dežuje, nato to prezrcalim v jezik z izjavo: "Dežuje." Ali pa, najprej obstajajo stoli, nato izumimo besedo stol, da jih poimenujemo. Oziroma najprej obstajajo stoli, nato misel o stolih in nato ime za stol, s katerim izrazimo misel. Ko govorimo o jeziku, želimo pokazati, da jezik vpliva na to, kako razrežemo in klasificiramo stvarnost, ta razrez pa potem določa, kako jo dojemamo. In želimo pokazati, kako v izjavi ne prezrcalimo samo naše notranje misli, temveč je naša notranja misel že pod vplivom jezika. Ko misel jezikovno izrazimo, ne prenesemo samo misli iz notranjosti v zunanjost, temveč ji damo tudi povsem novo obliko. Ubesedenje ni prevod misli v jezik, temveč je tudi delna vsebinska pretvorba. Poanta je pravzaprav kantovska: jezik je model transcendentalne sfere oziroma shema, ki določa pogoje možnega izkustva. In wittgensteinovska: ker jezik naddoloča moje razumevanje stvarnosti, so meje mojega jezika meje mojega sveta. A kako to prikazati dijakom?

Sam sem poskušal z raznimi odlomki besedil in v nadaljevanju sledi izbor dveh. Alasdair MacIntyre poudarja povezavo pripovedi, uporabe jezika, govora o sebi in koncepta osebne identitete. Otroški psiholog Daniel Stern pa sposobnost pripovedovanja zgodb povezuje z oblikovanjem lastne identitete, pa tudi z oblikovanjem nove stvarnosti. Oba odlomka sta dovolj konkretna, da lahko posredujeta med načelnimi trditvami in vsakdanjim izkustvom. Moja stava je, da ob branju tovrstnih besedil dijaki dobijo občutek, kako je lahko jezik povezan s tistim več, ko ni več le zrcalo, s katerim preslikujemo svet, temveč postane dejavnik, s katerim vzpostavljamo človeško stvarnost in tudi nas same. In ta občutek je potem izhodišče za razumevanje filozofskih teorij, ki ta pogled strožje in doslednejše razdelajo.

Na koncu pa dodajam še krajši odlomek iz knjige Alana Wattsa *The Way of Zen*, ki sem ga sam s pridom uporabil pri problematiziranju vsakdanjih pojmovanj dijakov.

"Razlog, da daoizem in zen predstavljata za um Zahodnjaka tako uganko, je v tem, da imamo zelo ozek pogled na človeško vedenje. Za nas je skoraj vsa vednost konvencionalna vednost, kot bi ji rekli daoisti, ker se nam zdi, da nekaj poznamo samo, če to znamo predstaviti z besedami ali v kakšnem drugem sistemu konvencionalnih znakov, kakršna sta denimo matematični in glasbeni. Tej vednosti lahko rečemo konvencionalna, ker temelji na človeškemu sporazumu o kodih komunikacije. Tako kot imajo ljudje, ki govorijo isti jezik, tihi sporazum o tem, katere besede nadomeščajo katere stvari, tako člane vsake družbe in vsake kulture združujejo vezi komunikacije, ki temeljijo na raznovrstnih sporazumih o klasifikaciji in vrednotenju dejanj in stvari.

Naloga izobraževanja je potemtakem učenca pripraviti za življenje v družbi in jih prepričati, da se naučijo in sprejmejo njene kode – pravila in konvencije komunikacije, s katerimi se družba povezuje. Najprej gre za pogovorni jezik. Otroci se naučijo sprejeti "drevo" in ne "boojum" kot dogovorjeni znak za *to* (ki kaže na predmet). Nobenih težav nimamo razumeti, da je beseda "drevo" stvar konvencije. Manj očitno pa je, da konvencija ureja tudi razmejevanje stvari, ki ji je pripisana beseda. Kajti otroka je poleg tega, katera beseda nadomešča katero stvar, treba naučiti tudi tega, kako je njegova kultura tiho določila, kako ločiti stvari med sabo in vzpostaviti meje v naši vsakdanji izkušnji. Tako znanstvene konvencije določajo, ali je jegulja riba ali kača, in slovnične konvencije določajo, katera izkustva se bodo imenovala predmeti in katera dejanja ali dogodki. Kako samovoljne so lahko te konvencije, je razvidno iz vprašanja: "Kaj se zgodi s pestjo (samostalnik-predmet), ko odprem svojo dlan?" Predmet čudežno izgine, ker je sam proizvod jezika! V slovenščini je jasno naznačena razlika med stvarmi in dejanji, veliko število kitajskih besed pa ima hkrati funkcijo samostalnika in glagola – tako da tisti, ki misli v kitajščini, brez težav predmete vidi tudi kot dogodke in da je naš svet zbir procesov in ne predmetov."

Alasdair MacIntyre

Žival, ki pripoveduje zgodbe

Tako individualno kot v medsebojnih odnosih živimo svoje življenje v luči nekaterih predstav možne skupne prihodnosti, prihodnosti, v kateri nas nekatere možnosti privlačijo in druge odbijajo, nekatere se zdijo že zaključene in druge morda neizogibne. Ni sedanjosti, ki ne bi bila oblikovana z neko predstavo prihodnosti in predstave prihodnosti, ki se vedno predstavlja v obliki *telosa* – ali v obliki raznih ciljev – h kateremu se v sedanjosti poskušamo gibati. Nenapovedljivost in teleologija zato sobivata kot del našega življenja. Tako kakor liki v pripovedki ne vemo, kaj se bo zgodilo v nadaljevanju, vendar ima naše življenje vendarle neko obliko, ki se projicira proti prihodnosti. Zgodbe, ki jih živimo, imajo nepredvidljiv in delno tudi teleološki značaj. Če naj se zgodba o našem individualnem in družbenem življenju razumljivo nadaljuje – in kateri koli tip pripovedi lahko zdrsne v nerazumljivost – vedno drži oboje, da obstajajo omejitve, kako se zgodba lahko nadaljuje, *in* da je znotraj teh omejitev neomejeno število načinov, na katere se lahko nadaljuje.

Tako se začenja kazati osrednja teza: človek je v svojih dejanjih in praksah, pa tudi v svoji domišljiji v bistvu žival, ki pripoveduje zgodbe. To ni po svojem bistvu, toda skozi svojo zgodovino postaja pripovedovalec zgodb, ki si prizadevajo za resnico. Ključno vprašanje za človeka pa ni o njegovem lastnem avtorstvu. Na vprašanje: "Kaj naj storim?" lahko odgovorim samo, če lahko odgovorim na predhodno vprašanje: "V katero zgodbo ali zgodbe sem že vključen?" V človeško družbo vstopimo z enim ali več značaji – vlogami, v katere smo potisnjeni – in naučiti se moramo, katere so, da bi lahko razumeli, kako se drugi na nas odzivajo in kako bodo razlagali naše odzive nanje. Prav s poslušanjem zgodb o zlobnih mačehah, izgubljenih otrocih, dobrih, a zapeljanih kraljih, o volkulji, ki vzgaja dvojčka, najmlajših sinovih, ki ne dobijo dediščine, ampak se morajo sami prebiti v svetu, in starejših sinovih, ki svojo dediščino z razuzdanim življenjem zapravijo in so primorani živeti s svinjami, se otroci naučijo (prav ali pa narobe), kaj je otrok in kaj so starši, kakšna je lahko zasedba likov v drami, v kateri so bili rojeni, in kakšne so poti sveta. Prikrajšajte otroke za zgodbe in pustili jih boste nepismene, boječe jecljače v njihovih besedah in tudi dejanjih. Zato ni druge poti do razumetja katere koli družbe, z našo lastno vred, kakor skozi množico zgodb, ki vzpostavljajo njene prvotne dramatične vire. Mitologija je v svojem izvornem smislu v srcu stvari. Vico in Joyce sta imela prav. In seveda tudi drži, da je moralna tradicija od herojske družbe do njenih srednjeveških dedičev tista, po kateri ima pripovedovanje zgodb ključno vlogo pri naši vzgoji za vrline.

Prej sem povedal, da je 'dejanje' vedno epizoda v možni zgodovini: zdaj bi rad dal podoben predlog še o enem pojmu, o osebni identiteti. Derek Parfit in drugi so nedavno pritegnili našo pozornost glede nasprotja med merili stroge identitete, ki je vse-ali-nič (*ali* Tichbornov tožnik *je* zadnji Tichbornov dedič; *ali* vsa lastnina zadnjega dediča pripada tožniku *ali* tožnik ni dedič – velja Leibnizev zakon) in psihološkimi kontinuitetami osebnosti, ki so stvar približkov. (Sem isti človek pri petdesetih, kakor sem bil pri štiridesetih, kar se tiče spomina, intelektualnih sposobnosti, kritičnih odzivov? Bolj ali manj.) Toda za človeška bitja kot like v zaigranih pripovedih je pomembno, da moramo biti ob tem, da imamo samo vire psihološke kontinuitete, zmožni odzvati se na pripisovanje stroge identitete. Vedno sem, kar sem bil kadar koli za druge – in sem lahko kadar koli pozvan, naj odgovarjam za to – ne glede na to, kako sem se lahko spremenil. Ni mogoče *utemeljiti* moje identitete – ali odsotnosti le-te – na psihološki kontinuiteti ali nekontinuiteti jaza. Jaz se naseli v liku, katerega enotnost je dana kot enotnost lika. Še enkrat, obstaja odločilno nestrinjanje med empiristi ali analitičnimi filozofi na eni strani in eksistencialisti na drugi.

Empiristi, kakršna sta Locke ali Hume, so

poskušali razložiti osebno identiteto samo v smislu psiholoških stanj ali dogodkov. Analitični filozofi, na mnogo načinov pa tudi njihovi dediči in kritiki, so se mučili s povezavo med temi stanji in dogodki ter strogo identiteto, razumljeno po Leibnizevem zakonu. Ne eni ne drugi niso opazili, da so prezrli ozadje, brez katerega so problemi nerešljivi. Za to ozadje poskrbi pojem zgodbe in pojem takšne enotnosti lika, ki ga zgodba zahteva. Tako kakor zgodovina ni zaporedje dogodkov, ampak je pojem dogodka tisti trenutek iz dejanske ali možne zgodovine, ki je z nekim namenom abstrahiran iz te zgodovine, tako tudi liki v zgodovini niso zbirka oseb, ampak je pojem osebe lik, abstrahiran iz zgodovine.

Narativni pojem osebe zahteva dvoje. Na eni strani sem jaz to, za kar me lahko drugi upravičeno imajo, da sem med življenjem zgodbe, ki poteka od mojega rojstva do moje smrti; sem *subjekt* zgodovine, ki je moja lastna in od nikogar drugega in ima svojevrsten pomen. Ko se kdo pritoži, – kakor se nekateri izmed tistih, ki poskušajo narediti samomor ali pa ga naredijo – da je njegovo ali njeno življenje brez smisla, se on ali ona pogosto pritožujeta, da je postala pripoved njunega življenja zanju nerazumljiva, da nima smisla, da nima gibanja proti nekemu vrhuncu oziroma *telosu*. Zato se takim osebam zdi, da se v odločilnih trenutkih njihovega življenja izgubi razlog, zakaj bi raje počeli nekaj in ne nekaj drugega.

Kakor sem že omenil, biti subjekt pripovedi, ki teče od rojstva do smrti človeka, pomeni biti odgovoren za dejanja in izkustva, ki sestavljajo življenje, o katerem se da pripovedovati. Pomeni biti odprt za vprašanja in nekako pojasniti, kar si naredil oziroma kar se ti je zgodilo oziroma čemur si bil priča v kakem prejšnjem obdobju svojega življenja. Seveda kdo lahko pozabi ali utrpi možgansko poškodbo ali pa preprosto ni bil dovolj pozoren ob ustreznem času, da bi lahko stvar ustrezno razložil. Ampak reči o nekom, ki ga poznamo po enem opisu ("Ujetnik dvorca If"), da je to ista oseba kakor nekdo, ki je opisan čisto drugače ("Grof Monte Cristo"), pomeni reči natanko to, da ga je smiselno pozvati, naj da razumljivo narativno razlago, ki nam bo omogočila razumeti, da je lahko v različnih časih in na različnih mestih ena in ista oseba ter je kljub temu različno opisana. Tako je osebna identiteta prav identiteta, ki jo predpostavlja enotnost lika, zahtevanega z enotnostjo pripovedi. Brez takšne enosti ne bi bilo subjektov, o katerih bi lahko pripovedovali zgodbe.

Prevedel Bojan Vučko

Prevedeno po: Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, University of Notre Dame Press 1984, str. 215-218.

Daniel W. Stern

Dojenčkov dnevnik

Nekako pri treh letih starosti naredi otrok drug velik preskok v razvoju, preskok, ki ga spremeni v "drugačnega", vendar ne drugega otroka. Tako kakor med drugimi velikimi preskoki pride do razvojnih sprememb na skoraj vseh področjih Joeyjevega izkustva. Toda obstaja sprememba, ki ima posebno vlogo v tem dnevniku. Končno lahko Joey sam pove zgodbo (naracijo) o dogodkih in izkustvih, ki jih je pridobil. Zdaj lahko splete avtobiografsko pripoved.

Pripoved ne pomeni samo imeti besede za stvari, kajti Joey jih je imel od svojega drugega leta. Pripovedi gredo naprej. Vključujejo gledanje in interpretiranje sveta človeškega delovanja v okviru pripovednega zapleta. Te zgodbe so sestavljene iz igralcev, ki imajo želje in katerih motivi so naravnani na cilje ter se dogajajo v zgodovinskem kontekstu in na fizičnem prizorišču, ki pomaga razložiti zaplet. Vsaka zgodba ima tudi dramatsko zgradbo z začetkom, jedrom in zaključkom. Zapleta se in razpleta z najvišje točke dramatske napetosti. Z drugimi besedami, Joey začenja gledati človeško delovanje, vključno s svojim, v smislu psiholoških razlag, ki so vtkane v strukturo pripovedi.

Poglejmo zaporedje dogodkov: (1) Moški hodi po pločniku. (2) Prečkal bo cesto. (3) Drug moški in ženska, ki se držita za roke, hodita po pločniku na drugi strani ceste in gresta proti mestu, kjer bo moški stopil na pločnik. (4) Prvi moški se ustavil sredi ceste. (5) Obotavlja se in (6) se vrne na svojo stran ceste. (7) Nadaljuje svojo pot. Za odraslo osebo je skoraj nemogoče, da v tem zaporedju ne bi prebrala zgodbe, to je, psihološke razlage dogodkov v smislu igralcev, motivov, ciljev, kontekstov in dramatske napetosti, ki narašča in se spušča. Seveda je možnih mnogo zgodb (to je psiholoških interpretacij ali razlag). Morda je ženska na drugi strani ceste žena prvega moškega. Morda je prvi moški drugemu dolgoval denar in se z njim ni želel srečati. Morda je vohun, ki je na tajnem obisku v tem mestu ter je prepoznal par na drugi strani ceste in ve, da ga lahko izdata. In tako naprej.

Gre za to, da lahko mišljenje integrira posamezna človekova dejanja v en zaplet. Ena od možnosti bi tu bila: "Moški je nepričakovano zagledal – v bistvu je skoraj trčil v – svojo ženo, ki se je držala za roke z drugim moškim. Šokiran je spremenil smer, da bi se jima izognil, in nadaljeval svojo pot, kakor da se ni nič zgodilo, tako da se je lahko zbral in razmislil." Sedem opazovanih posamičnih dejanj se umakne v ozadje in tam delujejo samo kot ključi, na katere lahko obesimo zaplet. Zgodba, ki stopi v ospredje, določa, kaj smo opazili – kaj se je "zgodilo".

Razumevanje človeške dejavnosti kot niz psiholoških zapletov tvori pomemben del velikega preskoka, ki ga Joey dela. Odslej bo vse svoje življenje, človeške dogodke razumel predvsem kot psihološke zgodbe – najprej preproste.

Ta preobrazba v Joeyjevem pogledu na svet človeškega delovanja ni značilna samo zanj. Vsi otroci med približno dvema letoma in pol in štirimi leti starosti začenjajo razumeti in oblikovati pripovedi o svojem lastnem življenju. Tudi odrasli vseh kultur izražajo svojo zgodovino, prepričanja, vrednote in običaje v obliki zgodb kot psiholoških pripovedi. Te zgodbe so med najmočnejšimi oblikami samoizražanja kulture in med najbolj učinkovitimi sredstvi za njeno ohranitev.

Ker je izmišljanje zgodb (in pripovedovanje) skupno vsem kulturam in pričakovan razvojni mejnik pri vseh otrocih, zdaj mislimo, da je tvorjenje zgodb univerzalna človeška zmožnost. V marsičem je podoben razvojni mejnik, kakršno je sedenje, učenje hoje ali govora. Kakor te zmožnosti se tvorjenje zgodb razvije po gensko določenem urniku. Seveda pa pomembni dejavniki iz okolja določajo natančen čas njegovega pojava in kako pogosto ali bogato ga uporabljamo.

Očitno je za človekov um naravno, da išče razlage za to, kar se dogaja nam in okoli nas. Koščki našega zelo raznoliko doživetega izkustva so

ohlapno povezani, povezave pa, ki jih vzpostavljamo med deli izkustva, so pogosto zgolj verjetne ali celo samo naključne. Človeški um mora izbrati pomembne podrobnosti iz tega nereda in jih povezati v kar najbolj koherenten, razumljiv, konsistenten, zdravorazumski in preprost sistem. Zgodba je način vzpostavitve takega sistema. Je rezultat vztrajnega in neutrudnega mišljenjskega iskanja reda, "širše slike". Čeprav se to iskanje začne z rojstvom, je imel Joey nekje do treh ali štirih let omejeno zmožnost ustvariti širšo sliko iz teh raznolikih izkustev. To je lahko naredil le za koščke izkustva. Zdaj je v tem razvojnem preskoku pridobil miselne sposobnosti in pojme, da lahko sestavi enoto, zgodbo, dovolj koščkov, katerih medsebojna povezanost osmišlja posamezne človeške dogodke. Zaplet zgodbe postane za vse naše življenje osnovna "enota" razumevanja človeških dogodkov, ki vplivajo na nas.

Ko berete Joeyjevo zgodbo, kakor jo pripoveduje – v nasprotju z njegovo izkušnjo dogodka – se pojavi glavno vprašanje o njegovem tvorjenju zgodbe. Odkod jemlje snov? Glavni vir so pretekle izkušnje, ki jih prikliče iz svojega spomina. Toda če bi bile edini vir, potem bi bile zgodbe omejene na to, kar se mu je res zgodilo – kakor se jih v sedanjosti spominja in jih reinterpretira. Kako ima lahko potem Joey namišljenega leva, ki živi na njegovi steni, in kako gre lahko ribarit iz postelje, kakor to počne v svojem dnevniku v 11. poglavju?

Joeyjeve zgodbe in tudi zgodbe vseh drugih transcendirajo dejanskost in postanejo nekaj drugega iz več razlogov. Prvič, Joey lahko združi spomine na dogodke, ki so se dogodili v raznih časih in na raznih mestih. Nekatere njegove zgodbe obudijo spomine iz bližnje in tudi iz daljne preteklosti ter jih zberejo v sedanjosti, kakor da bi bile sestavni deli iste zgodbe. Drugič, nekatere dogodke, ki so pomešani v zgodbo, si lahko izmisli ali "se zgolj pretvarja", da obstajajo – tako je npr. z njegovim levom. (Tudi izmišljeni dogodki seveda nekako izvirajo iz dejanskega preteklega izkustva.) Tretjič, obstaja struktura pripovedi. Joey mora svoja razpršena in bogata subjektivna izkustva stisniti v točno tako obliko, kakršno pripoved zahteva. Mnogokrat je težko urediti neukrotljivo snov neposredne subjektivne izkušnje v urejene elemente zgodbe. Nekaj snovi se izpusti, drugo pa se preoblikuje, da bolje ustreza. In končno, zgodbo pripoveduje nekomu drugemu in jo prilagodi poslušalcu. Pripovedovale mora zavzeti držo, ki bo primerna snovi in poslušalstvu. Nekatere zgodbe potrebujejo več različic.

Tako Joey z ustvarjanjem zgodbe ustvarja novo stvarnost. Zdaj mora živeti z dvema stvarnostma: z živeto subjektivno izkušnjo in s pripovedjo v zgodbi. Čeprav sta ta dva svetova povezana, nista ista, ampak sobivata.

Da se pokažeta ta dva svetova, dnevniški zapis opisuje, kakor že vseskozi, svet Joeyjevih neposrednih subjektivnih izkustev zjutraj. Uro zatem mi pripoveduje svojo zgodbo o teh jutranjih izkustvih. Primerjava teh dveh svetov bo pokazala, kako otrok črpa snov subjektivno izkušenega sveta in ga preoblikuje v svet zgodbe.

Tudi narava Joeyjevega neposrednega subjektivnega izkustva se je spremenila. Podobna je odrasli v tem, da svobodneje povezuje en dogodek z drugim, ne glede na to, kdaj ali kje dogodki potekajo in ali so realni ali izmišljeni. Pogosto, morda vedno, dve ali več stvari poteka hkrati. Asociacije segajo prek časa, prostora in logike, tako da Joey živi v izredno bogatih tokovih zavesti. Dogodki v Joeyjevi sedanjosti, v bližnji preteklosti in daljni preteklosti lahko spodbujajo drug drugega in se združujejo, da bi sestavili neposredno subjektivno izkustvo. Joey je tako zadovoljen z bogastvom in neukrotljivostjo smeri svojega subjektivnega izkustva, kakor smo mi vsi ali pa bi vsaj morali biti. Tako deluje naš um, še posebno takrat, ko deluje razmeroma svobodno, pa če si star štiri leta ali pa odrasel.

Domnevam tudi, da ima Joey dostop do spominov iz svoje zgodnje preteklosti, kakršna je izkušnja zajčka na njegovi steni. Ne mislim, da se dejansko spominja nekega opazovanja sonca na steni. Prej gre za to, da je občutek, ki ga je v njem prebudil skupaj z asociacijami, kategorija izkušnje, ki se

lahko ponovi in pogosto tudi se. Aktivira se lahko zato, ker ga je v svojem življenju v različnih kontekstih pogosto ponovno izkusil. Je kategorija spominov, ki je bila predelovana in tako ohranjana kot aktivna. Spomini iz daljne preteklosti, ki jih ne izberemo za uporabo (jih ne reaktiviramo in rekontekstualiziramo), začenjajo bledeti (morda nikoli popolnoma) in postanejo manj dostopni del miselne pokrajine. Če jih pogosto uporabljamo in posodabljamo, ostanejo zelo dostopni.

Joeyjeva naloga oblikovanja zgodbe je, da mi pripoveduje o toku svojega izkustva. Ko to počne, ne gre samo za ustvarjanje drugačne in alternativne različice tega, kar se je zgodilo, ampak ustvarja različico, ki prav lahko postane "uradna", javna različica. Ko iz mnogih naših izkustev, ki smo jih neposredno doživeli, izberejo eno, imajo zgodbe o preteklosti moč, da za vsakega od nas določijo, kaj se je "zares zgodilo". V tem smislu Joey sodeluje v izrednem vsakdanjem prizadevanju ustvariti svojo preteklost.

Kaj se zgodi, če se živeta preteklost in pripovedovana preteklost zelo razlikujeta ali si nasprotujeta? Značilno je, da otroci zgodbe o preteklosti, še posebno "uradne", običajno sestavijo s "pomočjo" (sodelovanjem) staršev. So sokonstrukcije. Otrok, ki je bil fizično zlorabljen, bo na primer pripovedoval zgodbo, ki bo opravičevala njegove starše: "Tepejo me zato, ker jih tako skrbi zame in za to, kar delam." Ta zgodba sicer lahko drugim prepreči, da bi soočili starše z njihovo zlorabo, in tako reši otroka pred tepežem, vendar je prava nevarnost v tem, da ji bo lahko otrok začel sam verjeti: zanj bo zgodba postala nekaj, kar bo imel za resnico. Ali vzemimo dekličino pripovedovanje, da "je moja mama najbolj ljubeča in zabavna od vseh mam. Ves čas se igra z menoj. Igrava se hišo in ..." Obenem pa dekle doživlja, da se njena mama preveč v vse vtika, da se v resnici igra zase in ne za svojo hčer in da se včasih, ko se igra s hčerko, izgubi v svojem lastnem svetu. Za to dekle bi bilo lahko preveč boleče oziroma težavno, če bi razvila "bolj resnično" zgodbo. Ali, očetove oči se lahko zasvetijo, ko pogleda svojega starejšega sina, in se zameglijo, ko pogleda mlajšega; vendar mlajši pripoveduje obrabljeno zgodbo, ki je postala njegova lastna: "Moj oče naju ima enako rad. Saj tudi sam vedno tako pravi." Tako lahko zgodbe utemeljijo in ohranjajo popačenje realnosti – popačenje, ki pomembno prispeva k duševni motenosti. Zares, večji del psihoterapije se ukvarja z odkrivanjem in natančnim opisovanjem človekovih subjektivno in pripovedno živetih svetov, potem jih primerja in nazadnje privede na neko stopnjo skladnega sobivanja – običajno tako, da spremeni svet zgodb.

Kakor koli že, v normalnem razvoju ima tvorba zgodb pomembno vlogo pri olajšanju vsakodnevne procesa samodefinicije. Ko otrok pripoveduje avtobiografsko zgodbo, ne opredeli samo svoje preteklosti, ampak ustvarja svojo identiteto. Ta proces poteka večkrat vsak dan: ko pripoveduje, kaj se je zgodilo v otroškem vrtcu ali kaj je jedel za zajtrk ali kako je bilo pri nakupovanju z mamico ali kako se je pravkar prepiral s svojo sestro. Vsaka tvorba zgodb in pripovedovanje je kakor delavnica, kjer poskuša postajati on sam. To je odločilno za otroka, ki se hitro spreminja – to je, se razvija in odrašča. Tudi njegova identiteta se spremeni. In mora poskušati z več različicami, ki segajo od javnih do zelo zasebnih.

Prevedel Bojan Vučko

Prevedeno po: Daniel W. Stern: *Diary of a Baby*, Basic Books 1998, str. 131-137.

Telo in duh

Matevž Rudl

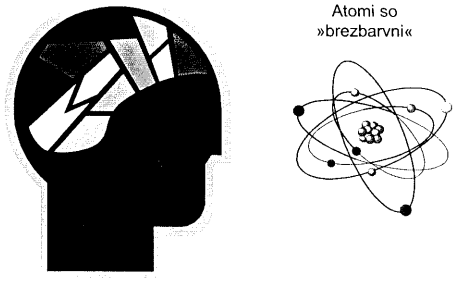
O občutku v prstu (ali o možganih in duhu)

Na začetku, ko šele začnemo razmišljati o duhu in telesu, včasih povzroča težavo vprašanje, kaj naj sploh razumemo z duhom. Ker si ga ne znamo jasno zamišljati – razen morda kot strahca, ki se zmore gibati skozi stene – ne uvidimo, v čem obstaja tako imenovani *problem duha in telesa*: denimo, zakaj bi bilo lahko filozofski problem vprašanje odnosa med duhom in telesom. Zato je koristno, da si pred seznanjanjem s posamičnimi stališči znotraj filozofije duha predočimo temeljne lastnosti, po katerih običajno razlikujemo med bitji z duhom in zgolj telesi. Poglejmo si najprej duha.

Prvo pomembno značilnost duha predstavljajo različna *duševna izkustva*, ki se jih zavedamo v vsakdanjih okoliščinah. Bolj filozofsko rečemo, da gre za *(samo)zavedanje* raznih *duševnih vsebin*: le-te so predmet zavesti.

Duševnih vsebin je več. Najprej so to *zaznave*, ki se oblikujejo prek čutil: npr. tisto, česar se zavedamo ob zaznavanju rumenega. Specifična kvaliteta rumenosti, ki se je zavedamo, nekako nastane v duhu, je njegov del, morda njegova lastnost (ki je materialni predmeti nimajo).

Kvaliteta barv, ki se je zavedamo, obstaja v duhu. Po trditvah sodobne znanosti zunaj, v materialnem svetu, te specifične kvalitete ni. So samo atomi (ali elektromagnetno valovanje ali fotoni itd.), ki niso obarvani. – Mnogi barve (in druga duševna stanja) razumejo kot nekakšne duševne *predmete* ali *stvari*, na katere smo s svojo zavestjo usmerjeni. Ta podmena velja med filozofi za kamen spotike (*zato si jo moramo jasno predstavljati*).



Na sliki si je različne dele "duha" treba predstavljati obarvane.

Drug predmet zavesti so zaznave *telesnega ugodja*, tj. zadovoljstva in užitki, pa tudi zaznave *telesnega neugodja*, tj. telesne neprijetnosti in bolečine. Potem se zavedamo čustvenih stanj, npr. strahu ali ljubezni. S čustvi se včasih zdi povezano tudi nekaj, kar je težko opredeliti, to je občutek sreče. Zelo pomembna vrsta duševnih vsebin, ki jim je v filozofskih analizah namenjenih veliko prostora, so *misli*: to so prepričanja, želje, smotri ali motivi, potrebe ipd. Za primer misli lahko vzamemo prepričanje, da je naravno število tri večje od naravnega števila dve.

(Preskusite se v naslednji nalogi: narišite takšno duševno vsebino – imenujmo jo "matematična misel" ali "matematično prepričanje" – podobno, kakor smo narisali zavedanje barve oziroma barvo kot predmet zavesti. Je takšno misel ali prepričanje mogoče narisati? Kaj bi lahko na podlagi svoje slike in svojega odgovora sklepali o telesni ali netelesni naravi prepričanj?)

Poleg tega se včasih zavedamo *spominov*, ki jih imamo o preteklih dogodkih. Nadaljnji usmerjenostni (intencionalni) predmet zavesti so predstave stvari ali dogodkov, ki se niso pripetili dejansko. Zmožnosti ustvarjanja takšnih predmetov rečemo *domišljija* ali tudi *imaginacija*. Nazadnje še omenimo *duševno vzročnost*: zdi se, da se mnogih telesnih dejanj zavedamo kot povzročenih z zavestno in premišljeno *odločitvijo* v našem duhu.

(Narišite svojo odločitev, da boste brali filozofsko besedilo, ki govori o problemu duha in telesa.)

Poleg navedenih duševnih stanj in dogodkov, ki se jih zavedamo, ima duh še eno značilnost, po kateri se bistveno razlikuje od telesnih predmetov: izkustvo duševnih stanj je zmeraj zgolj *naše* izkustvo in ga v njegovi neposredni kvaliteti (vsaj v običajnih, tj. netelepatskih okoliščinah) ne more imeti nihče drug. V zavest in njeno spoznanje je vgrajena nekakšna samotnost. Izkušnjo samotnosti izražamo različno. Včasih ekskluzivnost dostopa do lastne duševnosti metaforično opišemo s tem, ko pravimo, da lastna duševna stanja spoznavamo (samo) od znotraj. Včasih tudi rečemo, da je izkustvo duševnih stanj zmeraj izkustvo samo enega subjekta, ali tudi, da ga je mogoče spoznati le s stališča prve osebe oziroma doživljajočega. Dejstvo, da gre za *moje* izkustvo, pa vzpostavlja enotnost v vsej raznolikosti menjajočih se duševnih stanj.

Za materialne predmete je najprej značilno, da obstajajo v prostoru in času. Morda smemo pojma prostora in časa razumeti celo kot del opredelitve bistva materialnih predmetov: to so tisti predmeti, ki zasedajo določeno mesto v prostoru in času. To pomeni, da ima *vsak* materialni predmet neko velikost, obliko in trajanje.

(Ima prepričanje, da je dva plus dva enako štiri, določeno velikost? Ali pa odločitev, da bom pojedel hruško? Je morda odgovor na ti dve vprašanji povezan z odgovorom, kako lahko prepričanje ali odločitev narišemo?)

Poleg tega lahko na materialne predmete delujemo s silami, ki smo jih odkrili v okviru naravoslovnih ved: na vsa telesa deluje npr. gravitacijska sila.

(Ali na mojo željo, da bi pojedel hruško, Zemlja deluje z neko gravitacijsko silo? Ima predstava hruške kot predmet zavesti določeno maso?)

Prav tako se zdi, da so materialni predmeti podvrženi zakonom fizike, kemije, biologije itd.

(Ali je velikost gravitacijske privlačnosti med predstavo hruške in materialno hruško obratnosorazmerna s kvadratom razdalje med njima?)

Drugače od lastnih duševnih stanj je materialne predmete mogoče preučevati s stališča tretje osebe: so javni in na enak način dostopni vsakemu opazovalcu. Rečemo tudi, da jih spoznavamo od zunaj.[1]

To so torej značilnosti, ki jih pripisujemo duhu in telesu. Ob njih se zastavita dve temeljni filozofski vprašanji: je svet sestavljen iz dveh po svojem bistvu različnih vrst stvari ali pa je dvojnost samo navidezna? Drugič, ali lahko duh (kakor smo ga opisali) vpliva na telo (in obratno)? Če duh in telo vplivata drug na drugega, kakšen je ta vpliv?

(Kako lahko materialna hruška povzroči – ali zares povzroči? – predstavo hruške, ta duševni predmet pa skupaj z željo, ki je prav tako duševni predmet, povzroči, da roka seže po materialni hruški? In kako je možno, da telo materialno hruško snede, duh pa čuti zadovoljstvo?)

Še nekaj primerov za razmislek

Nekateri ljudje pričajo o izkustvih, ki sprožajo zanimanje, upanje, pa tudi dvom in odpor. Zastavljajo pa tudi filozofska vprašanja o tem, kakšna bi morala biti narava duha, če naj bi se ta izkustva ne zgodila zgolj v domišljiji posameznikov. Poglejmo si nekaj takšnih izkustev. Nekateri trdijo, da se spominjajo prejšnjih življenj. Ena izmed metod, ki naj bi

[1] Predstavljene lastnosti duha in telesa sem povzel po Wilkinsonu (2000), 6–9.

priklicala takšne spomine, je npr. hipnotična regresija. V nekaterih kulturah se otroci do svojega petega ali šestega leta starosti pogosto spontano spominjajo, kje in kako so živeli v svojem prejšnjem telesnem življenju. Več kakor 2600 primerov takšnih spominov je empirično dobro dokumentiral Ian Stevenson.[2] *– Če predpostavimo, da reinkarnacija obstaja, se zastavi vprašanje, kako lahko poteka. Je mogoča, če v vesolju obstajajo zgolj lastnosti in predmeti, kakršne opisujejo fizika in druge naravoslovne vede? Je reinkarnacija mogoča v svetu, ki ga sestavljajo zgolj fizikalne sile (npr. gravitacijske in elektromagnetne sile) pa masa, hitrost, oblika, danes znane oblike energije (kinetična, potencialna, toplotna itd.) pa atomi, elektroni, fizikalni procesi in kemične reakcije? Nekaterim se zdi, da izključno fizikalni (materialni) svet ne izključuje možnosti reinkarnacije. Po drugi strani pa mnogi menijo, da je reinkarnacija mogoča le, če vsakega človeka sestavljna fizično (materialno) telo in nematerialni duh ali duša, ki se po svojih bistvenih lastnostih razlikujeta.*

*

Nekateri ljudje pričajo o zunajtelesnih doživetjih, med katerimi so od zunaj opazovali svoje materialno telo, se gibali skozi stene in strope hiš in z izjemno hitrostjo potovali na razne kraje. Zanimiva podrobnost v zvezi z zunajtelesnimi doživetji je, da med takšnim doživetjem sicer fizično slepi posamezniki po lastnih zagotovilih premorejo sposobnost zaznavanja, ki je podobno vidu. V zadnjih nekaj letih so opravili nekaj raziskav, s katerimi je bilo mogoče pridobiti vsaj osnovne podatke, ki govorijo v prid objektivni resničnosti teh doživetij.[3] *– Je res, da so zunajtelesna doživetja mogočna zgolj ob podmeni obstoja nematerialnega duha?*

*

Milijoni ljudi po svetu pripoveduje o snidenjih z umrlimi sorodniki ali prijatelji. Pogosto uporabljena metoda, ki omogoči takšno srečanje, je zrenje v kroglo iz kamene strele ali v ogledalo ali pa v globoko posodo, napolnjeno z vodo. Treba je le nekaj časa strmeti npr. v ogledalo, pa že iz njega "stopi" pojava umrlega in z njo se je nato mogoče na običajen način pogovarjati.[4] *– V kakšnem primeru bi bile lahko prikazni umrlih realne? Le, če ima duh bistveno drugačne lastnosti od telesa?*

Danes skorajda ni več mogoče dvomiti o psihološki realnosti obsmrtnih doživetij. Prav tako se zdi skoraj neizpodbitno, da obstaja vzorec obsmrtnega izkustva, ki ga posamezniki doživijo ne glede na starost in tudi neodvisno od pripadnosti veroizpovedi ali kulturi.[5] *– Tisti, ki so doživeli obsmrtno izkustvo, so trdno prepričani ne samo o psihološki realnosti izkustva, temveč tudi njegovi objektivni realnosti. Pa je to mogoče, če duh ali duša nista nekaj, kar se razlikuje od telesa?*

*

Manj onostranski so razni parapsihološki pojavi, npr. telepatija. Mnogo empiričnih raziskav potrjuje mnenje, da imajo nekateri ljudje sposobnost zaznati duševna stanja drugih (njihove misli, čustva itd.) brez uporabe informacij, pridobljenih z običajnimi čutili. – Je telepatija možna le, če duh biva v neki drugi stvarnosti kakor materialni predmeti, npr.

[2] Glej npr. Stevenson (1997). V tem delu so ugotovljene korelacije med spomini na način smrti v prejšnjem življenju in telesnimi znaki (materinimi znamenji, prirojenimi hibami ipd.) v trenutnem življenju. Npr. otrok, ki se spominja življenja človeka, umorjenega s strelnim orožjem, ima na mestu vhodne in izhodne rane materina znamenja, ki po obliki in velikosti ustrezajo ranam umorjenega.

[3] Glej Ring, Cooper (1999).

[4] S tem pojavom se ukvarja tudi Raymond Moody, ki je pred nekaj več kakor petindvajsetimi leti postal znan s prvimi sistematičnimi opisi obsmrtnih izkustev klinično umrlih in ponovno oživljenih posameznikov. Tako Moody opisuje npr. svoje srečanje z umrlo babico. Glej Moody (1993), str. 19–21.

[5] Glej Moody (1975). O obsmrtnih izkustvih otrok je pisal Melvin Morse. Glej Morse (1990).

zunaj prostora in časa?[6]

Opisana pričevanja se pomembno dotikajo našega bivanja in našega doživljanja lastnega bivanja. Zato ob njih redko ostanemo neprizadeti in se hitro razdelimo v nasprotujoče si tabore. Ti segajo od skeptikov, ki dvomijo o verodostojnosti takšnih pričevanj, pa do tistih, ki so trdno prepričani ne samo o psihični resničnosti doživetij, temveč tudi o realnosti doživljene stvarnosti. Prav tako nimamo enotnih pogledov na naravo same psihe in odnosa med njo in materialno stvarnostjo. Seveda se tudi v filozofiji nismo mogli ogniti različnim mnenjem: nekoliko poenostavljeno rečeno, v filozofskih razpravah najdemo dva osnovna pogleda na vprašanje, kaj sta duh in telo: to sta *dualizem* in *materializem*.[7]

Dualizem, materializem in roboti

Že ime pove, da *dualisti* človeka, kakršen obstaja v materialnem vesolju, vidijo sestavljenega iz *materialnega telesa* in *nematerialnega duha*. Pomembno se je zavedati, da sta telo in duh za dualiste povsem različni stvari (ali substanci). S tem mislijo, da se telo in duh razlikujeta po svojem bistvu oziroma svojih bistvenih lastnostih. Iz zgornje liste lastnosti lahko vzamemo *zavest o neki miselni vsebini* (npr. prepričanje, da je dva in dva enako štiri ali zavedanje rumenega) in razsežnost: zavest in razsežnost sta povsem različni lastnosti, zaradi česar se tudi njuni nosilci po svojem bistvu razlikujejo.

Po drugi strani pa *materialisti* menijo, da je človek zgolj materialno (fizikalno) bitje. Tako je tudi to, kar v vsakdanjem govoru označujemo z duhom (duševnimi stanji, zavestjo) zgolj nekaj materialnega: takšno je tudi npr. zavedanje rumenega.

V katero smer se nagibamo – proti dualizmu ali materializmu – lahko ugotovimo, ko si odgovorimo na naslednja vprašanja:

Je mogoče sestaviti stroje – robote ali androide – ki bi imeli duševna stanja in zavest? Stroji bi bili sestavljeni na podlagi nekih fizikalnih lastnosti: npr. mase posamičnih delov stroja, sil, s katerimi ti deli vplivajo drug na drugega, njihove kinetične energije, elektrokemičnih reakcij, ki bi potekale med njimi, ipd. Vprašanje potemtakem je, ali bi lahko tako zgrajeni stroj imel čutne zaznave, prepričanja in čustva? Npr. izkustvo zelenega, ali prepričanje, da je trava zelena, ali čustvo ljubezni?

Če je odgovor pritrdilen, se lahko vprašamo, kakšen bi moral biti stroj, ki bi premogel duha? Je pomembno, iz kakšnega materiala je takšen stroj narejen in kateri fizikalnokemijski procesi potekajo v njem, ali pa je pomembno zgolj, da deluje na določen način?

Ali pa bi stroju mogli dati čutno izkustvo, prepričanja in čustva le tako, da bi mu poleg materialne sestave podelili še nematerialnega duha (dušo)? Zakaj da? Zakaj ne?

Poskusimo poiskati odgovor. Poglejmo najprej odgovor *materialistov*.

Materializem

Temeljna podmena materialistov je, da so duševna stanja identična z materialnimi (običajno se z materialnimi stanji razume fizikalna stanja)[8]. Trditev o identiteti duha in telesa lahko razumemo na dva načina. Najprej lahko mislimo, da so navidez zgolj duševne lastnosti dejansko le fizikalne lastnosti (duševne lastnosti so identične s fizikalnimi): zmeraj, ko se nekdo zaveda nekega duševnega stanja, npr. čutne zaznave rumenega, je to duševno stanje le neko fizikalno stanje (opisljivo s fizikalnimi pojmi). Lahko pa o identiteti govorimo v smislu identičnosti *stvari* ali

[6] Glej Rýzl (1987).

[7] Obstaja še tretji, tj. idealizem. Po mnenju idealistov je vsa stvarnost duhovna. Čeprav idealizem ima nekaj predstavnikov, ga v tem prispevku zaradi omejenosti prostora ne bom prikazal. Naj samo omenim Berkeleyja kot predstavnika klasičnih idealistov.

[8] Fizikalna stanja lahko odkrijemo s fizikalnimi metodami poseganja v svet.

substance, ki je nositeljica tega, kar izražamo bodisi s psihološkimi (duševnimi) bodisi s fizikalnimi pojmi. To dopušča *različnost pomenov* psiholoških in fizikalnih pojmov, ohrani pa se *identičnost nanašanja* ali *reference* teh pojmov. V tem drugem smislu se npr. pomen pojma čutne zaznave rumenega razlikuje od pomena nevrofiziološkega pojma, s katerim izražamo čutni zaznavi rumenega ustrezno fizikalno stanje, toda oba pojma se nanašata na isto stvar, to je na določene dele možgan.

Prva izdelana materialistična teorija duha v zahodni filozofiji je Levkipova in Demokritova atomistična teorija. Po eni strani je enostavna in zlahka razumljiva, po drugi pa vsebuje bistvo materialističnega razumevanja duha in se od sodobnih materialističnih teorij razlikuje le po terminologiji (in manjšem številu uporabljenih pojmov). Kako sta si torej Levkip in Demokrit zamišljala svet? Na podlagi čiste spekulacije (zgolj razumske analize) sta menila, da je sestavljen iz atomov. Le-ti imajo naslednje lastnosti: velikost, obliko, hitrost (gibanje) in nedeljivost. (Pozorni moramo biti na dejstvo, da to niso isti predmeti, ki jih *danes* označujemo z izrazom "atomi"!) Poleg atomov pa mora v materialnem svetu obstajati še prazen prostor, ki dopušča njihovo gibanje. Vzemimo skupaj z Levkipom in Demokritom, da ti pojmi sestavljajo našo fizikalno teorijo o svetu ter da lahko z njo opišemo in pojasnimo vse materialne pojave. (Teorija je nekoliko enostavna, vendar se v svojem bistvu ne razlikuje od sodobnih fizikalnih teorij.)

Kaj bi v takšnem svetu lahko bil duh? Če je stvarnost sestavljena le iz atomov, očitno le atomi. Pa denimo, da duha (dušo) sestavljajo zelo drobni atomi, razpršeni po vsem telesu. Kaj so tedaj različna duševna stanja? Očitno različne razporeditve atomov. Kako pride tedaj do npr. zaznave zelenega? Tako, da atomi potujejo od zelenega predmeta, udarijo v atome, ki so gradniki naših oči, ti atomi pa nato udarijo ob one drobne atome, ki gradijo dušo. *In učinek tega zadnjega udarca je čutna zaznava zelenega (ki pa ni nič drugega kakor ustrezna razporeditev atomov).*

Razmislimo zdaj o naslednjih vprašanjih:

Ali lahko s predstavljeno teorijo pojasnimo in razumemo nastanek in obstoj čutnih zaznav (npr. zavedanja zelenega)? Zakaj da? Zakaj ne?

Ali bi lahko, če je atomistična teorija resnična, naredili robota z duhom?

Ali bi lahko kdaj vedeli, da ima robot duha? Na podlagi katerih informacij bi lahko oblikovali takšno vednost?

Dualizem

Dualisti menijo, da atomistična in nobena materialistična (fizikalna) teorija ne pojasni obstoja in nastanka duševnih stanj. Kot primer vzemimo čutne zaznave, se pravi to, česar se introspektivno zavedamo kot npr. barve ali zvoka. Razlog za nezadostnost materializma je po mnenju dualistov očiten: v celotnem fizikalnem opisu dogodkov *niso omenjene čutne zaznave, kakršnih se zavedamo*. V fizikalnem opisu ni npr. rumene barve. V zgornji atomistični teoriji so samo atomi in njihova velikost, oblika in hitrost (gibanje). Zato ostane povsem nejasno, kaj je zaznava rumenega. Poleg tega pa v tem svetu ni npr. barv, vonjev ali okusov *na samih predmetih* (banana ni rumena, roža ne diši, čokolada nima specifične kvalitete sladkosti – so zgolj atomi, ki se gibljejo z neko hitrostjo in imajo neko velikost in obliko). Slednje pa samo še poveča skrivnostnost tega, kar poznamo kot barve, vonje in okuse (pa seveda kot misli, občutke prijetnega ali neprijetnega in čustva).

V atomistični in nobeni materialistični sliki sveta *ni duševnih predmetov*, temveč samo atomi (ali drugi materialni predmeti, ki so sprejeti v ontologiji neke materialistične teorije). Zato se mnogim dualistom zdi, da je materialistična ontologija pojasnevalno in opisno nezadostna. To se pokaže zlasti, če poskusimo opisati duševne predmete z lastnostmi, ki jih imajo materialisti za edino obstoječe. Povsem nesmiselno je npr. predstavi rumene hruške pripisati lastnost, da se giblje skozi prazen prostor ali da ima na Zemlji

večjo težo kakor na Luni.

Na podlagi tega dualisti sklepajo, da s fizikalnimi pojmi ne moremo opisati duha, da se duševni predmeti razlikujejo od materialnih in da je potemtakem *duh neka druga stvar kakor telo. (Kaj pravite o tem argumentu dualistov? Se vam zdi dober?)*

Dualizem in Leibnizev zakon

Predstavljeni argument dualisti včasih dopolnijo z uporabo tako imenovanega *Leibnizevega zakona*. Ta trdi naslednje:

(L) Če sta predmet x in predmet y isti predmet, tedaj imata x in y vse lastnosti skupne.[9]

Leibnizev zakon je logično ekvivalenten s trditvijo, da če ima neki predmet določene lastnosti, drug predmet pa vsaj ene od teh lastnosti nima (če torej dva predmeta nimata vseh lastnosti skupnih), sta to dva različna predmeta. (Velja tudi, da če imata dva predmeta vse lastnosti skupne, je to en sam predmet.[10] Temu zakonu se reče *identiteta nerazločljivega*.)

Poglejmo primer za ponazoritev: če je neki predmet a zelen, drug predmet b pa ni zelen, tedaj sta to dva različna predmeta (velja $a \neq b$).

Potemtakem lahko pokažemo, da sta duh in telo dve različni stvari, če najdemo lastnost, ki jo duh ima, telo pa ne (ali obratno). Poglejmo si dva takšna argumenta, ki govorita v prid *dualizmu substanc*.

Ena izmed takšnih lastnosti je *deljivost*. Mnogi dualisti trdijo, da duha in posamičnih duševnih stanj oziroma duševnih predmetov ne moremo deliti na dele. Pri tem je mišljena deljivost v prostorskem smislu: npr. našega prepričanja, da je dva plus dva enako štiri, ne moremo razdeliti na polovico. To pomeni, da duh ne obstaja v prostoru in nima razsežnosti: navedeno prepričanje ni veliko 2 cm × 3 cm × 4 cm.

Spoznanje o nedeljivosti duha je po mnenju dualistov neposredno in zato evidentno (noben vmesni člen nam ne daje uvida v nedeljivost duha): neprostorsko naravo naših duševnih stanj (misli, zaznav, čustev) prepoznamo, če usmerimo pozornost na njihovo kakovost.

Nasprotno pa je razsežnost oziroma prostorskost bistvena lastnost vsakega telesa. Potemtakem vse, kar nima lastnosti razsežnosti, ni telo. Zatorej sta duh in telo dve različni vrsti substanc.

Argument lahko jedrnato povzamemo takole:

(I)

Moje telo, z mojimi možgani vred, je deljivo.

Ne morem si zamisliti, da bi bil moj duh deljiv.

Če sta predmet x in predmet y isti predmet, tedaj imata x in y vse lastnosti skupne.

Torej, duh in telo se razlikujeta (sta dve različni stvari).

Druga lastnost, na katero se dualisti sklicujejo, zadeva *način spoznavanja* duha (duševnih stanj) in materialnih predmetov (telesa). Duh, kvaliteta duševnih stanj in duševni predmeti so spoznavno dostopni samo tistemu, ki jih ima. Uvodoma smo rekli, da duševna stanja spoznavamo zgolj *s stališča prve osebe oziroma doživljajočega*: npr. svoje zaznave zelenega in njene kvalitete se zavedam samo jaz in nihče drug. Poleg tega so mi duševna stanja *neposredno dostopna*. Nanja moram biti zgolj pozoren, se pravi, nanja moram usmeriti svojo pozornost in brez posredujočega medija vem, kakšna so. Dejstvi o izključno prvoosebnem načinu spoznanja in neposredni dostopnosti duševnih stanj lahko povežemo in rečemo, da so moja duševna stanja *introspektivno dostopna samo meni* (vsakemu posamezniku).

Nasprotno pa materialnih predmetov ne moremo

[9] Lahko tudi rečemo: če z imenom *x* in z imenom *y* označujemo isti predmet, imata z imenom *x* in z imenom *y* označena predmeta iste lastnosti.

[10] Možna formulacija: če so vse lastnosti z imenom *a* označenega predmeta iste, kakor so lastnosti z imenom *b* označenega predmeta, z imenoma *a* in *b* označujemo isti predmet.

spoznavati introspektivno. Zato pa jih lahko *na enak način opazuje* katera koli oseba: pravimo, da jih spoznavamo s stališča tretje osebe in jih opazujemo "*od zunaj*". To velja tudi za možgane: nikakršna usmerjena pozornost mi ne pomaga, da bi *neposredno* in s *stališča prve osebe lahko* ugotovil, v kakšnem fizikalnem stanju so – njihove fizikalne lastnosti morem opazovati samo "od zunaj", enako kakor kdor koli drug.

Argument je torej naslednji:

(II)

Duševna stanja lahko spoznamo z introspekcijo.

Možganskih stanj ne moremo spoznati z introspekcijo.

Če sta predmet x in predmet y isti predmet, tedaj imata

x in y vse lastnosti skupne.

Torej, duševna stanja niso možganska stanja.

Za trenutek se ustavimo in vprašajmo: sta predstavljena argumenta prepričljiva?

Kritika uporabe Leibnizevega zakona

Materialisti z dokazovanjem takšne vrste niso zadovoljni. Po njihovem mnenju dualisti zagrešijo logično napako. Razlog zanjo je, da Leibnizevega zakona ni mogoče uporabiti v takšnih pomenskih zvezah, ki vsebujejo podmene v argumentih (I) in (II).

Pa si poglejmo najprej primer izjav in argumenta, pri katerem smemo neproblematično uporabiti Leibnizev zakon.

Vzemimo naslednjo resnično trditev:

(E_1) Descartes je utemeljitelj analitične geometrije.

Descartesovo latinsko ime je Cartesius (z obema imenoma označujemo isto osebo), zato smemo ime "Descartes" zamenjati z imenom "Cartesius", pa se resničnostna vrednost nove izjave ne bo spremenila. Torej bo tudi naslednja izjava resnična:

(E_2) Cartesius je utemeljitelj analitične geometrije.

Iz izjave (E_1) smo torej sklepali na izjavo (E_2) tako, da smo predpostavili resničnost identitete 'Descartes = Cartesius' in resničnost Leibnizevega zakona. Za večjo jasnost še enkrat eksplicitno zapišimo vse izjave, ki sestavljajo argument:

Descartes je utemeljitelj analitične geometrije.

Descartes = Cartesius.

Če sta predmet x in predmet y isti predmet, tedaj imata x in y vse lastnosti skupne.

Torej, Cartesius je utemeljitelj analitične geometrije.

Sklepanje očitno omogoča Leibnizev zakon: če namreč velja, da sta Descartes in Cartesius isti predmet, tedaj imata vse lastnosti skupne, torej tudi to, da gre v obeh primerih za utemeljitelja analitične geometrije. Uporaba Leibnizevega zakona pa je neproblematična, ker imeni 'Descartes' in 'Cartesius' jasno označujeta isti predmet (nič ne ovira jasnosti označevanja).

Pa si poglejmo primer izjave, pri kateri *Leibnizevega zakona* ne moremo uporabiti.

Denimo, da je naslednja trditev resnična:

(I1) Jožica je prepričana, da je Descartes utemeljitelj analitične geometrije.

Iz te izjave ne moremo sklepati na izjavo:

(I_2) Jožica je prepričana, da je Cartesius utemeljitelj analitične geometrije.

Jožica namreč morda ni slišala, da ima Descartes poleg francoskega imena še latinsko (ali pa je to pozabila). Zato je izjava (I_2) lahko neresnična, četudi je izjava (I_1) resnična in poleg tega imeni "Descartes" in "Cartesius" *de facto* označujeta isti predmet (torej tudi, če gre *de facto* za isti predmet).

Naslednji argument je torej primer zmote:

Jožica je prepričana, da je Descartes utemeljitelj analitične geometrije.

Descartes = Cartesius.

Če sta predmet x in predmet y isti predmet, tedaj

imata x in y vse lastnosti skupne.

Jožica je prepričana, da je Cartesius utemeljitelj analitične geometrije.

Razlog zmote je dejstvo, da izjava (1) vsebuje pojem *prepričanja*. Le-to pa ni nujno občutljivo za prepoznavanje identitete predmetov (označenih z raznimi imeni), tudi če identiteta dejansko obstaja. Prepričanje je *ovira za jasnost označevanja*. Zato ob izjavah, ki vsebujejo pojem prepričanja, ne moremo neproblematično uporabiti *Leibnizevega zakona*. Njegova uporaba je neproblematično možna le, če je označevalna funkcija imen neovirana.[11]

Iz istega razloga *Leibnizevega zakona* ne moremo uporabiti pri izjavah, ki se nanašajo na posameznikovo vednost, *mnenje, videnje nečesa, predstavljanje, zamišljanje* ipd.

V čem sta torej zgornja argumenta (I) in (II) zmotna? Argumenta sta zmoti, ker je v njima kot podmena uporabljen *Lebnizev zakon*, čeprav je v argumentu (I) govor o možnosti *zamišljanja*, v argumentu (II) pa o *spoznanju*. Povsem mogoče je namreč, da si ne moremo *zamisliti* deljivosti duha, duh pa *dejansko* je deljiv. Prav tako je možno, da mi pač ne moremo spoznati možganskih stanj z introspekcijo, možganska stanja pa kljub temu so *dejansko* identična z duševnimi stanji. Iz lastne spoznavne omejenosti pač ne moremo sklepati o dejanski lastnosti duha in telesa.

Zmotna raba nekega logičnega zakona seveda ne pokaže neresničnosti dualizma. Pokaže pa, da z zgornjima argumenta ne moremo dokazati njegove resničnosti.

(Se strinjate s to trditvijo?)

Dualisti se ne dajo

Dualisti pa svoje stališče utemeljujejo še z drugimi razlogi. Pogosto navajajo zmožnost *samogibanja*, ki jo duh ima, telo (materija) pa ne. Poglejmo, kako to izrazi Descartes, ko opisuje razliko med duhom in telesom:

"S telesom mislim vse tisto, kar je lahko omejeno z neko obliko in opisano s prostorom in kar tako zapolnjuje prostor, da iz njega izključuje vsako drugo telo: kar se more zaznavati po otipu, vidu, sluhu, okusu ali vohu in se gibati na več načinov, in to ne samo od sebe, temveč po nečem drugem, kar se telesa dotakne. Sodil sem namreč, da nikakor ne spada k naravi telesa, da bi imelo moč samodejnega gibanja, in prav tako tudi ne moč čutenja ali mišljenja. Še več: čudil sem se, da se v nekaterih telesih najdejo take možnosti." (*Meditacije*, druga meditacija, peti odstavek)

Descartes torej meni, da telo kot nekaj (zgolj) prostorskega (on reče razsežnega) ne premore občutkov (kakršnih se zavedamo) ali misli: "moči čutenja ali mišljenja" v telesu ni. Prav tako se telo ne more pričeti gibati samo od sebe (to bi bil primer samogibanja), temveč se prične gibati le, če nanj vpliva nekaj drugega (npr. neko drugo telo).

Ker pa ljudje pri sebi vendarle opazimo značilnosti samogibanja, hkrati pa takrat, ko sprejmemo odločitev, da bomo nekaj storili, in potem to tudi storimo, gibanje telesa ni povzročilo drugo telo, moramo predpostaviti, da je vzrok za te dogodke nekaj, kar samo ni telo: to je duh.

S stališča telesa torej gre za primer samogibanja: telo se prične gibati brez predhodnega materialnega vzroka. Ponazorimo si to trditev z naslednjim primerom. Denimo, da sprejmem naslednje pravilo delovanja: ko bom v mislih preštel do sedem, bom sprožil kazalec leve roke. Ko nato sprožim kazalec, izhodiščni vzrok tega fizikalnega dogodka ni neki fizikalni dogodek, temveč moja odločitev delovati v skladu z nekim pravilom delovanja.

Odločitve duha pa vsaj včasih niso vzročno določene z nekimi predhodnimi materialnimi dogodki, temveč so materialno-vzročno nepogojene. Mnogim dualistom se zdi, da lahko v

[11] Poleg imen morajo tudi predikati (ali pojmi, s katerimi izražamo lastnosti) izpolniti podobno zahtevo: predmeti, ki padejo pod predikat (oziroma pojem), morajo biti jasno oziroma neovirano določeni.

nekaterih primerih delujemo zgolj na podlagi motiva, ki ga prepoznamo kot razumnega. Ko uvidimo razumnost nekega motiva, lahko delujemo v skladu z njim *ne glede* na stanje materialnega sveta (tj. okolice in našega telesa, npr. tudi *proti* našim željam, ki izvirajo iz telesnih potreb)[12]. To pa je možno samo, če duh ni del materialne vzročne determiniranosti in se prav zato po svojem bistvu od materialnih predmetov razlikuje.

(Mislite, da lahko delujemo proti svojim potrebam? Lahko delujemo proti biološkim danostim in zakonom, npr. proti nagonu po samoobranitvi? Bi možnost takšnega delovanja dokazovala različnost duha in telesa?)

Zdi se, da lahko materialisti ta argument zavrnejo le z zanikanjem obstoja samogibanja. To je med klasičnimi filozofi zagovarjal Spinoza. Poglejmo si najprej njegov opis stališča zagovornikov samogibanja:

"Toda če vedó ali če ne vedó, s kakšnimi sredstvi duh premika telo, rekli bodo, da je iz izkušnje znano, da bi bilo telo negibno, ko bi človeški duh ne bil sposoben izmisliti si neko dejanje. Prav tako pa je znano iz izkušnje, da je samo v moči duha, da govori ali molči, pa še mnogo drugega, kar je zbog tega po njihovem mnenju odvisno od sklepa duha."

Dualisti torej pojasnjujejo človeška dejanja in govorico z duhom kot njihovim vzrokom. To Spinoza zavrne z naslednjo ugotovitvijo:

"A kar se tiče /tega/, bi bilo za ljudi gotovo mnogo bolje, ko bi bilo v človeški moči i molčati i govoriti. A izkušnja uči dovolj in še preveč, da nimajo ljudje v oblasti ničesar manj nego jezik in da ne morejo krotiti ničesar manj nego svoje gone. (...) Tako misli norec pa čvekač pa otrok pa še mnogo drugih ljudi te bire, da govoré po svobodnem sklepu duha, medtem ko v resnici ne znajo brzdati svoje težnje po govorjenju, tako da uči izkušnja sama nič manj kot razum, da so ljudje uverjeni o svoji svobodi samo zategadelj, ker se zavedajo svojih delovanj, ne poznajo pa določujočih vzrokov. Razen tega nas izkušnja uči, da sklepi duha niso nič drugega kot goni, ki so različni zavoljo različnega telesnega stanja."[13]

Po Spinozovem mnenju so navidezno svobodne odločitve duha le neka (nagonska, čustvena, afektivna) stanja telesa, ta pa so določena s predhodnimi stanji telesa in okolice. Po tem spoznanju izgubimo argument iz samogibanja kot razlog za zagovarjanje dualizma substanc. Pokaže se, da obstaja samo ena substanca, ki se sicer pojavlja v dveh oblikah – kot misel in kot telo – vendar deluje le na en način: v skladu z determinističnimi zakoni. Domnevno zaznavanje samogibanja je torej utvara.

Naj omenim še Pierra Simona de Laplacea kot drugega znanega klasičnega filozofa, ki se mu zagovarjanje obstoja samogibanja duha zdi zmotno. On vidi celotno vesolje sestavljeno iz dogodkov, ki so povezani s predhodnimi dogodki z vezjo splošne in deterministične vzročnosti: prehod iz enega stanja sveta v drugo določajo vzročni zakoni, ki jih opisuje Newtonova mehanicistična fizika. Zato iz danega stanja sveta (iz celote obstoječih dogodkov) *nujno* sledi naslednje stanje sveta (naslednji nabor dogodkov). Tem zakonom pa je podvržen tudi človeški duh, saj je duh del materialnega vesolja. Zatorej je predstava o samogibanju duha zmotna.

(Se vam zdi Laplaceov argument, kakršen je prikazan, dober? Pomislite, da tehtamo sklepanje iz obstoja samogibanja telesa o dualizmu.)

Dualisti pa se spomnijo še ene človeške dejavnosti, ki je po njihovem mnenju nikakor ne morejo povzročiti materialni vzroki. To je ustvarjalnost, npr. ustvarjanje umetniških del. Umetniškega dela ne povzročijo in ne določajo materialni vzroki. Izhaja iz igrivosti človeškega duha, ki svobodno oblikuje zamisli in spontano izbira, kaj bo ustvaril. Ta spontanost duha tudi dokazuje obstoj samogibanja telesa.

Sodoben materialistični odgovor na trditev o umetniški ustvarjalnosti in spontanosti je lahko freudovsko psihoanalitski ter se glasi, da je potreba

[12] To stališče je zagovarjal Kant.

[13] Spinoza, *Etika*, 3. del, 2. pravilo.

po ustvarjanju posledica nerešenih konfliktov med nagoni posameznika in moralnimi zahtevami družbe ali pa denimo posledica potlačenih travmatičnih dogodkov iz otroštva. Posameznik svoje potrebe po sprostitvi nagonske energije ne more zadovoljiti z neposrednim zadovoljevanjem nagonov, ker mu to preprečujejo moralne zahteve družbe. Zato zboli za raznimi oblikami nevroze, v hujših primerih psihoze, kar se nato lahko kaže tudi skozi potrebo po umetniškem delovanju. Torej umetnost ni posledica svobodne igrivosti duha, temveč notranjega konflikta psihičnih energij (ki so povsem materialne). (Se strinjate z mnenjem, da umetnosti ne bi bilo, če bi bili vsi psihično zdravi?)

Toda zagovarjanje determinizma ima vsaj eno logično posledico, za katero je vprašljivo, ali smo jo pripravljeni sprejeti. Splošni determinizem se namreč zdi nezdružljiv z obstojem svobodne volje. To pa ni skladno z našim izkustvom, ki močno govori v prid njenemu obstoju. Poleg tega z zanikanjem obstoja svobodne volje postane sporen moralni in pravni red, ki ga običajno sprejemamo: če namreč nimamo svobodne volje, za svoja dejanja nismo odgovorni, in če nismo odgovorni za svoja dejanja, je posameznike nesmiselno moralno in pravno kaznovati, kadar niso delovali v skladu z nekimi moralnimi vrednotami in pravnim sistemom.[14]

(Nekateri materialisti so deterministi. Mislite, da imajo prav? Se vam zdi mogoče, da za svoja dejanja nismo odgovorni, ker so naše odločitve vzročno določene?)

Materialisti se spomnijo še enega ugovora

Materialisti pa glede *odnosa* med duhom in telesom opažajo vsaj še eno težavo, ki je za klasične dualiste trd oreh: to je vprašanje, ***kako duh in telo vzročno vplivata drug na drugega***. Po izkušnjah se namreč zdi neizpodbitno, da telo vpliva na duha in duh na telo: če denimo po nerodnosti stopim na žebelj (kar je fizikalni dogodek, v katerem je soudeleženo moje telo), se v mojem duhu nemudoma pojavi občutek bolečine; po drugi strani pa so občutek bolečine, moja misel, da bi nogo rad odmaknil od žeblja, in moja odločitev, da bom to tudi storil, vzrok za moj dvig noge z žeblja. Zdi se torej, da telo vzročno vpliva na duha, duh pa na telo.

Dualistom se tako zastavlja naslednje vprašanje: kako je mogoče, da duh in telo vzročno vplivata drug na drugega, ko pa sta (po trditvah dualistov) *povsem različni stvari.*

(Kako bi vi razrešili to zagato?)

Na vprašanje dualisti odgovarjajo različno. Nekateri menijo, da vzročni vpliv obstaja v obe smeri, in jih označujemo kot *interakcioniste*. Drugi menijo, da je vzročna odvisnost enostranska: materialni dogodki so vzrok duševnih, duh pa ne more vzročno vplivati na telo. To stališče imenujemo *epifenomenalizem*[15]. Tretje stališče je *paralelizem*: duševni in telesni dogodki potekajo vzporedno, vendar drug na drugega vzročno ne vplivajo. Poglejmo, kaj pravijo interakcionisti.

Njihov poglavitni problem so nejasni opisi vzročne interakcije med duhom in telesom. Descartes denimo umesti telesni sedež duše v češariko, tj. žlezo v možganih, in vpelje živalske duhove kot posredujoči člen med dušo in telesom. Za razumevanje interakcije med duhom in telesom moramo po njegovem poznati:

"... stroj našega telesa, tj. /dejstvo/ da so majhna vlakna naših živcev tako razporejena po vseh njegovih delih, da v primeru različnih gibanj, vzbujenih z zaznavnimi predmeti, ta na različne načine odprejo reže v možganih, kar povzroči, da živalski duhovi, ki se nahajajo v teh režah, na različne načine vstopijo v mišice, s čimer lahko premikajo ude na vse raznolike načine, na katere

[14] Nekateri filozofi zagovarjajo združljivost pojma svobode in determinizma. Njihovo stališče se imenuje mehki determinizem. Vendar v tem prispevku ni poudarek na vprašanju svobodne volje in determinizma.

[15] O epifenomenalizmu ne bomo govorili.

jih je možno gibati."[16]

Že Descartesovi sodobniki so ugovarjali, da s tem opisom ne pojasnimo in ne razumemo interakcije: še zmeraj ne vemo, kako lahko nerazsežna stvar vpliva na razsežno in narobe (kaj neki so živalski duhovi, skriti v režah možgan?). Tako ostane nejasno, kako lahko nekaj nerazsežnega, ki se v pravem pomenu besede ne more gibati v prostoru, povzroči gibanje razsežnega telesa, in kako lahko nekaj razsežnega, kar ne more imeti duševnih stanj, povzroči takšno ali drugačno duševno stanje.

Nekateri sodobni interakcionisti pripombo sprejemajo in se preprosto sprijaznijo, da za zdaj ne poznamo poteka interakcije med duhom in telesom.

Nekateri dualisti pa sprejmejo ugovor kot primeren in mislijo, da različnost duha in telesa ne dopušča vzpostavitve vzročnega odnosa med njima. Duševna stanja ne povzročajo telesnih in telesna ne duševnih. Duševna stanja so lahko povzročena le z duševnimi, telesna pa s telesnimi. Zato je treba pojasniti, zakaj se nam tedaj zdi, da vendarle obstaja vzajemen vzročni vpliv. Razlog te zmotne predstave je vzporednost delovanja duha in telesa: stalno *vzporednost* ustreznih duševnih in materialnih stanj zmotno zamenjujemo z njihovo medsebojno vzročno odvisnostjo. Omenil sem že, da dualiste te vrste imenujemo *paraleliste*.

Seveda morajo paralelisti pojasniti, od kod vzporednost. Na voljo imajo tri osnovne pojasnitve: (a) vzporednost duševnih in telesnih stanj je zgolj *naključna*, (b) vzporednost je vnaprej zagotovil bog, ko je vzpostavil prestabilizirano harmonijo (to je zagovarjal Leibniz), (c) vzporednost nenehno zagotavlja bog s poseganjem v materialni ali duševni niz dogodkov. Danes večina filozofov ni navdušena nad nobeno od teh treh pojasnitev.

Je pa včasih problem enega veselje drugega. Po mnenju materialistov nobena inačica dualizma ne reši problema vzročnega odnosa. Po njihovem je nesmiselno zanikanje obstoja vzročnega odnosa med duhom in telesom (kar storijo paralelisti in delno epifenomenalisti), pa tudi zatrjevanje obstoja vzročnega odnosa med stvarmi, ki se po svojem bistvu povsem razlikujejo (kar storijo interakcionisti). Proti prvemu govori naše izkustvo, saj nenehno opažamo vzajemen vpliv duha in telesa; proti drugemu govori razum, saj si je nemogoče zamisliti vzročni vpliv po svojem bistvu različnih stvari. Edini možni zaključek je, da je duh nekaj materialnega.

Materialisti kar naprej ugovarjajo

Materialisti proti interakcionizmu uporabijo tudi znanost in eno od njenih temeljnih trditev, brez katere si je skorajda ne moremo zamisliti: to je *zakon o ohranitvi energije*. Temeljna podmena fizike je, da ostaja skupna količina energije v vesolju vseskozi nespremenjena. Spreminja se samo količina energije pri posameznih predmetih oziroma v posamičnih fizikalnih sistemih; toda, če se v enem sistemu poveča, se pri drugem nujno zmanjša, zatorej ostane skupna količina nespremenjena. Potemtekem znanstveniki nasprotujejo možnosti, da bi duh kot nekaj nefizikalnega povzročal fizikalne dogodke, saj bi takšna vzročnost večala skupno količino energije fizikalnega vesolja. To spoznanje po mnenju materialistov (fizikalistov) kaže neresničnost dualizma.

Zastavimo si spet nekaj vprašanj:

Najprej se splošno vprašajmo, ali so materialisti prepričljivi? So njihovi razlogi dobri?

Odgovor na prvo vprašanje je vsaj delno odvisen od našega odnosa do znanosti. Razmisliti moramo, ali smo upravičeni sprejemati kot neizpodbitno resnično vse, kar trdijo znanstveniki.

Če morda ni razumno sprejemati vsega, kar znanstvena skupnost v nekem trenutku sprejema kot resnično, kaj pa temeljna načela znanosti? Ali je vendarle treba sprejeti načelo o ohranitvi energije?

[16] *Strasti duše*, člen 34.

Ali pa je morda razumnejše, da znanosti navkljub sprejmemo dejstva, ki se zdijo introspektivno neizpodbitna – npr. dejstvo, da obstajajo čutne zaznave barv, denimo zaznava rdečega, pa tudi dejstvo, da imamo svobodno voljo in tako zmožnost samogibanja. Je razumno ta dejstva sprejeti, nato pa poskušati s filozofskimi in znanstvenimi metodami ugotoviti, kako so mogoča v fizikalnem svetu, in enkrat v prihodnosti, če se bo izkazalo za potrebno, tudi spremeniti znanstvene trditve, ki danes veljajo za neizpodbitno resnične in so temelj znanstvene slike sveta?

Materializem še enkrat

Za zdaj smo srečali samo osnovno trditev materialistov – da je duh identičen s telesom – nismo pa še razmislili, kako bi lahko materialisti odgovorili na oba osnovna ugovora dualistov. Prvi se glasi, da duševnih stanj ne moremo opisati s fizikalnimi pojmi, kar pomeni, da duha ne moremo raziskovati s fizikalnimi metodami in ne moremo odkriti duševnih *stvari*, ki bi imele fizikalne lastnosti (npr. čutne zaznave rumenega, ki bi imela maso 27 gramov, ali predstave psa, ki bi se gibala s hitrostjo 10 m/s, ali prepričanja, da je dva plus dva enako štiri, ki bi ga lahko razdelili na polovico). Drugi ugovor se glasi, da duševni predmeti niso javni in tretjeosebno dostopni, temveč jih je mogoče spoznati zgolj s stališča prve osebe.

Nekateri materialisti na oba ugovora odgovarjajo s trditvijo, da duševnih *stvari* sploh ni. Ne obstajajo stvari, ki bi jim lahko rekli zaznava rumenega, predstava psa ali misel, da so psi sesalci. Ker takšnih stvari ni, jih ne moremo opazovati in podvreči fizikalnim meritvam, saj kot neobstoječe pač nimajo lastnosti (tudi in še posebno fizikalnih ne). Prav zato pa je domnevno zgolj prvoosebna dostopnost do teh stvari iluzija in zmota: do neobstoječih predmetov ni mogoče imeti nikakršnega dostopa. Kaj pa so tedaj zaznave, misli, čustva, občutki bolečine in ugodja, odločitve, če niso stvari oziroma predmeti? So *dogodki*, ki se dogajajo materialnim predmetom. To spoznanje po mnenju materialistov odpravi obe omenjeni težavi. Poglejmo si konkreten primer, ki ponazarja njihovo zamisel.

Vzemimo Janeza, ki je, če upoštevamo zgolj njegovo telo, nedvomno materialni predmet. Kot takemu mu pripadajo neke lastnosti: ima določeno maso, velikost, obliko. Poleg tega se mu nekatere stvari dogajajo: lahko se premika po hribu navzgor ali pridobiva težo. Vprašajmo se, kakšna bitnost je njegova hoja po hribu. Očitno ni *samostojni predmet*, ki bi obstajal *poleg* Janezovega telesa. Je to, kar Janezovo telo počne. Enako pridobivanje teže Janezovega telesa ni stvar poleg telesa, temveč to, kar se njegovemu telesu dogaja. Za Janezovo hojo in njegovo pridobivanje teže rečemo, da sta dogodka.

Dogodki pa seveda nimajo fizikalnih lastnosti, ki pripadajo materialnim predmetom. Hoja nima velikosti ali oblike, pridobivanje teže nima mase (temveč je proces večanja mase v nekem prostorsko-časovnem področju). Fizikalnih lastnosti nimata, ker nista fizikalna predmeta, temveč dogodka.

Prav to pa so duševna stanja: dogodki, ki se dogajajo materialnim predmetom. Predstava psa ni predmet, ki bi samostojno obstajal, imel maso in se gibal z neko hitrostjo, temveč nekaj, kar se dogaja možganom: je denimo prižiganje nevronov. Zato tudi ne moremo odkriti fizikalnih lastnosti duševnih stanj in jih opazovati s stališča tretje osebe. Lahko pa zato objektivno, od zunaj opazujemo prižiganje nevronov. Vse to pa pomeni, da je tudi toliko zatrjevana zasebnost duha in zgolj prvoosebna dostopnost do duševnih predmetov iluzija. Duševnih predmetov pač ni.

Kaj pa pravijo dualisti na to?

Predstavljena materialistična teorija duha mnogih ne prepriča. Eden izmed ugovorov izhaja iz vprašanja, ki si ga (brez komentarja) zastavljamo za konec: *lahko z uporabo te teorije razumemo, kaj je duh, npr. zaznava rumenega? Vzemimo, da so materialni predmeti, ki se jim "dogaja duh", nevroni X, Y in Z. Vzemimo še, da se*

zaznava rumenega "dogodi", ko se nevroni X, Y in Z prižigajo po nekem vzorcu, npr. v časovnem zaporedju, v katerem je razmerje med trajanjem njihovih prižiganj 2:1:3. Vzpostavi ta teorija razumevanje zaznave rumenega?[17]

Literatura

Descartes, R. (1988), *Meditacije*, Slovenska matica.

Descartes, R. (1955), 'Passions of the Soul', v: Eaton, R.M., *Descartes: Selections*, New York, Charles Scribner's Sons.

Fullerton, G. S. (1969), 'The Insufficiency of Materialism', v: Hospers, J., *Readings in Introductory Philosophical Analysis*, London: Routledge & Kegan Paul.

Moody, R. (1975), *Life after Life,* New York: Bantam Books.

Moody, R. (1993), *Reunions: Visionary Encounters with Departed Loved Ones*, New York: Ivy Books.

Morse, M., Perry, P. (1990), *Closer to the Light*, New York: Ivy Books.

Ring, K., Cooper, S. (1999), *Mindsight*, William James Center for Consciusness Studies.

Robinson, W. S. (1994), 'Why I Am a Dualist', v: Klemke, E. D., Kline, A. D., Hollinger, R., *Philosophy*, New York: St. Martins' Press.

Rýzl, M. (1987), *Parapsihologija*, Zagreb: Prosvjeta.

Spinoza, B. (1988), *Etika*, Slovenska matica.

Stevenson, I. (1997), *Where Reincarnation and Biology Intersect*, Westport, London: Praeger.

Wilkinson, R. (2000), *Minds and Bodies*, London, New York: Routledge.

[17] Za izpeljavo argumenta glej Robinson (1994), str. 176.

Etika

Vojko Strahovnik

Moralni partikularizem

Kaj je moralni partikularizem?

Moralni partikularizem bi lahko najbolje označili kot stališče, da strukture naše moralnosti ne določajo moralna načela in pravila ter da naše moralno razmišljanje ne temelji na aplikaciji teh načel in pravil na primere, ko se v življenju znajdemo pred moralnimi odločitvami. Na primer, če bi se nasprotno ravnali po splošnem moralnem načelu, da je kraja slaba, bi iz tega sledilo, da moramo imeti vsako krajo za slabo, ne glede na okoliščine, v katerih bi se zgodila. Moralni partikularist temu oporeka. To nikakor ne pomeni, da tisti, ki zagovarjajo moralni partikularizem, zagovarjajo tudi skepticizem glede moralnosti same. Nikakor ne trdijo, da ljudje ne moremo poznati razlike med dobrim in slabim ter ne moremo za nobeno dejanje z gotovostjo trditi, da je dobro ali slabo, pravilno ali napačno. Namesto opiranja na moralna načela in pravila moralni partikularist poudarja, da mora biti posameznik pozoren na podrobnosti vsake moralne situacije, v katero je postavljen. Kajti katere izmed lastnosti in značilnosti nekega dejanja ali situacije so moralno pomembne, je odvisno predvsem od podrobnosti tega dejanja oziroma konteksta te situacije.

Ta dejstva in razmišljanja lahko ponazorimo tudi s primeri. Poglejmo, kako se v neki situaciji razlogi lahko spreminjajo skupaj s kontekstom. Primer: od prijatelja sem si izposodil knjigo in mu pri tem obljubil, da jo bom vrnil. V teh okoliščinah sem se z obljubo nečemu zavezal, in to dejstvo je tudi razlog, da prijatelju knjigo vrnem, še posebno pa je to dejstvo pomembno, če se hočem ravnati po splošnem pravilu, da je vedno treba izpolniti dano obljubo. Predpostavimo pa, da po tem, ko sem si knjigo izposodil, izvem, da je bila ukradena iz bližnje knjižnice. V tej situaciji seveda to, da sem dal obljubo in jo moram izpolniti, izgine kot razlog za moje nadaljnje ravnanje, ker lahko presodim, da obljuba v teh okoliščinah zame ni več obvezujoča. Knjige ne vrnem prijatelju, kajti svojo moralno dolžnost zdaj vidim v tem, da knjigo vrnem v knjižnico.

Mogoče bi lahko kdo temu ugovarjal in zagovarjal, da je moja obljuba prijatelju še vedno moralno pomembna, vendar pa imam v novih okoliščinah mnogo močnejši razlog, da knjigo vrnem v knjižnico. To bi pomenilo tudi neposreden ugovor moralnemu partikularizmu. K tem problemom, ko je lahko v eni situaciji prepletenih več medsebojno nasprotnih ali izključujočih se moralnih razlogov, se bomo še vrnili, za zdaj pa dopustimo le, da sta v primeru ukradene knjige mogoči obe intuiciji. Oglejmo si še en, nekoliko drugačen primer. Zamislimo si, da povabim prijatelje na zabavo. Vsi so se imeli lepo in uživali. Ravnal sem prav oziroma storil sem dejanje, ki je bilo dobro. Zakaj? Vsekakor lahko zatrdimo, da zato, ker sem s svojim dejanjem povzročil užitek in ugodje pri prijateljih in ne nazadnje pri meni. Vprašajmo se, ali iz tega dejstva lahko sklepamo, da če neko dejanje poveča ugodja, potem bo to vedno tudi dobro dejanje. Odgovor nam da naslednji premislek. Predpostavimo, da bi vlada neke države ponovno kot kazen za nekatere prestopke uvedla javno mučenje obsojenih. In izkazalo bi se, da bi tako mučenje pri večini javnosti, ki bi mu prisostvovala, vzbujala sadistični užitek ob gledanju. Tukaj vsekakor ne moremo trditi, da bi bila zaradi povečanja užitka uvedba javnega mučenja dobra, ampak bi uživanje publike v tem primeru še povečalo moralno spornost takšnih ukrepov.

Kdor v moralni teoriji prisega na moralna načela in pravila, znajde tokrat v težavah. Zagovarjati mora namreč, da so moralna načela splošna in torej vedno veljavna. V prvem primeru ukradene knjige lahko trdi, da je moralno načelo: "Vedno je treba držati dano obljubo" ali če ga oblikujemo drugače: "Dejstvo, da neko dejanje vsebuje neizpolnjevanje dane obljube, je vedno moralni minus," še vedno veljavno. Lahko dopolni tudi svoje načelo v slogu: "Dejstvo, da neko dejanje vsebuje neizpolnjevanje dane obljube, je vedno moralni minus, razen v primerih a, b in c." V drugem primeru sadističnega užitka sta možnosti enaki. Lahko vztrajamo pri prvotnem načelu, da je povzročanje ugodja vedno dobro. Lahko pa to prvotno načelo razcepimo na dve novi. Ti bi se lahko glasili: "Povzročanje in doseganje nesadističnega užitka je vedno moralni plus" in " Povzročanje in doseganje sadističnega užitka je vedno moralni minus".

V obeh primerih rešitev se bo tisti, ki zagovarja takšna načela, zelo težko otresel težav, ki mu jih očita moralni partikularist. Vedno lahko tudi tem izboljšanim oziroma bolj določnim moralnim načelom najdemo protiprimere. In to, da lahko partikularist postavlja protiprimere moralnim načelom, ni njegovo edino sredstvo.[1] Obrnimo se zdaj k nekaterim predpostavkam, ki so vsebovane v tradicionalnih moralnih teorijah in ki jih hoče partikularist kritično pretresti.

Vloga in pomen moralnih načel in pravil

Tradicionalno poskuša moralna teorija raziskati in pojasniti naravo naše moralnosti. To početje vsebuje del moralne teorije, ki se ukvarja z razlikovanjem med pravilnimi in napačnimi dejanji. Ta del bi lahko poimenovali *teorija pravilnega ravnanja*. Le-ta poskuša določiti lastnosti in značilnosti, ki so moralno pomembne za pravilnost ali napačnost dejanj. Iz te dejavnosti nato sledijo posplošitve kakor: "Lagati se ne sme" ali "Pomoč prijatelju v stiski je obvezna" ali "Pomoč starejšim je zaželena" ali "Če dejanje A prispeva več k sreči kakor dejanje B, potem je obvezno storiti A" in podobno.

Drugi del moralne teorije je nekaj, kar bi lahko poimenovali *teorija vrednosti* ali teorija vrednot. Od prvega dela se razlikuje po tem, da posplošitve o pravilnih dejanjih dodatno utemelji, in to tako, da pokaže, zakaj so te lastnosti in značilnosti tiste, ki ne samo, da naša dejanja narede pravilna, ampak tudi, zakaj so neka dejanja, osebe ali situacije dobre in druge slabe. Vzemimo za primer in osnovo teorijo utilitarizma, ki v splošnem zagovarja, da je dobro to, kar prispeva k sreči, koristi, blaginji ali ugodju[2] kar največ ljudi, in slabo tisto, kar k temu ne prispeva oziroma celo zmanjšuje količino sreče, koristi, blaginje ali ugodja. Po tej teoriji je laž slaba in pomoč prijatelju v stiski dobra ne zato, ker sta ti dejanji v prvem primeru laž in v drugem pomoč, ampak ker prvo ne prispeva k največji koristi, drugo pa. Se pravi, niso lastnosti naših dejanj, npr. biti laž, biti pomoč v stiski, tiste, ki bi nosile s seboj neko moralno vrednost, pač pa ta izhaja iz navezave na srečo ali korist, s katero so posamezna dejanja povezana.[3]

Kot zadnji in torej tretji del moralne teorije pa lahko poudarimo njene praktične cilje in namene.

[1] Ostali argumenti za moralni partikularizem izhajajo iz splošne teorije razlogov, kontekstualizma, teorije racionalnosti moralnega obžalovanja in posredno še mnogih drugih filozofskih stališč.

[2] Posamezne različice utilitarizma zagovarjajo različne osnovne moralne vrednote, vendar za našo razpravo ni pomembno podrobnejše razlikovanje med temi.

[3] Naj tukaj dodamo le opazko, da torej v moralni teoriji utilitarizma načelo "Laž je vedno slabo dejanje" ne drži in ne more držati, niti ga utilitarizem ne zagovarja. V utilitarizmu je glavno načelo le eno, lahko bi ga izrazili takole: "Ravnaj tako, da boš kar najbolj prispeval k največji sreči ali koristi največjega števila ljudi." Iz tega načela bi lahko sedaj izvedli dve podpravili "Lagati je slabo, v primeru če to ne prispeva k največji sreči ali koristi največjega števila ljudi," in " Lagati je dobro, v primeru če to prispeva k največji sreči ali koristi največjega števila ljudi." Vendar le ti nimata svoje lastne moči in lahko služita le kot pomoč pri našem ravnanju v določeni situaciji.

Ta del mora pojasniti, kako lahko posameznik doseže neko moralno spoznanje oziroma vedenje, da zna moralno presojati o dejanjih, osebah ali situacijah. Utilitarizem tako tukaj pravi, da se moramo naučiti biti kompetentni zasledovalci koristi in v vsaki situaciji upoštevati samo tiste vidike, ki so vezani na korist. Če se npr. izkaže, da bi v nekem primeru laž vodila h kar največji koristi za kar največ ljudi, je v tem primeru to dejanje dobro. Za moralno vedenje pri utilitarizmu je pomembno tudi, da znamo dobro predvideti vse posledice nekega dejanja, ki bi vodile h koristi.

Zdaj se lahko vprašamo, kakšna bi morala biti vloga moralnih načel ob upoštevanju nalog teh treh delov moralne teorije. Ta načela naj bi torej izražala, katere lastnosti dejanj so tiste, ki jih narede za dobre oziroma nastopajo kot razlog pri naši presoji o tem. Hkrati morajo biti pravilno oblikovana in izražena, da jih lahko posameznik uporablja pri svojem moralnem odločanju v vsakdanjih situacijah. Kateri pogoji morajo biti pri tem izpolnjeni? Najosnovnejša in nujna predpostavka je teza, da obstaja ena značilnosti dejanj ali pa nekaj teh, ki je oziroma so moralno relevantne. Če je ta značilnost ena sama – kakor smo to videli pri primeru partikularizma, pri katerem vloga te značilnosti pripada sreči, ugodju ali kateri od drugih lastnosti – takšno moralno teorijo imenujemo moralni monizem. Če je teh značilnosti več – takšna je npr. teorija angleškega etika Davida W. Rossa – pa takšno moralno teorijo imenujemo moralni pluralizem. Podrobnejše razlike med tema vrstama moralnih teorij in moralnim partikularizmom bomo pobliže predstavili v naslednjem predelku. Da pa bi moralna načela lahko odigrala vlogo, kakršna je opisana zgoraj, morajo izpolnjevati dva osnovna pogoja. Prvi je pogoj obče relevantnosti. To pomeni, da mora biti lastnost, ki jo načelo izpostavi kot tisto, ki dejanje naredi za pravilno, pomembna vselej, kadar se pojavi. Tako zgoraj opisana utilitaristična moralna teorija ne more dopustiti, da bi dejstvo, da neko dejanje povečuje srečo ali korist, v nekaterih primerih imelo tudi svoj moralni pomen, v drugih primerih pa ne. Če smo zagovorniki krščanske etike božjega ukaza, namreč da so moralno pomembna tista dejstva, ki so vsebovana v božjih zapovedih, potem je (npr. "Ne laži" in "Ne kradi") dejstvo, da je neko dejanje laž, to v vsaki situaciji razlog, da bo to dejstvo imelo tudi svoj moralni pomen.

Drugi pogoj, ki mora biti izpolnjen, če želimo dopolniti moralno teorijo z moralnimi načeli, pa je, da imajo lastnosti naših dejanj, ki so vedno moralno relevantne, tudi vedno isto polarnost. Dejstvo, da je neko dejanje laž, pomeni namreč tudi, da je dejanje zaradi tega slabo ali vsaj slabše, kakor bi bilo sicer. Laž ne more biti enkrat slaba, drugič dobra. In na drugi strani, v utilitarizmu ima povečanje sreče vedno pozitiven moralni pomen. Naj tukaj opozorim, da morata ta dva pogoja (obče relevantnosti in enake polarnosti) že po svoji definiciji vedno veljati, da lahko opremo nanju naše moralno presojanje. Načeli kakor "Ponavadi je laž slabo dejanje" ali "Največkrat povečanje ugodja pomeni moralni plus" sta neustrezni, saj ne določata, kaj natančno pomeni to "ponavadi" in "največkrat" ter kako naj ravnamo v dejanskem in posameznem primeru pred nami.

Moralni monizem, pluralizem in partikularizem

Lahko bi dejali, da so moralna načela za moralno teorijo nekakšna kodifikacija. To pomeni, da ji dajejo sistematično obliko s tem, ko zaobjamejo področje dobrega in slabega ter ločujejo pravilno od napačnega. Če jih poznamo in če pogledamo dejstva, ki so vsebovana v neki moralno pomembni situaciji, v kateri se znajdemo, potem lahko s temi načeli sklepamo, kaj bi bilo v tej situaciji najbolje storiti. Zgoraj smo dejali, da lahko moralne teorije po merilu, koliko osnovnih značilnosti dejanj imajo kot moralno relevantnih oziroma koliko osnovnih moralnih načel poznajo, razdelimo v moralni monizem, moralni pluralizem in moralni partikularizem. (Da si bomo razlike med temi lahko bolje predočili, si najprej zamislimo novo situacijo, v kateri smo postavljeni pred neko moralno odločitev.)

Zamislimo si, da sem prijateljici včeraj obljubil obisk in pomoč pri učenju. Ko se odpravim k njej, na poti naletim na prometno nesrečo – neki človek je zapeljal s ceste in se zaletel v drevo. Postavljen sem pred odločitev: prijateljici sem obljubil, da bom prišel k njej, in tudi vem, da ji je moja pomoč pomembna. Po drugi strani pa se je nesreča zgodila na manj prometni cesti, najverjetneje sem jo opazil samo jaz in oseba se je morda hudo poškodovala. Se pravi, da imam razloge storiti eno in drugo stvar, vendar je to hkrati žal nemogoče. Kaj lahko v takšni situaciji[4] povedo različne moralne teorije, ki jih obravnavamo?

Začnimo z moralnim monizmom. Ta bo v dani situaciji iskal tisto značilnost, ki jo pripoznava kot moralno osrednjo in nastopa v moralnem načelu, ki ga zagovarja in mu sledi. Tako bi utilitarist poskušal presoditi, katero izmed obeh ravnanj, ki sta na izbiro, bi povzročilo več ugodja pri največjem številu ljudi. Če bi se pokazalo, da se to doseže z nadaljevanjem poti, ker se to najbolj ujema z njegovim moralnim načelom, potem bi bilo to ravnanje pravilno. In če bi se izkazalo, da je pomoč udeležencu v nesreči tista alternativa, ki bi pripeljala do največjega ugodja za kar največ ljudi, bi bilo pravilno to dejanje. Oglejmo si še, kaj bi o slednjem rekla druga vrsta monizma, to je etika božjega ukaza. Božji nauki nam sporočajo, da je moralno obvezno pomagati človeku v življenjski nevarnosti, pa tudi, da moramo biti zvesti svojim obljubam. Vendar lahko iz zapovedi in naukov razberemo tudi hierarhijo njihove pomembnosti. V tem primeru je lahko načelo "Človeško življenje je sveto in zahteva pomoč v nevarnosti" po pomembnosti pred načelom "Treba je biti zvest danim obljubam" ali pa obratno, odvisno, kako si božje nauke razlagamo. Če se za situacijo lahko upošteva več moralnih načel, je treba slediti pomembnejšemu med njimi. Če poznamo vsa pomembna dejstva situacije, načela, ki so relevantna v njej, in njihovo hierarhijo, hitro ugotovimo, katero dejanje je v neki situaciji pravilno.

Tukaj vidimo, da lahko teorijo, ki pozna več osnovnih vrst moralno pomembnih značilnosti dejanj (v primeru etike božjega ukaza npr. vsaj svetost življenja in izpolnjevanje obljube) kljub temu imenujemo moralni monizem in ne moralni pluralizem. Zakaj? Ker imamo hierarhijo oziroma vrstni red pomembnosti moralnih načel in zato lahko tvorimo neko metapravilo, ki zaobjema vsa druga pravila in pogoje njihove veljavnosti. Lahko bi ga izrazili takole: "Vedno je moralno obvezno storiti A, razen če ne gre za situacijo x, za katero je značilen tudi B, potem je moralno obvezno storiti B, ampak če ..." Ideja je pač, da lahko našo moralnost popolnoma sistematiziramo in za moralno odločanje ni pomembno nič drugega, kakor da poznamo pomembna dejstva situacije ter moralna načela in pravila, ki jim sledimo.[5]

Poglejmo zdaj, kakšno moralno teorijo lahko v resnici poimenujemo moralni pluralizem. Poleg pogoja, da takšna teorija za osnovne vrste značilnosti dejanj, oseb ali situacij, ki so moralno pomembne, pripoznava vsaj dve ali več med njimi, morajo biti te značilnosti med seboj neodvisne in povezovati jih ne sme nobeno višje pravilo, ki bi sledilo kakšni hierarhiji. Tako bi bil kratek odgovor moralnega pluralista na naš zgoraj opisani primer takšenle. Dejstvo, da bi eno izmed naših dejanj prelomilo dano obljubo, in dejstvo, da bi drugo ne upoštevalo pomena pomoči sočloveku v nevarnosti, sta moralno pomembni. Vendar je od naše presoje in našega moralnega občutka odvisno, kako se bomo odločili in kateremu izmed

[4] V etiki takšne primere imenujejo tudi moralni konflikti; odločitvam, ki jim je v le teh posameznik izpostavljen pa moralne dileme. Poznamo pa tudi tragične dileme. V njih je spor med posameznimi moralnimi načeli oz. alternativami naših odločitev zelo zaostren. Verjetno sta tukaj najbolj znana primera takšnih dilem iz literature Sofoklejeva Antigona, ki je ujeta med zvestobo do države oz. svojega kralja in ljubeznijo do brata, ter Sartrov primer mladeniča, ki okleva ali naj se med vojno pridruži odporniškemu gibanju in s tem služi svoji domovini ali pa naj ostane doma pri svoji hudo bolni materi in jo neguje. V teh primerih tragičnih dilem "dobre" odločitve praktično ni.

[5] Tako v tem primeru moralnega konflikta v pravem pomenu sploh ni, saj eno načelo ne more biti v nasprotju samo s seboj.

načel bomo dali prednost ter mu sledili. Če si podrobneje predstavimo moralni pluralizem Davida W. Rossa, lahko ugotovimo, da zagovarja sedem osnovnih vrst oziroma značilnosti dejanj, ki so naše dolžnosti *prima facie*[6]. To pomeni, da so moralno pomembne v vsaki situaciji, v kateri se pojavijo, ni pa nujno, da bodo po naši presoji te situacije tudi naše dejanske dolžnosti. Teh sedem vrst vključuje: dolžnosti zvestobe, dolžnosti povračila, dolžnosti hvaležnosti, dolžnosti pravičnosti, dolžnosti dobrodelnosti, dolžnosti samoizboljševanja in dolžnosti neškodovanja drugim. Tako lahko v našem primeru rečemo, da sta v konfliktu vsaj dve, in sicer dolžnost zvestobe na eni in dolžnost neškodovanja drugemu na drugi strani. Vendar ker obeh dejanj ne moremo opraviti hkrati, bo po naši presoji prevladala ena izmed teh dolžnosti in ta bo potem naša dejanska lastnost. Prednost moralnega pluralizma pred moralnim monizmom je torej, da nas naše dolžnosti *prima facie* le opozarjajo, kaj vse je v situacijah, v katerih se znajdemo, moralno pomembno, ne postavljajo pa nam vrstnega reda pomembnosti teh dolžnosti. Od naše vsakokratne presoje je odvisno, kaj bo naša dejanska moralna dolžnost. Pojem dolžnosti *prima facie* oziroma načela, ki sledi iz nje, pa nam omogoča, da kljub več moralnim načelom, ki jih zagovarja moralni pluralist, dejansko nobenega od njih ne kršimo, če se v situaciji pojavi navzkrižje med njimi. Naša dejanska dolžnost je po naši presoji situacije vedno le ena. Tako lahko ugotovimo, da moralni pluralizem že zmanjšuje vlogo moralnih načel in pravil v naši moralnosti ter poudarja pomen naše vsakokratne presoje.

Preostane nam samo še odgovor moralnega partikularista na naš zgornji primer. Ta bi si najprej dodobra ogledal situacijo in potem poskušal ugotoviti, katera izmed dejstev v njej so moralno pomembna in katera so zelo opazna. Pri tem se ne bi opiral na kakšna moralna načela, kakor to počneta prejšnja dva tipa moralnih teorij, temveč predvsem na svoj moralni občutek. Če zanikaš možnost obstoja moralnih pravil, zanikaš tudi, da naj bi bilo to, kar ima moralni pomen v eni situaciji, nujno pomembno v vseh drugih situacijah. Vendar to ne pomeni, da se moralni partikularist ne sme ozirati na ppodobne situacije, v katerih se je že znašel, oziroma da ne sme uporabljati svojih moralnih izkušenj.[7] Iz teh lahko črpa, tako da mu pokažejo, kakšne lastnosti in značilnosti dejanj so lahko moralno pomembne. Tako bi moralni partikularist po svojem moralnem občutku presodil, katera izmed dejstev v situaciji so moralno pomembna[8]. V svojem moralnem presojanju oprl na osredotočanje na podrobnosti situacije, na svoje moralne izkušnje, svoj moralni občutek in na dobro presojo.

Zakaj izbrati moralni partikularizem?

Doslej smo si že predstavili razlike med vrstami moralnih teorij glede vprašanja vloge moralnih načel v moralnosti. Zdaj je na vrsti del, ki bo poskušal prikazati moralni partikularizem kot najboljšo izbiro.

Že na začetku tega članka smo s protiprimeri moralnim načelom pokazali nevzdržnost togega vztrajanja pri teh načelih. Ti protiprimeri lahko črpajo svojo moč predvsem iz dveh virov. Ko smo obravnavali vlogo moralnih načel v moralnih teorijah, smo govorili tudi o dveh pogojih, ki jih morajo izpolnjevati, in sicer pogoju obče

[6] Pojem oz. ime prima facie pomeni "na prvi pogled" in se nanaša bolj na našo pot do prepoznavanja in znanja o teh naših dolžnosti, kot pa na njihovo vlogo v našem moralnem odločanju.

[7] Te moralne izkušnje bi lahko poimenovali tudi moralno znanje, čeprav le to ni oblikovano in urejeno preko določenih togih pravil in posplošitev. Vzporednice lahko tukaj potegnemo npr. z znanjem vožnje kolesa, za kar prav tako ni dovolj oz. potrebno znanje principov, kako se kolo vozi in kakšnim fizikalnim zakonom se ob tem podreja, temveč mora posameznik imeti le izkušnje in dober občutek za ravnotežje.

[8] Mogoče bi se kot moralno pomembno dejstvo pokazalo to, na kakšnem odseku ceste se je nesreča zgodila in da je možnost pomoči koga drugega malo verjetna, ki bi ga sicer težko neposredno zajeli v določeno moralno načelo.

veljavnosti in pogoju enake polarnosti. Prvi vir protiprimerov sledi iz zanikanja dejstva o obči veljavnosti moralnih načel oziroma o obči moralni relevantnosti posameznih vrst lastnosti in značilnosti naših dejanj. Eno od osnovnih stališč, za katero se zavzema moralni partikularizem, je, da je pomen teh posameznih vrst lastnosti v situacijah bistveno odvisen od preostalih lastnosti in značilnosti, torej od konteksta. Tako je možno, da ima neka lastnost (v našem prvem primeru, da naše dejanje pomeni neizpolnitev dane obljube prijatelju) v enem kontekstu svoj moralni pomen, v drugem pa ga je že izgubila. Temu dejstvu lahko rečemo utišanje. Ne gre namreč za to, da bi eno moralno načelo prevladalo nad drugim, ker bi bilo prvo močnejše, pač pa lastnost, ki jo poudarja neko moralno načelo kot obče relevantno, povsem izgubi svoj moralni pomen.

Drugi vir protiprimerov in ugovorov moralnemu monizmu pa je zanikanje dejstva o enaki polarnosti vrst lastnosti naših dejanj. Neko dejstvo o našem dejanju ima lahko v enem kontekstu pozitiven moralni pomen, v drugem pa negativnega. To bi lahko poimenovali zaobrat moralne vrednosti. Moralni monist bo moral vztrajati pri tem, da ima neka vrsta lastnosti naših dejanj vedno in povsod enako moralno oziroma vrednostno usmerjenost. Da pa ni tako, ponazarja zgornji primer uživanja ob javnem kaznovanju.

Kaj te ugotovitve splošno pomenijo za moralno teorijo? Kakor sta na eni strani tezi obče relevantnosti in enake polarnosti moralnemu monizmu omogočali sistematizacijo moralnosti oziroma področji dobrega in zlega, tako zdaj obe tezi moralnega partikularizma o utišanju in zaobratu moralne vrednosti govorita proti možnosti sistematične urejenosti naše moralnosti z upoštevanjem moralnih načel. V premislek še dodatek k našemu zadnjemu primeru, ko sta si stali nasproti odločitvi med obljubo prijateljici in pomočjo udeležencu v prometni nesreči. Zamislimo si situacijo A, ki je enaka zgoraj opisani, v njej se znajdem in presodim, da bi bilo najbolje pomagati udeležencu v nesreči in prelomiti obljubo prijateljici. Tako tudi storim. Zdaj si zamislimo še situacijo B, ki je zgornji podobna v vseh dejstvih, razen da v njej ne nastopam jaz, ampak g. Novak in da je ravno tako opazil prometno nesrečo, a ga ne veže nobena druga moralna zaveza kakor mene obljuba, saj je bil ob nesreči na popoldanskem sprehodu. Tudi on se odloči, da bo pomagal udeležencu v prometni nesreči. Ali je njegovo dejanje boljše oziroma moralno boljše od mojega? To vprašanje je ključno. Moralni monist mora nanj odgovoriti pritrdilno. Tako bi npr. utilitarist v določitev moralne vrednosti mojega dejanja vključil dejstvo, da moja prelomitev obljube zmanjšuje korist, medtem ko pri dejanju g. Novaka ni tako. Zato bi moral zagovarjati, da je g. Novak storil moralno boljše dejanje kakor jaz. Moralni partikularist pa lahko na zgornje vprašanje da negativen odgovor in v skladu z našo zdravorazumsko moralno intuicijo trdi, da zaradi prelomljene obljube nisem storil moralno slabšega dejanja kakor g. Novak. Moje ravnanje je moralno vrednostno enako dejanju g. Novaka.[9] Toliko o moralnem monizmu v primerjavi z moralnim partikularizmom.

Kaj pa bi lahko rekli o moralnem pluralizmu? Se ta odreže kaj bolje? Na prvi pogled je res tako, vendar natančnejši premislek pokaže, da se mora tudi pluralizem spopasti z istimi težavami kakor monizem. Tudi moralni pluralizem vztraja pri nevzdržni poziciji obče relevantnosti[10] in enake polarnosti vrst lastnosti naših dejanj, ki so zajete v moralnih načelih. Vse zgornje ugovore, ki jih je moralni partikularizem postavil monizmu, lahko v rahlo spremenjeni obliki ponovimo tudi tukaj.

[9] Še večji razkorak med odgovorom moralnega monista in našo intuicijo se pojavi, če na podoben način obravnavamo primere tragičnih dilem.

[10] Ker si moralni pluralizem pomaga s pojmom prima facie dolžnosti, ki ni enaka dejanski dolžnosti, je tukaj teza obče relevantnosti nekoliko omejena in prisotna samo pogojno, vsekakor pa še vedno v zadostni meri, da ji lahko ugovarjamo. Teza enake polarnosti pa je tako v monizmu kot pluralizmu ista in zanju velja brez omejitev.

Moralni partikularizem je torej prava izbira. Na koncu poglejmo še, kakšna vloga je tukaj namenjena moralnim načelom. Ta ne morejo več stati kot avtoriteta za vsako našo odločitvijo. Lahko so nam le v pomoč, da prek naših moralnih izkušenj prenašamo moralno znanje v nove situacije. Načela nas le opozarjajo na to, kakšno vlogo lahko neka vrsta lastnosti naših dejanj dejansko ima. Lahko so nam tudi v pomoč pri moralni vzgoji otrok, dokler ti svoje moralne zrelosti ne dvignejo na raven lastne avtonomnosti in si ne naberejo moralnih izkušenj. Moralni partikularizem tako legitimno vztraja pri trditvi, da naše moralnosti ne smejo oblikovati moralna načela. Seveda lahko tudi zoper to stališče postavimo mnogo ugovorov in vprašanj, toda menim, da moralni partikularist le-ta lahko tudi zavrne oziroma nanja uspešno odgovori.

Literatura

Dancy, Jonathan. *Moral Reasons*; Blackwell, Oxford and Cambridge, Mass. 1993.

Hooker, Brad W., Little, Margaret (ur.). *Moral Particularism*; Oxford University Press, Oxford 2000.

MacIntyre, Alasdair. *Kratka zgodovina etike*; ZPS, Ljubljana 1993.

McNaughton, David A. *Moral Vision*; Basil Blackwell Inc., Oxford 1988.

Ross, W. D. *The Right and the Good*; Clarendon Press, Oxford 1930.

Novi učbenik

Jože Ručigaj

Učbenik ...

Kljub vsem razpravam in pomislekom ob novem učbeniku za filozofijo (*Filozofija za gimnazije*, Ljubljana 2002) ga sam iskreno pozdravljam. Že zato, ker smo na naše police dobili knjigo, ki seznanja z osnovami in temelji filozofije in ki je povrhu spisana po učnem načrtu za ta predmet, kot taka pa je lahko dragocen vstop v svet filozofije za dijake in koristen pripomoček za učitelje.

Učbeniku sicer daje pečat analitična filozofska šola, vendar to ne zmanjšuje njegovega pomena. S temami, ki so v gimnazijskem programu pogosto zapostavljene, npr. estetika, popravlja krivico, ki jo delamo nekaterim filozofskim vprašanjem. Seveda pa se obenem lahko gremo neskončne dispute o tem, ali je vsebina posameznih poglavij, s katero lahko obravnavamo nekatera vprašanja, res najboljša možna; ali je npr. v poglavju politične filozofije ta res predstavljena kar najbolje; so res izbrani "najboljši" avtorji. Ampak ob dejstvu, da je treba to široko področje predstaviti na dvajsetih straneh, se ti pomisleki lahko vlečejo v neskončnost.

Temeljno vprašanje, ki se nam zastavlja pri tem učbeniku, pa je, ali je res najboljše sredstvo, s katerim lahko dosegamo učne cilje. Je učbenik napisan tako, da dijakom ne le dopušča razmišljanje, ampak jih k temu spodbuja? Je sploh mogoče prevesti filozofijo na raven učbenika?

Odgovori na ta vprašanja nikakor niso preprosti. In hkrati so zelo odvisni od našega gledanja na to, kakšen pomen in vlogo naj igra učbenik pri pedagoškem delu. Osebno menim, da smo padli v skušnjavo ideologizacije filozofije, če poskušamo učbenik pojmovati kot alfa in omega filozofije za gimnazije. In to kateri koli učbenik, ki ohranja obliko učbenika. Kajti filozofija se že v samem bistvu izmika vsakemu učbeniškemu ukalupljanju, kajti učbenik lahko zelo hitro postane kletka za ideje, za dijake pa še hitreje uteha, kjer dobijo vprašanja in odgovore nanja, za katere bi se morali brez njega bolj potruditi. In skušnjava, ki bi delala filozofijo zgolj za predmet, pri katerem je najpomembnejše neko faktografiranje podatkov, bi bila še močnejša (predvsem za dijake), kajti še vedno se gibljemo v sistemu, kjer vednost, ki ni zavita v celofan ocene, za veliko večino dijakov izgubi svojo vrednost.

Po drugi strani pa se nam sama vsebina učnega programa vedno na novo izmika oziroma ponuja v novih oblikah. Nemogoče je učbeniško zaobjeti vse vsebine, ki jih lahko obravnavamo pri filozofiji, da se bomo najbolj približali učnim ciljem. Npr. letos sta za esej iz slovenskega jezika v programu *Zločin in kazen* in *Alamut* in oba lahko s pridom izkoristimo tudi pri pouku filozofije. Ta mora torej biti, če sledimo učnim ciljem, odprta do novih oziroma drugačnih vsebin; in nevarnost učbenika je ravno v tem, da nas lahko zelo hitro ukalupi v neko vsebino, kot tak pa lahko hitro izgubi "življenje".

Ampak vse te nevarnosti pridejo do veljave le ob absolutizaciji (nekega) učbenika. Učbenik vsekakor sodi v naše šole, toda le kot del mozaika učnih sredstev, ki jih uporabljamo pri pouku, kot tak pa bogati raznovrstnost idej in metod nam učiteljem in tudi dijakom. Na nas učiteljih pa je, da bodo dijaki res prišli do učbenika in videli smisel v tem, da ga vzamejo v roke. Spoznavali in čudili se bodo bogastvu idej, ki jih ponuja filozofska tradicija, ko jih bodo našli različno predstavljene in problematizirane v raznih filozofskih učbenikih. In zato se že veselim napovedane *Filozofske čitanke*.

Učbenik *Filozofija za gimnazije* torej bogati ne le naše knjižne police, ampak predvsem samo filozofijo na gimnazijah; bodisi dijake, ki jim ponuja boljši vstop v svet radovednosti, bodisi učitelje, ki nam ponuja nov razmislek ob vsebinah in metodah našega dela. Vendar pa mora biti, naj ponovimo, le del pluralnosti učnih sredstev, ki tudi na ravni učbenikov zagotavlja, da filozofija v gimnazijah ostane to, kar po svojem bistvu je in kar naj bi bila po učnem načrtu.

Seveda pa razumem, da je takšen pogled na učbenik popolnoma navzkriž s tržnoekonomsko logiko, ampak kot filozofi lahko že, sklicujoč se na Sokrata in celo Talesa, obidemo to logiko.

Dragica Krajnc

Učbenik za filozofijo

Ali potrebujem učbenik za delo v razredu, čeprav sem na gimnaziji shajala brez njega trideset let? Filozofija, ki je nenehno prevpraševanje lastnih podmen, ni ulovljiva v učbenik, vsaj ne v takega, ki je po predstavi in pričakovanjih uporabnikov knjiga, iz katere se dijaki učijo in po kateri učitelji predavajo. Tudi učni načrt s svojo širino in odprtostjo za različne metode omogoča vsakemu učitelju lastno predstavitev problematike, saj nam gre za problemski pristop. Ta dobra stran učnega načrta pa učiteljem začetnikom lahko dela dodatne težave, s katerimi smo se seveda na začetku poučevanja srečevali vsi. Strinjam se z Šimencem, ki pravi, da je pri poučevanju filozofije v gimnaziji dilema ne kaj, temveč kako. Podrobno poznavanje problematike za dijake ni nujno, to potrebuje učitelj, da izbere prave zglede, ki privedejo do bistva problema, in tako dijaku pomaga pri premisleku. V taki, širši pripravi ostajati le v okviru učbenika je za učitelja premalo.

Težava, ki jo vidim, je, kako delati v razredu z učbenikom, ki zaradi narave filozofije to ne more biti, po drugi strani pa so dijaki, tudi v gimnaziji, navajeni, da učitelji posredujejo vednost, ki se jo dijaki učijo, kar pa pri filozofiji ne pride v poštev. Kako je lahko za učitelja uporaben učbenik *Filozofija za gimnazije* skupine avtorjev s Pedagoške fakultete v Mariboru?

Pri vsaki temi so v učbeniku ob robu navedeni novi pojmi, na katere učitelj v razredu opozori, ko jih uporabi pri razlagi ali v razpravi. Kratke opredelitve pojmov in njihova pregledna predstavitev v razpredelnicah lahko s svojo nazorno vednostjo dopolni delo učitelja v razredu. Tu mislim na vlogo, ki jo lahko ima pri pouku učbenik, namreč vlogo "strokovnjaka" v Caldwellovem pomenu. Ko nas zanima, kaj kakšen izraz pomeni ali kaj je o nekem problemu rekel Platon ali Descartes, nam lahko učbenik kot "strokovnjak" zelo priročno ponudi razlago. Uporabni so lahko mnogi grafični prikazi povezav

ali struktur, npr. delitev filozofije, zelo uporabna je npr. na strani 24 preglednica, ki ponazarja zgodovino filozofije.

Nekatera vprašanja, ki so navedena na koncu vsake enote, lahko učitelj uporabi, zato da spodbudi dijake k razmisleku in razpravljanju, npr. vprašanje na strani 49 pri temi *Empiristična zasnova spoznanja*: Kako bi na podlagi izkušnje upravičil prepričanje, da je voda pitna? Vprašanja, ki so oblikovana vsebinsko široko in so zasnovana problemsko, silijo vprašanega k temu, da ne zgolj obnavlja, temveč svoje znanje širi, raziskuje, povezuje z znanim in aktualizira, npr. na strani 31 pri temi *Spoznanje, dvom, gotovost*: Opišite metodični dvom. Ali mislite, da drži (ali moram resnično upoštevati vse neobičajne možnosti za to, da bi vedel, da sem sedaj v šoli ali da imam dve roki)? Vprašanja lahko učitelj uporabi tudi za preverjanje znanja oziroma razumevanja kot procesa vedno novega zasnavljanja in revidiranja pomena pojmov, ki so vpeljani v pouk kot dijaški predsodki, npr. na strani 51 pri temi *Pogoji za možnost spoznanja*: Ali bi lahko pojem števila dobili iz izkustva? Nekatera temeljna besedila pri posameznih enotah vpeljujejo vprašanja, ki so vprašanja izkustva prepričanj dijakov, zato so za delo v razredu uporabna, učitelj pa lahko s takšnimi vprašanji uro začne oziroma vpelje neko problematiko, npr. na strani 29 *Spoznanje, dvom, gotovost* ali na strani 47 *Empiristična zasnova spoznanja*. Konkretna izbira vprašanj je seveda še vedno učiteljeva stvar.

Učbenik *Filozofija za gimnazije* v nekaterih temeljnih besedilih pri posameznih enotah lahko igra vlogo "modela", saj nas zanima zgled filozofske analize, npr. na strani 30 "skeptikov" argument. Z razlago problemov, z navajanjem oziroma razvijanjem, z analizo argumentov in navajanjem modelov razmisleka učbenik spodbuja dijake v raziskovanje filozofskih problemov, k oblikovanju racionalnih argumentov, skratka usmerja jih v samostojno in ustvarjalno mišljenje in presojanje, npr. na strani 41 "relativistov" argument. Kako odpraviti napako v podmeni takega premisleka, da bi dijaki namesto lastnega poskušanja dokopati se do odgovora, kadar jih k temu napoti učitelj, takoj poiskali odgovor pri "strokovnjaku" oziroma "modelu", ki jim je ves čas na voljo, vidim v preprostem dejstvu: za delo motivirani dijaki primarno ne segajo po učbeniku ali priročniku, z njim si pomagajo le, ko potrebujejo sugestijo in pomoč. Zgledi v učbeniku so lahko le dopolnilo delu v razredu, kakor se pač odloči učitelj sam.

Posebno vrednost imajo v *Filozofiji za gimnazije* Lunačkove ilustracije in anekdote, ki spremljajo besedilo. Mišljenje se začne, kjer ni gotovega odgovora, temveč vprašanje. Zato njegova junaka, ki vstopata v dialog z besedilom in sta izziv za premislek problema, najlepše (gre tudi za estetski učinek) izpolnjujeta vlogo spodbujati h kritični refleksiji vednosti, vrednot in delovanja. Strip pritegne mladega človeka k lastnemu premisleku, tako pa daje učbeniku značaj priročnika.

Drugi del *Filozofije za gimnazije* je *Antična filozofija*. Za delo v razredu učitelj nikakor ne more in ne sme ostati zgolj pri temeljnih besedilih oziroma avtorjih v učbeniku. Tudi navedeni citati ob robu so premalo. Izhodišče za pouk morajo biti prevedena besedila antičnih avtorjev in delo z besedilom, iz njega ali ob njem. Diskusija ne more nadomestiti branja in pisanja. Vpraševanje in pogovarjanje je samo korak k ponotranjenju, ki je temelj razumevanja. Z branjem prevedenih besedil dijaki stopijo v dialog z avtorjem in s svojim razumevanjem ponudijo samo še eno interpretacijo problema, ki še danes izziva. Antičnih avtorjev ne beremo, da bi se poučili, kaj je npr. Platon o čem mislil, temveč da bi z njim, z njegovo pomočjo danes mislili stvar samo. Ponovno je na učitelju, da izbere v učbeniku tisto uporabno oziroma z njim vpelje dodatni zorni kot, ki je pogoj kritičnega mišljenja.

Skozi moj premislek se nakazuje in potrjuje spoznanje, da učbenik, iz katerega se dijaki učijo in po katerem učitelji predavajo, pri filozofiji v gimnaziji nima česa iskati in *Filozofija za gimnazije* tak učbenik ni. Filozofija po svojem bistvu in ciljih gimnazijskega pouka preprosto ni

ulovljiva v učbenik. Za delo v razredu je dobrodošlo gradivo, ki ga je mogoče različno uporabiti, saj spodbuja, daje modele za razmislek ter z opredeljevanjem pojmov in analizo argumenta pomaga misliti. To pa ponuja tudi *Filozofija za gimnazije* kot priročnik za učitelje in učence, ki so vendarle navajeni na delo z učbeniki, navajeni na pisno gradivo.

Marjan Šimenc

Ob novem učbeniku

Nov učbenik je velik dogodek v majhnem prostoru, kakršen je Slovenija. Pravzaprav že več kakor desetletje nihče ni napisal novega. Kos in Jerovšek spadata že v daljno zgodovino, Frane Jerman pa je prvo različico svojega z naslovom *Pogovori o filozofiji* napisal davnega leta 1973. Od takrat novega učbenika ni bilo, če pustimo ob strani prevoda Marie Fuerst in Donalda Palmerja. To priča, da napisati ga ni lahko delo. Ko sem površno pregledal gradivo za *Filozofijo za gimnazije*, sem dobil vtis, da temelji predvsem na predstavitvi izbranih vsebin. Ker se kot učitelj filozofije osredotočam na to, da dijake spodbudim k samostojnemu razmisleku o izbranih filozofskih vprašanjih, se mi nastajajoči učbenik za moj način pouka ni zdel preveč prikladen. Zdelo se mi je tudi, da bi lahko storil kak korak več k "spodbujanju samostojnega mišljenja", namreč tako, da bi ponudil več primernega gradiva; a vedel sem tudi, da so prijemi lahko različni, en učbenik pa je težko primeren za vse. In tudi neprimerno se mi je zdelo sitnariti, potem ko je bilo delo že zasnovano in izpeljano v nekem slogu.

O tem avtorji jasno pišejo že v uvodu: "Učbenik Filozofija za gimnazije je namenjen tako pouku kot samostojnemu učenju in razmišljanju dijakov. Zato nudi širok izbor informacij, ki daleč presegajo obvezni minimum znanja ..." Govor je o informacijah in minimumu znanja, v nadaljevanju pa še o "predstavitvi problemov"; samostojno mišljenje dijakov je omenjeno šele na koncu, ob ilustracijah in vprašanjih. Ker sam razumevanje in samostojno mišljenje postavljam na prvo mesto, o učbeniku nisem nameraval pisati. Bolje je, da o njem pišejo tisti, ki ga tudi uporabljajo. Pozneje pa je postalo jasno, da je nov učbenik vendarle tak dogodek, ki zahteva od nas učiteljev, da ga preberemo in spravimo svoje razmišljanje na papir. Predvsem zato, da avtorji dobijo povratno informacijo o svojem delu, ki jim lahko koristi pri naslednjih izdajah. Ne pisati bi bilo skoraj isto

kakor ignorirati, zato je treba pisati. Le s pisanjem postanejo izkustva enih koristna za druge in začne se dialog. Naj bo ta še tako težaven, je edino, kar prinaša napredek.

Bolj kakor sama vsebina, zajeta v kazalu učbenika, se mi zdi pomembna predhodna odločitev, namreč odločitev za formalno strukturo. Učbenik je sestavljen iz 96 poglavij in ima 275 strani. Vsako poglavje je tako lahko dolgo le stran in pol do največ tri, s slikami in preglednicami vred. Taka delitev je smiselna, kolikor razdeli snov na obvladljive dele, ki jih je mogoče obdelati v eni uri. Po drugi strani pa ima slabo plat: vsako problematiko je treba obdelati na kratko, kar pomeni, da si je pri obravnavi treba postaviti zelo stroge meje. Včasih prestroge.

Ker se ne morem opreti na izkušnje z rabo učbenika v razredu, sem si izbral dva razdelka in ju podrobno bral. Tematike prvega ne poznam preveč dobro, tematika drugega pa mi je dosti bližja. Pri branju prvega razdelka bom tako najbliže položaju dijaka – zanje je tematika neznana in se v njej težko znajdejo. In v tem je posebnost učbenika kot literarnega žanra in dilema, ki ji je učbenik izpostavljen: biti razumljiv, tudi začetniku, a vendarle ne izgubiti napora mišljenja, ki je bistven za filozofijo. Zahteva je torej velika: iz napisanega mora dihati filozofija, namreč miselni napor in delo pojma. Težko ji je popolnoma zadostiti.

Prva tema, ki sem jo izbral, spada v sklop *metafizika in ontologija* in je umeščena takoj za uvod. Naslov je: *Filozofska teleologija*: dokazi za obstoj Boga. Izbral sem jo, ker sam nikdar nisem imel občutka, da znam te dokaze narediti smiselne za dijake. Poglavje se začne z izkustvom dijakov: "Ste kdaj razmišljali o tem, ali bog obstaja?" In po nekaj uvodnih vprašanjih pride do vprašanja: "Ali sta kdaj poskušali komu dokazati, da bog obstaja ali da ne obstaja? Če ste, potem ste se, ne da bi vedeli, ukvarjali s filozofsko teologijo." In takoj preide h kratki zgodovini trditev filozofov o bogu. Aristotel je trdil, da je ukvarjanje z vprašanji o prvem izvoru ukvarjanje z bogom, v srednjem veku so razvili monoteistično pojmovanje boga in trdili, da se da dokazati njegov obstoj. Pregled sklene trditev: "Sodobni teologi poudarjajo, da ljudje verujejo v boga bolj zaradi osebnih in čustvenih razlogov kot pa zaradi racionalnega uvida in dokaza." Bralec, ki je bil na začetku lepo nagovorjen v svojem izkustvu in je potem dobil povzetek zgodovine v štirih stavkih, je zdaj presenečen: Dokazi zate niso pomembni! Dobro, se bom pa lotil tistega, kar je pomembno, si misli, a sledi: "Vendar se lahko s preučevanjem ponujenih dokazov za obstoj boga veliko naučimo o filozofskih temah." Ta odgovor ni najbolj posrečen, saj ga je mogoče razumeti kot: Vprašanje res ni zanimivo za nas, vendar je poučno, če nas zanimajo filozofske teme. Svojim dijakom tega ne bi mogel reči. Kajti odvrnili bi mi: "Raje se ukvarjajmo s stvarmi, ki so pomembne tudi za nas." In temeljno izhodišče pouka filozofije bi moralo biti, da so filozofske teme kot take zanimive za dijake.

Presenetljivo pa je, da v nadaljevanju sledi samo naštevanje in povzemanje vsebine dokazov, nič pa o tem, kaj se iz njih *naučimo o filozofskih temah*. Naj bi se veliko, je obljubljeno, a zdi se, da se potem obljuba ne izpolni.

Predstavitev dokazov se začne z ontološkim, in to dvakrat (ni povsem jasno čemu), v besedilu in še ob robu. Nič se ne komentira, ne problematizira, temveč se kratko predstavitev zaključi: "Ker je to dokaz iz pojma bitja (gr. ontos), se imenuje ontološki dokaz. V zgodnjem srednjem veku ga je predlagal Anselm Canterberyski, oživila pa sta ga Descartes in Leibniz." Zanimiv zgodovinski podatek, vendar le o tem, da sta, nič pa o tem, kaj sta naredila, kako in zakaj. Primat da-ja pred kako in zakaj pomeni primat podatkov pred razlago. Bralec bo to razlago pogrešal.

Predstavitvi dokaza sledi predstavitev njegove kritike: "Najbolj priljubljena kritika ontološkega dokaza je naslednja. Obstoj nečesa ni lastnost. V nasprotnem primeru bi stotolarski bankovec, ki obstaja, in stotolarski bankovec, ki ne obstaja, imela iste lastnosti, le da bi lastnosti prvega

obstajale, lastnosti drugega pa ne. To kritiko je objavil Anselmov sodobnik, teolog Gaunilo, poglobil Tomaž Akvinski, razvil pa Kant." Spet imamo predstavitev, ki sledi zgodovinski triadi objavil-poglobil-razvil. Nič o tem, kako-zakaj-in kaj to sploh pomeni. Dejstva brez razlage. Dijaki ne bodo razumeli. Najprej se reče: "Obstoj nečesa ni lastnost." In potem sledi: "V nasprotnem primeru – torej če bi obstoj bil lastnost, razume bralec – bi stotolarski bankovec, ki obstaja, in stotolarski bankovec, ki ne obstaja, imela iste lastnosti, le da bi lastnosti prvega obstajale, lastnosti drugega pa ne." Ne, nepodkovanemu bralcu se zdi, da to ne sledi. Če obstoj je lastnost, potem bankovec, ki obstaja, to lastnost (namreč lastnost, da obstaja) ima, bankovec, ki ne obstaja, pa ne, torej ni res, da bi "imela iste lastnosti". In ker se v učbeniku trdi, da je res, bo dijak nekoliko izgubljen. In tudi če bi imela iste lastnosti, zakaj je to problem? Ni pojasnjeno, v čem je problematičnost pojmovanja, da je obstoj lastnost. Dokaz je obnovljen, ni pa razložen. Ni jasno, zakaj pri njem sploh gre. Bralec bo razlago pogrešal.

Sledi še druga, modalna različica ontološkega dokaza in še drugi dokazi: prvi gibalec, prvi vzrok in veliki načrtovalec. In samo zadnji ni samo predstavljen, temveč tudi lepo ilustriran, navedena pa je še evolucija živih bitij kot zgled tega, kako lahko zapleten mehanizem nastane brez načrta, tako da se bralec že lahko začne nekoliko gibati po miselnem prostoru dokaza. A žal se poglavje že konča.

Dober uvod, ki se navezuje na izkustvo dijakov, bi lahko rekli, nato pa preveč obnavljanja in premalo razlage, bi še lahko rekli, a s tem tudi sami prehitro končamo. Kajti začetna navezava na izkustvo dijakom še ne pojasni, zakaj naj bi se sploh ukvarjali z dokazi o božjem obstoju. Da bi jim bilo to jasno, bi bilo koristno analizirati ozadje dokazovanja. To ozadje bi bil lahko odnos vere in razuma. Razmišljalo bi se o nizu vprašanj, naj jih naštejem le nekaj: Kaj pomeni verovati? Kaj pomeni nekaj dokazati? Zakaj sploh dokazati obstoj Boga? Ali ni to že znamenje šibkosti vere? Ali vera sama potrebuje razumske dokaze? Ali v nekaj, kar je dokazano, še lahko verujemo? Ali tudi tisti, ki ne verujejo v Boga, v kaj verujejo? Kaj je osnova verovanja? Izhajal bi torej iz izkustva dijakov in na dialogu z njimi poskušal graditi premislek, ki bi celotno vprašanje odnosa vere in boga naredil zanje relevantno. Temeljna poanta bi bila, da je sama logika pojma dokaza taka, da vsega ni mogoče dokazati. Zato tudi znanosti, ki sicer prisegajo na dokaz, temeljijo na temeljnih postavkah, ki niso dokazane. V nekem smislu je torej v temelju vsakega dokaza vera. Poleg tega so področja v našem življenju, ki jih ne ureja znanost in kjer se ne dokazuje, pa imamo o njih vendarle trdno prepričanje. V nekem smislu torej vsi verujemo. Tak uvod se mi zdi koristen, ker večina mojih dijakov ne veruje v boga. Če bi bil položaj nasproten, bi poskušal pokazati, kako smo v nekem smislu vsi skeptiki, če nimamo dokazov. S tem bi tematiko približal osebni izkušnji dijakov. Ni zadosti, da je nekaj zanimiva tema za filozofe, tema mora biti zanimiva tudi zanje. Dijaki sicer sprejmejo trditev, da je splošna izobrazba zanje pomembna, a ko jim poskušamo podajati dejstva, ki naj si jih zapomnijo, in to utemeljujemo s splošno izobrazbo, naletimo na gluha ušesa.

Poglavju torej – če naj "deluje" na ravni gimnazije – po mojem mnenju manjka kontekst odnosa vere in razuma, znotraj katerega dokazovanje dobi smisel. In manjka analiza dokazov. So le predstavljeni, toda dijaka lahko zagrabi samo dobra razlaga. Težavno pri pouku filozofije ni obnova vsebine, problem je pokazati, da vsak filozof govori nekaj resničnega, da filozofija niso samo nenavadne zgodbe iz preteklosti, ki jih ni mogoče razumeti. Da so relevantne tu in zdaj. Dijake vpeljati v to miselno avanturo, ki se ji reče filozofija, to je problem. V nekem smislu to pomeni pokazati jim, da je svet idej močnejši od (vsakdanje) stvarnosti, vsaj tako sam razumem Whiteheadovo opombo, ki vso filozofijo poveže s Platonom.

Drugi razdelek, ki sem ga podrobno bral, je demokracija. Tega zato, ker ga sam rad obravnavam. Tokrat gre za poglavje, ki razlaga. Začne se s primero treh prijateljev, ki se odločajo,

kam bodo šli zvečer. Nato iz tega modela preide na politiko, vpelje liberalnost kot zaščito manjšine, za katero je demokratična večinska odločitev zgolj diktatura večine. Nato razvija Platonovo kritiko, da pri demokraciji vladajo nevedni. In opozori na obrambo demokracije v imenu tega, da se upošteva enakost oseb.

Besedilo tako da dovolj spodbud, kako problem demokracije približati dijakom. Morda bi si želeli le več jasnih poudarkov na ključnih mestih. Denimo, po vsem povedanem o Platonovi kritiki se besedilo sklene z: "Jasno je, da v sodobni demokraciji strokovnjaki sodelujejo pri sprejemanju številnih odločitev, vendar njihovo mnenje ne prevlada vedno." Ker je vprašanje usposobljenosti vpeljano kot ključni moment, bi bilo smiselno to trditev razložiti. Dijakom ni takoj jasno, da pri sprejemanju številnih odločitev danes sodelujejo strokovnjaki (morda se jim zdi, da pri sprejemanju odločitev ne sodelujejo, da sodelujejo zgolj pred odločitvami; ali pa, da je politika tako ali tako umazana igra, v kateri ni nobene strokovnosti), in tudi ne, kdaj njihovo mnenje prevlada in kdaj ne. Vsega se res ne da pojasniti, a tu bi bilo pojasnilo zelo dragoceno. Nekaj več eksplicitnosti bi bilo dragoceno tudi v nadaljevanju: "Danes v sodobni državi njeni prebivalci glasujejo za predstavnike, kar se imenuje posredna, indirektna ali predstavniška demokracija." In nadaljuje: "Žal zgolj štetje in seštevanje glasov ni dovolj," in potem razpravlja o odtujenosti predstavniške demokracije. Izpuščen je bistveni poudarek, bistvo predstavniške demokracije: za naše predstavnike pa, ki odločajo namesto nas, velja, bi lahko rekli, neposredna demokracija (vsaj če zanemarimo, da so običajno člani neke stranke ...). Ta eksplicitnost, ki bi morda navezala še na Rousseaujovo kritiko posredne demokracije, se lahko zdi odvečna: saj dijaki to poznajo. Toda če dobro poznajo predstavniško demokracijo, potem poznajo tudi demokracijo in je poglavje odveč. Eksplicitnost je pomembna, saj si želimo, da bi dijaki filozofijo povezali s konkretnostjo. To pa lahko naredijo le, če so ob ključnih mestih že v razlagi ponujene navezave s stvarnostjo. Verjetno je ena srčnih želja učiteljev prav to, da dijaki zaradi njihovega predmeta zdaj vidijo svet drugače. Morda se zdi opozarjanje na eksplicitnost nepotrebno sitnarjenje, toda učbenik je učbenik, torej naj bo na ključnih mestih jasen, natančen in popolnoma ekspliciten. In če tega ni, bode v oči. Ko tako preberemo: "Beseda 'demokracija' pomeni vladavina naroda," (str. 202) se to ne zdi nič posebnega, toda interpretacija demosa kot naroda lahko povzroči zoprne nesporazume.

Seveda je težko vedeti, kaj bodo dijaki razumeli in česa ne, kajti v resnici velja oboje: razumejo veliko več, kakor pričakujemo, da razumejo, pa tudi veliko manj. Zato je treba bistvene stvari jasno razviti, da bodo res razumeli, hkrati pa lahko pričakujemo, da bodo razumeli tudi težja vprašanja, če bodo dobro razložene. Od gimnazijskega učbenika se pričakuje veliko, saj naj bi učence vpeljal v filozofijo. Morda se pričakuje preveč. *Filozofija za gimnazije* ponuja obilico tem; nekatere so zgolj predstavljene, pri drugih je v jedro pisanja postavljena razlaga. Iz mojega zornega kota imajo prve zelo omejeno rabo, saj ne omogočajo razumevanja, s katerim se filozofija šele zares začne. Druge so dobro izhodišče za uro. Koliko je prvih in koliko drugih, in morda še tretjih in četrtih, ki jih moja predstavitev ne zajema, naj bralec preveri sam. Izbrane strani so le čisto majhen del učbenika in iz njih bi bilo prehitro sklepati na celoto.

Primož Vresnik

Sestavek o novem učbeniku za gimnazijce

Več kakor desetletje mineva, odkar je zdaj že pokojni akademik profesor Frane Jerman napisal in sestavil učbenik za srednješolce. Jermanu je bilo vodilo – kakor koli že – historicistična, novokantovska metoda, ki umešča filozofijo v zgodovinski čas in geografski prostor; pri tem pa jo predstavlja kot najvišjo obliko abstraktne mentalitete vsake epohe.

Njegov učbenik je nekakšen linearni zgodovinski sprehod skozi to vedo, pri čemer dokaj spretno orisuje intelektualne probleme in teme posamezne zgodovinske dobe ter poskuša poleg filozofske misli konceptualizirati še duha časa, seveda strogo vezanega na filozofijo. Jermanu je šlo ves čas za civilizacijsko podobo filozofije kot ene izmed oblik človeške in zgodovinske zavesti indoevropejske civilizacije. Seveda je sinhrono-simbolno raven te vede ves čas držal na diahroni ravni, in to zaradi historicistične konsistence, za katero mu je v glavnem šlo. Od generacij dijakov, ki sem jih poučeval filozofijo, sem dobil glede Jermanovega učbenika zanimive in različne ocene: velika večina je njegovo delo za srednješolsko rabo označila za poljudno-nazorno. Morebiti je nazornost odlika Jermanovega pisanja: še tako zapletene in visoko abstraktne teme je znal plastificirati, jih dokumentaristično-esejistično predstaviti in pospremiti z vso potrebno nazornostjo. Ne kaže pozabiti, da je bil Frane Jerman vrsto let sam gimnazijski profesor, ki je okusil "srednješolski teren" in poznal zaznavne zmogljivosti srednješolcev.

Novi učbenik za filozofijo izpod peres štirih slovenskih preučevalcev in poučevalcev filozofije (dr. Nenada Miščeviča, dr. Božidarja Kanteta, dr. Friderika Klampferja in dr. Borisa Vezjaka) je po naslovu sodeč namenjen predvsem gimnazijcem, kar pa seveda ne izključuje starejših ali mlajših generacij, ki za šolsko rabo ali na lastno pobudo preučujejo filozofske probleme. Ne izključuje torej nobenih ljubiteljev filozofske misli. Še posebno, ker so tu poleg obveznih šolskih vsebin in tematskih sklopov tudi področja, ki temeljijo na načelu izbirnosti. Nedvomno je pričujoče filozofsko berilo za šolsko rabo na ravni srednješolskega poučevanja filozofije doslej najambicioznejše zastavljeno. Prav gotovo je zelo dobrodošlo, da gre za delo skupine in ne samo enega avtorja. V slovenskem izobraževalnem prostoru je bilo do nedavnega kar precej tako imenovanih "solo akcij", dobile pa so različne kritike in predvsem očitek, da neko znanje uteleša zgolj ena sama avtoriteta, pri čemer recenzijsko branje opravi njegov naslednik.

Pohvalno je tudi, da sta se našli dobra volja in energija za pedagoško filozofsko besedilo. Učbenik *Filozofija za gimnazije* je tematsko raznovrsten, gostobeseden, na nekaterih mestih že povsem sociološko klepetav ter tu in tam naravnost populistično spogledljiv z najstniško percepcijo. Tovrstno spogledovanje pa pri srednješolski mladini "ne vžge" zmeraj, ni zmeraj dobro sprejeto, zlasti če ni predstavljeno spretno in inteligentno. Gimnazijci hitro spregledajo, da so lahko primerjave s klasičnim ali sodobnim medijskim svetom privlečene za lase ter ustvarjene samo zaradi imaginacijskih potreb in učinkov, pri čemer so stripi na temo filozofije ponavadi brez resničnega in pravega humorja. To je žal povratna informacija dijakov.

Učbenik je vseskozi živahen in razgiban. Vsebuje ustrezne izvlečke, anekdote in domislice, ki delujejo zelo didaktično; vsebuje izvirne citate filozofov in odlomke iz izvirnih filozofskih knjig. Izvirni citati pa vabijo k branju izvirnih filozofskih knjig in tako dijaka seznanjajo s "teorijo iz prve roke", saj je učbenik zmeraj "druga roka". Učbenik je nekako dolžan peljati bralca iz svojega toposa v območje izvirnosti. Če to ni možno kakor pri najstarejših grških filozofih, ki so zapisali malo ali nič, pa k delom, ki so strokovno dovolj korektna in vsebinsko verodostojna.

Kompozicijsko je učbenik trodelen. V skladu z

novim učnim načrtom so tu obvezne vsebine, ki jih predstavlja prvi del. Mednje so uvrščene teme, in sicer: *Kaj je filozofija*, *Kaj lahko vem* in *Kaj naj storim*. Prvi del je gnoseološko zastavljen in pri tem vodja učbeniške avtorske skupine dr. Nenad Miščevič razume filozofsko spoznavanje, vednost in znanje v duhu anglosaksonskega poučevanja filozofije; pri čemer so Aristotel, Descartes, Leibniz, Spinoza in Kant filozofska imena, ki so v železnem repertoarju filozofske pedagoške tradicije. Referenčna pot, ki se vije od enega do drugega omenjenega filozofa, pa metodološko jemlje filozofsko razmišljanje kot razpravljanje na racionalnih postulatih.

Drugo vprašanje, naslovljeno s *Kaj lahko vem*, prinaša filozofsko spoznanje oziroma zmožnost tovrstnega spoznanja. Razdelek se namreč izteče z Immanuelom Kantom in stanjem v filozofiji spoznanja po njem, pri čemer sta poudarjeni teorija intencionalnosti in fenomenologija. Metodi spoznave indukcija in dedukcija sta obdelani tako, kakor se ju je lotil in ju povzel iz filozofske gnoseološke tradicije Bertrand Russell. Starejše filozofske prosvetne knjige v zvezi s filozofskim sklepanjem induktivne in deduktivne metode ne pozabljajo na nekatera bolj konstitutivna določila teh dveh spoznavnih poti. Ne pozabljajo na sholastično in renesančno obdobje, ko sta krojili vsaka svojo znanstveno metodologijo in pot do znanstvene resnice. Ne pozabljajo na substančno dejstvo, da je moderno znanost povzročilo tudi nesoglasje med nemškimi dominikanci in angleškimi frančiškani.

Poglavje *Kaj lahko vem?* je pisano, pogojno rečeno, analitično, pri čemer izostane zgodovinska kompleksnost spoznavnih problemskih polj in se pogrešajo mnoge filozofske tančine, saj se besedilo vse preveč zadržuje na ravni generalij. Zelo pomembna sestavina poglavja je korektno predstavljena razlika med episteme in doxo; med nezanesljivo in zanesljivo spoznavo pri starogrškem filozofu Platonu. Zadnje poglavje obveznih vsebin odpira dr. Klampfer z vprašanjem *Kaj lahko storim?* in se loteva v sodobnem teoretičnem svetu precej zapostavljene filozofske discipline etike, zlasti v primerjavi z ontologijo in gnoseologijo, ki sta deležni mnogo večje teoretične pozornosti. V razdelku *Svoboda in odgovornost* gre za razmejitev med determinizmom in indeterminizmom. Starejše prosvetne filozofske knjige ne pozabljajo na ontološko razsežnost Demokritovih in Epikurovih atomov, glede orisa in opisa fatalizma pa v tem razdelku resnično pogrešamo kakšen sugestiven primer iz svetovne književnosti (Antigona, Hamlet, Macbeth ipd.). Aristotelova sreča in vrlina sta zelo dobro prikazani, morebiti bi lahko steklo nekaj več stavkov v smer, da je materialistična filozofija v duhu tradicije Aristotelove misli želela osrečiti človeka z izboljšanjem materialnih možnosti v življenju – materializem je pač pot k sreči, ne samo potrošniška usmeritev.

V naslednjem razdelku je postavljeno vprašanje ugodja, prave mere, koristi in stičišča med posameznikom in družbo. Dr. Friderik Klampfer odlično plastično oriše utilitaristično filozofijo Angleža Johna Stuarta Milla. (Morebiti ne bi bilo odveč, če bi bilo devetnajsto stoletje glede etike omenjeno v razmerju posameznik – družba in v razmerju družba – znanost. Najpoprej je devetnajsto stoletje burno stoletje tudi za filozofijo, čeprav je bil napovedan njen "pokop"; stoletje naravoslovnih izumov in odkritij je velikokrat postavilo znanstveno vprašanje pred etično. Prav gotovo bi bili poleg Milla lahko vsaj nekoliko omenjeni še William James, Karel Marx, Herbert Spencer, Auguste Comte, Rudolf Štajner tudi kot filozofi etičnih vprašanj. (To bi bili predlogi za tako živahen problemskotematski sklop, kakršna so etična vprašanja.)

Sploh pa po izbiri filozofov pri problemsko-tematskih sklopih učbenik daje vtis, da je pisan v duhu anglosaksonskega nacionalnega interesa, za angleško ali ameriško filozofsko bralstvo. Po vseh teh stoletjih in desetletjih slovenskega filozofiranja bi si zaslužili kakšen blok slovenske filozofije; filozofov, tokov in refleksij je več kakor dovolj. Jerman tega v svojem učbeniku *Filozofija* ni pozabil, res pa je, da je pri tem prišel, kakor sam pravi, šele na pol poti. In če je že prikazan

Nietzschejev naskok na temelje judovsko-krščanske etike in morale, bi bilo lahko za ravnotežje tovrstne teme prikazano tudi neotomistično, personalistično dojemanje etike. Razen če avtorju ne gre za kakšno provokacijo in provokacija je tista razpredelnica "s kletjo" in "prvim nadstropjem".

Spravljati religijo v nekakšno klet skupaj z moralo, politiko in pravom pa je v razpredelnici na strani oseminšestdeset nekako enigmatično in tudi precej nepremišljeno oziroma celo žaljivo. Na področje etike sodi tudi vprašanje izvorne človekove narave, ali je dobra ali slaba, in to vprašanje je bilo za filozofske klasike ključnega pomena. Ne bi bila slaba preglednica vseh osrednjih filozofov in njihovih opredelitev do človeškega bistva, vesti, etike, morale ipd.

Drugi del prinaša za filozofijo samo konstitutivne in odločilne vsebine. Dr. Borisu Vezjaku je resnično uspelo sestaviti filozofsko in civilizacijsko podobo starogrške filozofije pred Sokratom, in to na temelju pedagoške ekonomičnosti in nazornosti. Dr. Vezjak si ne pomaga s populističnimi primerjavami, ampak filozofijo prvih grških filozofov postavi na imanentne temelje. njegov oris in opis kozmologije predsokratikov je vešče pisanje, ki se ne zaklepeta in vulgarno spogleduje z najstniško percepcijo. Morebiti je edini izmed avtorjev, ki "popravlja" najšibkejšo stran tega učbenika, in to je, da je filozofija predvsem cilj, zanemarjena pa je pot; vse preveč je zagotovljeno stanje duha z neko neizprašljivo samoumevnostjo. Nekoliko literarno rečeno: če imamo vitrino z mrtvimi metulji, nas zanima tudi njihova nekdanja živost, njihovo življenje sredi travnikov, njihova vloga, pomen in smisel. Konec koncev je tudi Aristotela zanimal vzlet in polet živih metuljev in ne stanje "za vitrino".

Je temelj življenja res tako racionalen in prikladen za razpravljanje, kakršno predlaga dr. Miščevič na strani šestnajst? V filozofijo namreč pridemo z življenjem in življenjska ali teoretična spoznanja so ponavadi nekje na sredi ali proti koncu življenja. Sploh pa je v tem učbeniku filozofija predstavljena v svojem zaključnem stadiju, pri čemer so izvori in potrebe za filozofsko razmišljanje in raziskovanje pretežno analitično-intelektualni. Otroška filozofija, ki je antropološki fenomen, odkar človek živi, in posredno podpira starogrško tezo o čudenju in strmenju, bi lahko bilo izhodišče za nekoliko drugačno lotevanje filozofskega osmišljevanja in razmišljanja.

Prav tako bi se dalo za judovsko-krščansko civilizacijo reči, da je zelo pravilen Heglov nastavek, da srečna obdobja človeške zgodovine ne poznajo filozofije; figurativno rečeno: sugestivna filozofija ni porojena v lagodju in lahkotnosti; tudi to je možen nastavek za vstop v filozofijo. Prav tako bi se dalo s postopnimi teoretičnimi koraki stopiti na starogrška filozofska tla in se vprašati, zakaj je konstitucija filozofskega mišljenja vzpostavljena v Mali Aziji in na grških otokih in ne v Egiptu ali Sumeriji. Vstop v filozofijo, ki je zastavljen civilizacijsko-antropološko, si ni zadal toliko naloge znanosti kolikor pa smisla in poti do resnice. Ambicija znanosti in analitično-argumentacijske sile je v filozofiji ugotovljena naknadno. V tem učbeniku pa so vse preveč samo cilji in premalo ali nič poti. Vednost o stvari ne izpolnjuje meril in določil, kaj vednost kot tako sploh vzpostavlja. Pouk filozofije žal ni samo informacijska pisarna. Dr. Vezjaku uspe oblikovati podobo filozofije tudi na ontološko-kozmološki ravni, ki je v pričujočem filozofskem delu v nekem čudnem položaju. Velika antična filozofska trojka Sokrat, Platon in Aristotel je predstavljena korektno in pedagoško disciplinirano. Dr. Nenadu Miščeviču je v tem delu učbenika uspelo filozofsko-eklektično predstaviti vse splošno in bistveno v zvezi s to znamenito antično filozofsko trojko. Drugi del se izteče z glavnimi smermi helenistične filozofije in je od vseh delov filozofsko najbolj uravnotežen. Zanimiv v svoji zastarelosti, če parafraziram misel filozofa Marcuseja; njegova misel se sicer nanaša na arheološkost psihoanalize, vendar je ustrezna tudi za železni repertoar filozofije.

Tretji, zadnji del ponuja izbirne vsebine, in sicer Etiko in politiko, *Estetiko, Človeka in jezik, Metafiziko in ontologijo*. Dosedanja filozofska

tradicija je med obvezne vsebine vzela za konstitutivno določilo tudi ontologijo, ki je v tem učbeniku uvrščena med izbirne vsebine. Zanimivo. In še tukaj je enačaj med metafiziko in ontologijo zapisan z neko nevprašljivo lahkoto. Vsem ustvarjalcem, avtorjem in recenzentom se ni zdelo prav nič sporno enačiti ontologijo in metafiziko. Ali se vas ni dotaknil Kantov očitek, da se metafizičnih vprašanj vse preveč lotevamo v polju ontologije in da gre vendarle za dve različni filozofski disciplini in ne za eno samo? To poudarja tudi Nicolai Hartmann, dosleden bralec Aristotela. Sploh pa je razdelek o ontologiji preveč ohlapen, zapisan preveliki splošnosti in brez pravih ontoloških klasikov razen Parmenida, pri vsem drugem poglavitnem in substančnem pa je očitno avtorju preprosto zmanjkalo.

V prvem poglavju *Etika in politika* se dijak seznani z bolj sodobnimi politično-etičnimi vprašanji. Klasičnih subverzivnih levičarskih ali desničarskih organskih intelektualcev filozofov ne srečamo, pač pa politološko-sociološki zapis o liberalizmu, komunitarizmu, nacionalizmu in možnosti vzpostavljanja multikulturalne družbe. Zanimivo pisanje. Poglavje Estetika odpira za filozofijo vedno znova izmuzljivo umetnost. Dr. Božidar Kante pretresa osnovna vprašanja, kaj je umetnost, sprašuje se o dejavnikih estetskega okusa in o umetniški stvaritvi v vrednostnem sistemu. Po moji presoji dokaj uspešno. Vendar je poglavje o estetiki nekako referenčno preskopo glede na samo tematiko. Če se je avtor razpisal o Kantovem presojanju estetskega in o merilu okusa po filozofu Davidu Humu, ne bi bilo odveč, če bi se lotil pri srednješolski mladini priljubljenega vprašanja o umetniški nadarjenosti, o kateri ni skoparil z besedami Schelling in še kak filozof. Poglavje o estetiki bi bilo lahko nekoliko daljše, saj sta filozofsko vrednotenje človeških ustvarjalnih stvaritev, pa tudi sama zmožnost estetskega dojemanja po krivici precej obrobna.

Poglavje *Človek in jezik* je na filozofski ravni predvsem vprašanje človeka kot simbolnega bitja, zato v prihodnje ne bi bilo odveč, če bo kdaj dopolnjen in razširjen pričujoči učbenik, kakšno zapisati o hermenevtiki. Sploh pa v tem tematskem sklopu pogrešam klasike filozofije jezika Saussura, Austina, Jacobsona, Barthesa. Nič niso pretežki ti misleci za srednješolca, le ustrezno jih je treba predstaviti.

In še nekaj: ime in filozofska pojava Ludwiga Wittgensteina se v pričujočem učbeniku nekako "časti" in poudarja z dvakratno objavo njegove fotografije. Nekoliko več diskretnega doziranja nekaterih filozofskih imen ne bi bilo odveč. Slovenski filozofski prostor je do nekaterih filozofov naravnost malikovalski. In naravnost ideološko popadljiv do vsega drugačnega. Preveč očitno je tudi, da so učbenik sestavili in napisali sami takšni univerzitetni možje, ki se stanovskonazorsko med seboj razumejo. Kakšno poglavje bi lahko zaupali "mislecem z nasprotnega brega". Ne bi bilo dobro, če bi vzpostavljali pripadnost neki filozofski usmeritvi že na srednješolski ravni. Naj nam bo vzor filozof Bergson, za čigar filozofsko stališče do sveta so njegovi učenci zvedeli šele čez mnoga leta.

Kakor koli, učbenik pozdravljam in ga že uporabljam pri pouku. Zavedam se zbranega teoretskega prizadevanja, ki je bilo vloženo vanj. Ugovori iz pričujočega besedila naj vodijo h konstruktivnemu dialogu znotraj srednješolskega prostora.

Sandi Cvek

Smešno za zjokat!

Novi učbenik za filozofijo je dobesedno padel z neba na mojo mizo, kjer sem ga našel nekega lepega jutra, ko sem prišel v šolo. Zraven je bil prijazen pripis knjižničarke, naj si zadevo ogledam in ji sporočim, koliko izvodov bo potrebno kupiti. Presenečenje je bilo neznansko, ker do mene niso segli nobeni glasovi, da se kaj pripravlja, zato sem se nemudoma lotil dela. A prijetna nestrpnost se je z vsako prebrano stranjo spreminjala v osuplost, tako da sem nekje na polovici že resno dopuščal možnost, da gre za enega najbolj pogumnih in radikalnih eksperimentov v zgodovini filozofije, v katerem je velik del knjige demonstracija enega samega problema, namreč Descartesovega argumenta s sanjami, ki ga najdemo na kratko opisanega na strani 30:

"Sanje se nam npr. zdijo kot stvarnost. Včasih se nam to dogaja vsako noč. Prepričani ste, da sedaj sedite za mizo in berete učbenik, ali pa se vam vsaj zdi tako. Kaj pa če sanjate? Ali imate kak trden dokaz, da niste v postelji in da ne sanjate? Če ga nimate, je čas, da začnete dvomiti v to, da ste budni in da sedite za mizo ter berete."

Če je to res, potem je knjiga genialna, saj se mi zelo redko dogaja, da bi se ob branju nejeverno ščipal zaradi neslanosti tam zapisanega. Tudi če ne gre za kartezijansko ekstravaganco, bi bili nekateri njeni odlomki nekaj najbolj bednega, kar sem na področju filozofije dobil v roke, če ne bi bilo ene same, a hudo resne težave: Gre za novi učbenik predmeta, ki ga skušam poučevati z vso resnostjo. Seveda dopuščam tudi možnost, da se strahotno motim, in da so vse moje predstave o filozofiji in srednješolskem pouku le-te popolnoma zgrešene, zato se avtorjem in drugim prizadetim že v naprej iskreno opravičujem za morebitno krivico. Kljub temu, da bom vseskozi govoril o Avtorju, se zavedam, da je učbenik rezultat skupinskega dela in nikakor nočem metati vseh sodelujočih v isti koš. V prvem delu sta me zmotili zlasti poglavji: *Kaj je filozofija* in *Kaj lahko vem*, problematičen se mi zdi skoraj celoten drugi del – *Antična filozofija* in poglavji *Človek in jezik* ter *Metafizika in ontologija* iz tretjega dela – najbrž zato, ker tem področjem in avtorjem pri pouku posvečam največ pozornosti. Vse ostale teme puščam v presojo drugim komentatorjem, ki so zanje pristojnejši od mene. V tem prispevku bom skušal na izbranih odlomkih teh poglavij pokazati, kaj me v knjigi ne samo moti, ampak se mi zdi nadvse nevarno za filozofijo, oziroma njeno percepcijo na nivoju srednješolskega pouka. Vse, kar sem že povedal, in kar v nadaljevanju še bom, je seveda zgolj moje mnenje in moje videnje stvari.

Začetek

"Filozofija se kot disciplina razvija že več kot dva tisoč petsto let ..." (13)

Mnoge knjige, tudi filozofske, slovijo zaradi svojih uvodnih stavkov, mogoče se podobna slava obeta tudi novemu učbeniku. Avtor namreč v njem brez oklevanja odgovori na vprašanje, ki je hkrati naslov prvega dela knjige, namreč: Kaj je filozofija? To, da je filozofija disciplina, je brez dvoma pogumna, a hudo nenavadna trditev. Mar niso discipline nekakšne stroke, oziroma panoge? Žal se Avtorju ne zdi vredno razložiti, za kakšno stroko oziroma panogo naj bi šlo. Nerodno je, ker bo v nadaljevanju tudi ontologijo, gnoseologijo, etiko, logiko in filozofsko antropologijo razglasil za discipline (filozofske discipline – kar tudi so!), a čigava disciplina oziroma disciplina česa je potem filozofija? Tega v knjigi ne izvemo. Tudi omenjeni dva tisoč petstoletni razvoj ni tako zelo samoumeven, oziroma sta tako filozofska tradicija kot tudi sodobnost polni dvomljivcev, ki dokazujejo, da filozofija nima značaja napredujočega procesa, in da o kakšnem razvoju tukaj ne more biti govora. Avtorja se vse to očitno ne tiče. Seveda ima vso pravico do svojega stališča, a prav tako ima bralec pravico zahtevati pojasnila in argumente. Žal ne gre za kakšen uvodni lapsus, ampak je s tem že nakazan način "razlaganja" filozofije, ki bo odlikoval velik del knjige – da namreč razlagati sploh ni treba! Čemu bralca nadlegovati s pojasnili in utemeljevanjem – bolj

udobno mu bo, če bo avtoriteti Avtorja verjel na besedo. In če ta ne bo dovolj, so tukaj še večje avtoritete, ki jih bo Avtor potegnil iz svoje filozofske malhe in se nanje skliceval. Že na prvi strani je to Aristotel:

"Aristotel se je lotil definicije filozofije z analizo njenega imena: "Sofija" pomeni modrost, "filo" pa izvira iz "filein", kar pomeni ljubiti, tako da grška beseda filozofija dobesedno pomeni "ljubezen do modrosti". Najprej je bilo gojenje modrosti posledica čudenja. Ljudje so se na začetku čudili nenavadnim stvarem, ki so jim bile pri roki, potem pa so počasi napredovali in odkrivali tudi skrivnosti v zvezi z zapletenimi stvarmi, pravi Aristotel na začetku svoje Metafizike." (13)

Nerodno je, ker Avtor bolj natančno ne razloži, kje na začetku *Metafizike* Aristotel o tem govori, sam namreč tega mesta nisem našel, res pa je, da se tudi nisem kaj dosti trudil, saj sem prepričan, da se tudi ogromna večina morebitnih bralcev te knjige ne bo, in prav bodo imeli! Pač pa se bo mogoče marsikdo med njimi vprašal (med gimnazijci se najdejo kar pametni ljudje), zakaj bi Aristotel analiziral starogrško besedo, ki v bistvu razlaga samo sebe. To lahko počne moderni (slovenski) učitelj filozofije, prvo uro pouka, ko skuša dijakom razložiti pomen te starinske tujke, ne pa starogrški filozof, ki mu beseda ni bila niti starinska, niti tuja. Kot bi se recimo danes kakšen strojni inženir javno smešil z analizo besede strojegradnja ali kovinostrugarstvo.

Še bolj nejasno je nadaljevanje, kjer je govora o "gojenju modrosti" (?) kot posledici čudenja nenavadnim stvarem, ki so bile pri roki. Zlahka si predstavljam kakšnega bistrega dijaka, kako umira od radovednosti, a nima koga vprašati, kakšne stvari naj bi to bile. Če bi bil to moj dijak, bi mu bil prisiljen odgovoriti, da nimam pojma, in da se bojim, da gre za neumnost. Stvari, ki so pri roki, pač niso nenavadne, ampak navadne, znane, običajne oziroma samoumevne. Skrbi me tudi uporaba preteklega časa in tretje osebe množine, saj kažeta na to, da gospod, ki je pisal te vrstice, morebiti ne loči med začetkom in izvorom filozofije. V preteklost se oziramo, če nas zanima začetek. In potem iščemo najstarejše ohranjene ostanke novega načina razmišljanja, ki mu pravimo filozofija, prebiramo predsokratske fragmente, Platona in Aristotela ter razmišljamo o njih. Če pa nas zanima njen izvor, se moramo zazreti vase, ter v sebi iskati tisto, kar nas sili k filozofski refleksiji – in to je v prvi vrsti ravno čudenje. Pa ne čudenje "nenavadnim stvarem, ki so pri roki", ampak vsemu tistemu, kar imamo ves čas tako zelo pred očmi, da večina med nami čudnosti le-tega sploh več ne opazi in preživlja svoje življenje 'kot v sanjah, brez upa prebujenja', kot nekje pravi Platon.

Je hotel Avtor opozoriti na to značilnost filozofije? Zakaj se potem tako nerodno izraža? Na koncu prvega razdelka nam postreže z zanimivim odlomkom iz Metafizike, kjer je govora o značilnostih filozofa, a nas spet preseneti – tokrat z nenavadnim načinom citiranja, saj ni najbolj jasno, kaj naj bi njegova navedba: "(Aristotel, Metafizika: 7–8)" pomenila. Tudi pri citiranju obstajajo jasna pravila igre, ki bi se jih Avtor moral držati.

Razlaganje

O resnosti razlaganja veliko pove že dolžina razdelkov, na katere so razdeljena poglavja. Ti obsegajo od pičle strani in pol, do dveh strani, skupaj z vsemi slikami, risbami in preglednicami. V tako telegrafskem stilu je težko kaj tehtnega povedati, tako da Avtor ostaja bolj pri namigih, ki jih praviloma ne razvije. Pri branju sem imel vse prepogosto neprijeten občutek, da bi moral po vsakem napisanem stavku dodati še par stavkov razlage, če bi hotel doseči vsaj minimalno razumljivost. Včasih med zapisanimi trditvami tako zelo manjka koherence in notranje logike, da se zdi, kot da vsak stavek stoji zase in cela stvar nima ne repa ne glave (glej npr. razlage v razdelkih: *Platon – vednost in mnenje*, str. 42–43; *Rene Descartes – racionalistična koncepcija spoznanja*, str. 44–45; *Immanuel Kant – pogoji za možnost spoznave*, str. 50–51; *Pitagora in števila*, str. 117–118; *Parmenidova bit*, str. 121–122; *Aristotelov kozmos*, str. 169–170 ...)

A to so skrajni primeri odlomkov, v katerih ni razloženo nič oziroma skoraj nič in z njimi se bom ukvarjal kasneje. Bolj pogoste so igre skrivalnic, ki se jih Avtor igra z bralci. Kadarkoli končno pride do problema in vsi napeto čakamo, kako se ga bo lotil, le tega mirno spregleda, ali se arogantno izmakne tako, da nam v glavo vrže kakšno res bedno floskulo. Ko recimo nakaže problem dualizma duha in telesa in opozori na problematičnost znanstvene, fizikalistične slike človeške zavesti (vsega skupaj štirje stavki), in ko čakamo, kaj bo sledilo, se 'izvleče s poanto':

"Zato posvečajo danes filozofi preučevanju človeka veliko pozornost." (169)

Ko nam v naslednjem odstavku kot primer nenavadne slike sveta, kakršne so včasih predlagali filozofi, ponudi Leibnizovo teorijo monad (v dveh stavkih!), nam namesto z razlago postreže z nekakšnim opravičilom ker:

"Filozofija obravnava takšne tvorbe zelo resno, zaradi česar so se včasih filozofom smejali tudi izobraženi laiki."

Stran ali dve naprej skuša aktualizirati etiko s tem, da natrosi par primerov iz Homerja, Biblije in sodobnega življenja, kar podčrta z razsvetljujočo trditvijo:

"Danes se na področju etike o tem zelo živahno razpravlja."

V poglavju o gnoseologiji popolnoma odpove pri razlagi Platonovega nauka o anamnezi, a na koncu ne pozabi samozavestno zatrditi, da:

"... so vse omenjene Platonove ideje močno vplivale na razvoj filozofije vse do danes" (43),

kar bo najbrž tudi edina dijakom razumljiva trditev v celem odstavku. Dve strani naprej bomo bore malo izvedeli o racionalistični epistemologiji, a obliž na duševne rane, ki nam jih bo prizadejal ta zmedeni, nerazumljivi in slabo napisani razdelek (kateremu se bom posvetil kasneje), bo njegova zadnja trditev:

"Racionalizem je vse do današnjih dni ostal ena od najmočnejših smeri v filozofiji."

Namesto da bi nam razložil, zakaj Pitagora trdi, da so fizični predmeti podobni številom, nam raje pove, da:

"Ta zamisel ni tako zelo nesprejemljiva, kot se zdi, in nekateri sodobni filozofi so jo poskušali obnoviti." (117)

Pika! Nič kako, nič zakaj! O Aristotelovih bioloških naukih ne ve povedati nič pametnega, zato pa izvemo, da je Aristotel razprave o živih bitjih pisal vse življenje. (169) Ne zdi se mu vredno razložiti, zakaj Descartes vidi dušo, 'mislečo stvar' in telo, 'raztezno stvar' (čudno, prepričan sem bil, da Descartes govori o 'res extensi', torej – 'razsežni stvari'), kot dve popolnoma različni stvari, zato pa nas pouči, da:

"Razprava med fizikalizmom in dualizmom poteka še danes." (232)

Naštevanje

Avtorju se očitno ne ljubi razlagati, zato pa ima toliko več veselja z opisovanjem, poimenovanjem, naštevanjem in risanjem preglednic. Četrti razdelek – *Filozofske discipline* sicer začne z najbrž samo njemu razumljivo trditvijo, da:

"... bi lahko zgradbo filozofije opisali kot obravnavanje razmeroma konkretnih vprašanj z različnih področij ...",

potem pa na eni sami strani ta področja našteje in poimenuje filozofske discipline, ki jih pokrivajo. Na naslednji strani in pol (21–22) vse to zapakira v preglednice. Koliko so te 'preglednice' pregledne, se raje prepričate kar sami.

Najboljše ponavadi pride na koncu, in res se uvodno poglavje zaključi s tri strani dolgim razdelkom 'Nastanek in zgodovina filozofije', ki je pravi biser filozofskega humorja. Pravzaprav uspe Avtorju spraviti opis nastanka in zgodovine petindvajsetih stoletij filozofije na eno samo stran. Vse je tam: Gautama in budizem, Lao Zi in taoizem, sedem modrih, Tales, Anaksimen, Anaksimander, sofisti, Sokrat, Platon, Aristotel, propad antičnega

sveta, krščanstvo, sholastika, azijske filozofske šole, Arabci, hindujske in budistične filozofsko-logične šole, novoveške znanosti: fizika, biologija, psihologija, logika, matematika, družbene znanosti; pa politična filozofija, liberalizem, marksizem, teorije emancipacije, ideje o koncu, smrti ali krizi filozofije, pozitivizem, marksizem, umetnost, fenomenologija, eksistencializem, hermenevtika, strukturalizem, analitična filozofija in marksizem. Vse to v borih 39 vrsticah! Če ne bi videl, ne bi verjel. Pravi pravcati filozofski zverinjak. Da bi vsi skupaj lažje zajeli sapo, nam Avtor na drugi strani nariše preglednico, kamor ob vse našteto stlači še: Konfucija in konfucionizem (?), zen (chan), budizem, stoike, skeptike, epikurejce, neoplatoniste, Meng Zija,, šest ortodoksnih hindu šol: Njajo, Vaišeiško, Vedanto (Šankaro), Sankhjo, pa krščanske mistike, humanistično filozofijo, empirizem, racionalizem, razsvetljeno (?) filozofijo, nemški idealizem, realizem, Bolzana, Fregeja, postheglovce, Marxa, Kierkegaarda in Nietzscheja.

Občutek ob branju vsega tega bo najbrž marsikateremu nič hudega slutečemu dijaku podoben vožnji z vlakcem smrti. Neverjetno, ampak zdi se, da to rahlo zaskrbi celo Avtorja, ki na tretji strani 'tistim, ki se z njimi srečujejo prvič', ponuja "kratke razlage številnih novih pojmov", ki jih je bil prisiljen uporabiti. Poglavje 'Kaj je filozofija' se tako konča s trinajstimi definicijami azijskih naukov in filozofskih šol – budizma, taoizma, konfucionizma (?), Vaišešike, Vedante, Njaje, Sankhje; in smeri v sodobni filozofiji- fenomenologije, eksistencializma, hermenevtike, analitične filozofije, marksizma in strukturalizma. Sam bi si želel vsaj še kratko razlago pojma 'razsvetljena filozofija', ki mi je prav tako neznan, kot npr. Njaja.

Pa si oglejmo štiri najbolj eksotične izraze, kot najlepši možni primer Avtorjevih 'kratkih razlag':

"Vaišešika je indijska filozofska šola, ki glede zunanjega sveta zagovarja zdravorazumski realizem."

En stavek in pika. Kot da je Avtorju škoda vsake besede. Če radovednega bralca zanima, kaj je zdravorazumski realizem, je to čisto njegov problem. Kaj pa rine v filozofijo, nevednež!

"Vedanta je idealistični nauk Šankare, ki zavrača dvojnost sveta in duha."

Če se vam, podobno kot meni, niti ne sanja, kaj je to Šankara, boste odgovor morali poiskati kje drugje. Še huje – drugam se boste morali zateči po pomoč tudi, če ne veste, kaj pomeni beseda idealizem oziroma idealistično. Avtor namreč ta ključni ontološki pojem v knjigi uporablja kot popolnoma samoumevnega, ne da bi ga kjerkoli definiral (če zanemarimo čudno definicijo idealizma kot antirealizma na strani 62).

"Njaja je indijska logična šola."

Tudi za Njajo prvič slišim, a verjamem Avtorju – nedvomno gre res za indijsko logično šolo. Pa kaj potem! Njaja je indijska logična šola. Robert Nozick je bil libertarianec (196). Hannah Ardent je privrženka deliberativne demokracije (204). Koga to briga? Zakaj moram to vedeti? Če mi Avtor nima ponuditi česa boljšega, naj raje štedi prostor in moči za razlage tam, kjer so potrebne. Raje nič kot to! Navsezadnje želim z njegovo pomočjo vstopiti v filozofijo, ne pa zmagati na TV kvizu:

In zdaj zadnje vprašanje za deset milijonov tolarjev: Kaj je Njaja?

A) Tropski sadež	B) Glavna junakinja Andersenove pravljice
C) Redka vrsta kobre	D) Indijska logična šola.

Pravilen odgovor je D – indijska logična šola.

Čestitamo, odgovor je pravilen. Pa veste, za kakšno šolo gre?

Kaj mi mar! Dajte mi mir in sem z denarjem!

"Sankhja je indijska filozofska šola, ki uči dualizem snovi in oblike." (25)

Vem, da se že ponavljam, dragi bralec, a tudi pojem dualizem se zdi Avtorju preveč samoumeven, da bi se mu ga zdelo vredno razložiti, zato se boš moral znajti, kakor veš in

znaš. Lahko čakaš do strani 232, kjer te čaka precej piškava definicija. Še bolje bo, da si čimprej omisliš kakšen soliden filozofski leksikon, saj boš v učbeniku zaman iskal tudi razlage mnogih drugih ključnih filozofskih pojmov.

A učbenik seveda ne bi smel biti nekakšen površen filozofski leksikon in mogoče je njegova najhujša hiba ravno v tem, da to poskuša biti. Mislim, da pri pouku filozofije moja vloga ni v tem, da dijakom pojme definiram in jih prisilim, da si te definicije zapomnijo, ampak v tem, da skupaj z njimi skušam te pojme misliti. In ravno poskusov mišljenja pojmov in problemov je v učbeniku – ob množici imen, definicij, opisov in shem – vse premalo, oziroma skoraj nič.

Spoznavanje

Pohvaliti je treba tudi Avtorjev pomemben prispevek k terminološki zmedi, saj nam v učbeniku velikodušno postreže z mnogimi izrazi, ki jih ne poznata niti *Leksikon filozofija* Cankarjeve založbe, niti Verbinčev 'Slovar tujk', npr: fundacionalizem, reliabilizem, libertarizem, kompatibilizem, kontraktivizem, prudencialno, instanciacija ... Še več, v knjigi najdemo besede, ki jih ne pozna niti Slovar slovenskega knjižnega jezika, npr: završeno, nečistvovanje, vrednotno, dognamo (v smislu – doženemo), utrpevanje, resniconosno, nepremenljivost, nepreminljivost ... V poglavju o gnoseologiji, iz meni neznanega razloga, namesto uveljavljenih in neproblematičnih pojmov 'spoznavanje' in 'spoznanje' skuša vpeljati na novo izumljeni izraz 'spoznava', pa niti pri tem ni dosleden, saj ga občasno zamenjuje s prej omenjenima. Isto velja za njegov izraz 'znanje', ki ga skuša (nedosledno) uporabljati namesto uveljavljenega izraza 'vednost'. V učbeniku sem našel tudi meni doslej neznane besedne zveze (npr. moralni pacienti – str. 82), fantomska filozofska dela (npr. Kant – *Proti večnemu miru* – str. 212), sklicevanje na neobstoječe citate (npr. str. 236), sklicevanje na neobstoječa poglavja (npr. str. 168), in še marsikaj.

Nemogoče je spregledati Avtorjev trud, kako se približati mlademu bralcu ter aktualizirati na prvi pogled hudo abstraktne filozofske probleme, a ti poskusi žal niso vedno uspešni. V uvodnem razdelku – *Spoznanje, dvom, gotovost,* recimo daje filmske primere gnoseoloških zagat, a vsebini filmov *Trumanov šov* in *Matrica* tako na kratko (dvakrat po dva stavka) in nerodno obnovi, da si bralec, ki filmov ni videl, s tem najbrž ne bo mogel kaj prida pomagati, tisti, ki pa filma poznamo, se bomo najbrž vprašali, ali jih je Avtor sploh videl.

V drugem delu učbenika nastopajo tudi: mali Peter, ki šteje papirčke, v katere so zaviti bonboni; dobrosrčna Tereza, ki želi pomagati slabotnim in nemočnim; zaljubljena Ana; mačka (?) Muri ter pasji trio: Fido, Miško in Leo; a le kot opora glavnim protagonistom: Protagori, Platonu, Descartesu, Locku in Kantu. Na primeru Protagorove filozofije skuša Avtor razložiti, kaj je to relativizem. O.K., športnici Ani se zdi veter blag in topel, zapečkarju Janezu pa močan in hladen. Prav imata oba, saj so stvari take, kot se komu zdijo – človek je merilo vseh stvari, resnica je odvisna od posameznika. Kako je ob takšnem relativizmu mogoče, da ljudje sploh imamo pojme, kot so – blag, topel, močan, ali hladen – v to se Avtor ne spušča, ker se mu preveč mudi k Protagorovemu sodobniku Gorgiasu, ki

"je dokazoval naslednje: 'Resnica ne obstaja. Če pa bi obstajala, je ne bi mogli spoznati. Če pa bi jo lahko spoznali, je ne bi mogli nikomur pripisati.'"

Toliko o Gorgiasu! O tem, zakaj bi kdo dokazoval nekaj tako čudnega in kakšni naj bi ti dokazi bili, se Avtorju pač ne ljubi izgubljati besed. Raje namigne še na možnost tako imenovanega optimističnega odgovora,

"tj. da je veter ali topel ali hladen, kar pa lahko, če se potrudimo, tudi ugotovimo. Ta nima posebnega imena, lahko pa ga imenujemo protiskeptični."

Če tega odgovora ne razumete, se nikar ne razburjajte. Važno je, da veste, kako se imenuje!

V nadaljevanju Avtor našteje deset razlogov, tako imenovanih 'Enesidemovih tropov', v katerih so strnjena in sistematizirana starogrška skeptična

stališča. Če si jih boste pazljivo prebrali, boste opazili, da jih je naštel samo sedem, a k isti temi se bo še enkrat vrnil čez celih sto štirideset strani, in ji posvetil cel razdelek *Skepticizem in zadržanje sodbe*. In ja – takrat bo tropov res deset!

Če bi se moral odločiti za eno samo, najbolj škandalozno značilnost knjige, bi bilo to najbrž ravno ponavljanje. Že naslednji razdelek – *Platon (vednost in mnenje)* (42–43) – se recimo v celoti ponovi na straneh 147–148, le da tokrat nosi naslov – Platon o znanju in mnenju. Dodan je samo uvodni odstavek (prvih pet vrstic), vse ostalo je popolnoma isto, če odmislimo malenkostne razlike, ki jih očitno lahko pripišemo dejstvu, da sta razdelka prevedla različna prevajalca (!). Spet se ne moremo tolažiti s tem, da gre za lapsus, tiskarskega škrata ali kakšno drugo zlobno silo, saj je takih ponovitev na pretek. Ali to pomeni, da je Avtor prepisoval sam od sebe? Ali pri tem projektu desnica ni vedela kaj počne levica? Na strani 86 recimo najdemo znamenito Platonovo zgodbo o Gigesovem prstanu, ki se ponovi na strani 140. Debata o Platonovem *Faidonu* iz razdelka *Duša in ideje*, se ponovi na strani 233 v razdelku *Duša in telo: začetki razprave*, s tem, da je devet stavkov dobesedno prepisanih! Platonovi argumenti v prid cenzuri umetnosti v idealni državi, ki se kot droben dodatni tekst stiskajo na koncu strani 159, se z modrimi okvirčki okrašeni košatijo raztegnjeni čez celo stran 194. Razprava o obstoju univerzalij, ki jo (spet v drobnem tisku) najdemo na koncu razdelka *Ideje in posameznosti* (167–168), se v celoti (tokrat v normalnem tisku) ponovi točno sto strani naprej, v razdelku Lastnosti / univerzalije (ponovi se celo tiskarski škrat v stavku: "Imenuje ji ideje"). Dodan je samo prvi odstavek (10 vrstic), štiri kratke definicije na robu strani – in risbica! Poučna zgodbica o jezni Katici, Janezu in rožah v smetnjaku iz poglavja 'Duša in um' (str. 173), se reinkarnira na strani 237 v poglavju 'Delovanje', le da je jeznemu dekletu takrat ime Ana! Med obema zgodbama je še par manjših razlik, ki si jih lahko ogledate na koncu tega teksta v domači nalogi št. 2. Ponavljajo se definicije (npr. definicija 'mnenja – doxe', kar trikrat – na straneh 42, 147 in 154) in celo slike (npr. dvakrat isti Aristotelov portret na str. 75 in 165 – zato pa manjka v kazalu obljubljeni na str 174; ter dvakrat isti Sokratov na straneh 105 in 133 – zato pa manjka prav tako obljubljeni na strani 151!

A vrnimo se k problematiki spoznavanja, kot je predstavljena v učbeniku.

Protagorovemu relativizmu namreč sledi že omenjena predstavitev Platonove gnoseologije z naslovom – 'Platon (vednost in mnenje)', ki se mi zdi ena izmed najslabših v celi knjigi. Avtor najprej nakaže spoznavno nevzdržnost relativizma in namigne na Platonovo iskanje rešitve v matematiki. A že mu zmanjka sape, saj nam kot razlog za to navede, da se je v njegovem času matematika začela uspešno razvijati in jo je Platon vzel kot vzor gotovega in zanesljivega znanja. Ob predpostavki, da se v materialnem svetu vse spreminja in teče, je torej Platon izpeljal sklep, da zanesljivo spoznanje materialnega sveta ni možno. Zdaj pa poslušajte tole:

"Obstaja gotova spoznava, katere predmet je stalen in zanesljiv. Primer za takšno spoznavo je matematika. Pravi pa, da je predmet takšne spoznave to, kar obstaja, in sicer bit. Naša prepričanja o materialnem svetu niso zanesljiva, ker je že obstoj samega materialnega sveta vprašljiv in nezanesljiv. V materialnem svetu gre za vprašanje biti in ne biti, pri naših prepričanjih o njem pa za vprašanje gotove spoznave in neznanja. Neznanje imenuje 'mnenje' ali 'prepričanje' (gr. doxa), gotovo spoznavo pa 'znanje' (gr. episteme). Mnenje je negotovo in pri njem vedno obstaja možnost, da gre za zablodo." (42)

Avtor nam potem še nariše razpredelnico, sestavljeno iz petih črt, dvajsetih besed ter štirih oklepajev, in zanj je stvar rešena!

Poglejmo si, kaj smo izvedeli: Matematično spoznanje je torej primer gotovega spoznanja, katerega predmet je stalen in zanesljiv. Iz Avtorjevih ust bi bilo lepo slišati, kaj naj bi to pravzaprav pomenilo. Saj se mi nekaj o tem celo sanja, a jaz sem profesor filozofije, in knjiga, ki jo

pravkar berem, ni *Priročnik za profesorje filozofije*, ampak *Učbenik filozofije za gimnazije*. Ja, bojim se, da jo bodo v roke jemali tudi nevedni dijaki, ki bi jim kakšna besedica razlage še kako prav prišla. Ni nemogoče, da jim od tretjega stavka naprej niti to ne bo več jasno, o kom oziroma čem teče beseda. Kdo pravi, "da je predmet takšne spoznave to, kar obstaja, in sicer bit"? Platon? Matematika? Nekdo tretji? Ali to pomeni, da je bit tisto, kar obstaja? In kaj ta kratka besedica sploh pomeni? Avtor je nikjer ne razloži, saj očitno predpostavlja, da jo razumem, jaz pa sem nevedni dijak, ki mu ni jasno niti to, da gre za temeljni ontološki pojem – da moram torej polistati čisto na konec, ker je *Metafizika in ontologija* zadnje poglavje učbenika (!). Če bom imel srečo, bom opazil čisto kratko opredelitev 'biti' (en stavek) na predzadnji strani (!). Poskus opredelitve biti bom našel tudi v drugem delu knjige, ki je posvečen antični filozofiji (in namenjen predvsem klasičnim gimnazijam), v razdelku, ki govori o Parmenidu. Ampak jaz sem šele na strani 42, in pot do tja je še dolga.

Naslednji stavek:

"Naša prepričanja o materialnem svetu niso zanesljiva, ker je že obstoj samega materialnega sveta vprašljiv in nezanesljiv," je najbrž svojevrsten rekorder, saj se bo popolnoma nespremenjen ponovil še na straneh 147 in 153. Očitno se zdi Avtorju silno pomemben, a meni, nevednemu dijaku, se zdi samo nesmiseln, ker ne vidim razloga, zakaj naj bi dvomil v nekaj tako gotovega, kot je obstoj materialnega sveta. Ko Avtor v nadaljevanju trdi, da "gre v materialnem svetu za vprašanje biti in ne biti, pri naših prepričanjih o njem pa za vprašanje gotove spoznave in neznanja", mi lahko pade samo še tema na oči. Kakšen biti in ne biti? Je to nekaj takega kot pri Hamletu? Še dobro, da razumem vsaj zadnja dva stavka – tisto o neznanju ali mnenju oziroma prepričanju in gotovi spoznavi oziroma znanju. Če bo treba, se bom nagulil še oba grška izraza, samo da bo profesor zadovoljen in mi bo pri spraševanju dal dva.

Sledita še dva odstavka, v katerih Avtor v podobnem stilu obnavlja Platonovo razlikovanje med mnenjem in vednostjo, vse skupaj pa okrona z naslednjim sklepom:

"Kaj pa znanje? Od kod nam zanesljiva spoznava? Matematika se npr. ukvarja s popolno enakostjo, ki pa je v naravi ne srečamo. Zato, pravi Platon, pojma popolne enakosti nismo mogli dobiti z izkustvom. Torej ga že imamo v sebi. Njegova razlaga za to je mitološkega značaja in pravi, da je naša duša obstajala že pred rojstvom in da je v carstvu idej gledala točno enakost. Naš sedanji pojem točne enakosti je posledica njenega spomina na to. Znanje je spominjanje. Vse omenjene Platonove ideje so močno vplivale na razvoj filozofije vse do danes." (43)

Avtorju se zdi čisto samoumevno, da bo bralec mirno požrl trditev, da pojma 'popolne enakosti' (!) ni mogoče dobiti iz izkustva, in da ga imamo v sebi, zato se ne napreza s kakšnim utemeljevanjem. Tako to je. Če kdo ni zadovoljen, njegov problem. Kako pa je do tega zaključka prišel Platon? Ah, kaprica pač. Očitno si je izmislil nekakšno pravljico o tem, da so naše duše živele že pred rojstvom, kjer so točno enakost gledale v nekakšnem carstvu idej. In kakšno carstvo je to? Pojma nimam! Avtor o tem nič ne pove. Spet bom moral listati po učbeniku naprej, tokrat do strani 145, da bi v prvem razdelku poglavja, ki govori o Platonu (v drugem delu učbenika – *Antična filozofija*), izvedel, da gre za nekakšne pralike, oziroma realno obstoječe in od nas neodvisne bitnosti, ki so temelj vsega obstoječega.

Kot piko na i v zadnjem, že omenjenem stavku: "Vse omenjene Platonove ideje so močno vplivale na razvoj filozofije vse do danes," Avtor zagreši najbolj vulgarno od vseh napak, ko besedo ideja, ki označuje ključni Platonov ontološki pojem , uporabi še v njenem vsakodnevnem, pogovornem pomenu, kot sinonim za 'zamisel'. Vse to brez sramu, v enem samem odstavku!

Spet se mi pred očmi prikazuje podoba zbeganega dijaka, ki mora ob vseh teh nesmislih o matematiki, popolni enakosti, izkustvu, mitologiji in duši, ki pred rojstvom v carstvu idej gleda ideje,

da bi se jih potem spominjala; nujno priti do zaključka, da so imeli njegovi starejši kolegi prav, ko so mu govorili, da je filozofija navadno sranje.

Razdelek, ki naj bi razlagal Descartesovo (racionalistično) koncepcijo spoznanja, se začenja s filozofsko dilemo, čemu je bolje zaupati – razumu ali izkustvu. Nevedni bralec najbrž ne bo mogel razumeti, v čem je težava, in se bo vprašal, zakaj ne bi zaupali kar obema, saj o konfliktu med obema glavnima izvoroma spoznanja ni bilo nič pametnega povedanega niti v prvih dveh razdelkih poglavja (*Spoznanje, dvom, gotovost in Izkustvo in razum*), niti ne bo v tem.

"Filozofi so stoletja razpravljali o tem, ali moramo bolj zaupati razumu ali izkustvu."

Tako pač je. Če so stoletja razpravljali, bo že nekaj na tem! In spet smo pri Platonu in matematiki:

"Matematične resnice imajo, gledano s filozofskega stališča, veliko zanimivih značilnosti. Prva je gotovo ta, da je matematika zelo pestra disciplina, ki opisuje različna področja ene posebne vrste stvarnosti, imenovane matematična stvarnost, in da so njeni sklepi posledica poglobljenih analiz, ne pa prazno besedičenje. Zdi se, da so ta področja neodvisna od fizične stvarnosti in da so njihovi sklepi preprosto resnični. Isto velja za pojmovne resnice in matematične pojme. Ti niso samo resnični, ampak so nujno resnični. Matematika ponuja zelo zanesljive informacije o večjem delu fizične stvarnosti (če želite npr. postati inženir, morate dobro poznati matematiko) in se je zato izkazala tudi za zelo zanesljivo pri usmerjanju in vodenju naših spoznavnih aktivnosti." (44)

Če zanemarimo humoristične domislice tipa: 'Matematika je zelo pestra disciplina, ki opisuje različna področja ene posebne vrste stvarnosti, imenovane matematična stvarnost', in 'če želite npr. postati inženir morate dobro poznati (!) matematiko'; nam ostane bore malo. Zaradi Avtorjevih preveč abstraktnih namigov še vedno ni jasno, zakaj je matematika zanimiva filozofom. Niti sanja se mi ne, kaj naj bi pomenil izraz 'pojmovne resnice', kot tudi ne razumem, na kakšen način naj bi bili matematični pojmi nujno resnični. Avtor se zapleta v protislovja, ko po eni strani brez prepričljivih argumentov trdi, da je matematika neodvisna od fizične stvarnosti, po drugi strani pa ne skriva navdušenja, ker taista matematika 'ponuja zelo zanesljive informacije o večjem delu fizične stvarnosti' in kot taka lahko usmerja naše spoznavne aktivnosti. Na kakšen način matematiki to uspeva in kaj naj bi vse to pomenilo, ostaja zavito v skrivnost, kar velja tudi za nadaljevanje:

"Druga zanimiva značilnost matematike je, da so njene resnice, če se matematike vsaj malo bolj zavzeto učimo in o njej razmišljamo, dostopne vsem. Matematiki so s svojimi razlogi sposobni ljudi prepričati, da jim verjamejo. Matematika postane, ko se enkrat začnemo z njo ukvarjati, razumljiva in jasna. Tako pristanemo pri najbolj znani lastnosti, ki naj bi jo imele matematične sodbe, in sicer, da jih lahko spoznamo neodvisno od izkustva. Zdi se npr., da očitnost intuitivnih aritmetičnih sodb ne izhaja iz njihove uporabnosti za reševanje vsakodnevnih problemov. To se vidi že pri najbolj elementarnem primeru, ali kot pravi Russel: 'Ker se nam zdi sodba 2 + 2 = 4 očitna, bi dokaz, da iz dve ovci in dve ovci dobimo štiri ovce, izpeljali ravno iz 2 + 2 = 4.' (Allen, Unwin, 1973, str. 272) Tako je matematika postala vzor za apriorno znanje, le-to pa za filozofe skupaj z neodvisnimi, informativnimi in zanesljivimi propozicijami neusahljiv vir navdiha."

Odkod matematiki njena univerzalnost, kaj pomeni, da so matematične operacije jasne in zakaj naj bi bile njene resnice apriorne, se (kljub Russelovim ovcam) iz navedenega odlomka ne da razbrati. Avtorju rad verjamem, da so matematični sklepi posledica poglobljenih analiz, ne pa prazno besedičenje, a hkrati grenko obžalujem, da ne morem slednjega trditi tudi za njegovo pisanje. Mimogrede naj vas opozorim, da boste tudi citirano delo 'Allen, Unwin, 1973' zaman iskali v seznamu literature na koncu knjige.

Polovica razdelka je tako za nami, in na vrsto bo končno prišla tudi Descartesova koncepcija spoznanja, kateri je namenjenega tako malo

prostora, da si jo lahko ogledamo kar v celoti:

"Izhaja iz tega, da so matematične resnice (dve in dve je štiri) očitno neodvisne od izkustva. Po njegovem mnenju sta očitnost in jasnost glavni značilnosti gotovega znanja. *Edini zanesljivi vir spoznave je mišljenje, ki je neodvisno od izkustva; mišljenje pa je tudi temelj, na katerem lahko naša prepričanja upravičimo a priori.* To stališče se imenuje racionalizem. Descartesovo sliko racionalne spoznave lahko prikažemo na naslednji način. Viri racionalne spoznave so jasni in očitni uvidi, ki jih Descartes imenuje 'intuicije' (primer za to je npr. 2 + 2 = 4). Intuicije predstavljajo temelj za kompleksnejše znanje."

Najpomembnejši novoveški filozof, si je tukaj prislužil celih sedem stavkov, pa še v njih Avtor raje kot da bi končno razložil apriornost matematičnih resnic, dvakrat ponovi isti primer, s tem da ga prvič zapiše z besedami in drugič s številkami. Jasnost in razločnost, ki sta Descartesu glavna kriterija resnice, iz neznanega razloga spremeni v 'očitnost in jasnost', a ju seveda ne razloži; kar velja tudi za od izkustva neodvisno mišljenje kot edini vir spoznanja – bolj kot kurzive si želimo razlage! Iz zapisanega tudi nikakor ne more biti jasno, kako je lahko na tako banalnih intuicijah, kot je npr. 2 + 2 = 4, utemeljeno kompleksnejše znanje, in učena tujka – 'fundacionalizem', s katero postreže Avtor, k razumevanju prav nič ne pripomore.

Razdelek je zaključen z namigom na Descartesov cogito, kot rešitev problema varljivega duha (Avtor ga imenuje 'zlobni demon'), ki naj bi bil primer apriornega spoznanja in temelja za dokaz Boga in zunanjega sveta, o čemer seveda nič ne izvemo; ter neargumentiranimi trditvami, po katerih je Descartes skrajni racionalist:

"... ki misli, da se lahko celo vednost o naravi pridobi neodvisno od izkustva. Po njegovem mnenju se koristnost metodičnega dvoma skriva v tem, da 'nam kaže najlažjo pot, kako duha odvrniti od čutov'." (46)

Avtor ne razloži, zakaj bi bilo treba duha odvračati od čutov in niti z besedico ne omeni koncepcije vrojenih idej – a ker sem Descartesa študiral, celo vem, o čem govori. Tisti, ki ga niso, pri branju teh vrstic ne bodo imeli nikakršnih možnosti, bodo pa lahko vzeli na znanje, da:

"Je racionalizem vse do današnjih dni ostal ena od najmočnejših smeri v filozofiji."

Kratki razdelek, ki govori o Johnu Locku in empirizmu, ne preseneti samo z nenavadno terminologijo, ki brez kakršnekoli razlage obvisi v zraku (npr. preprosto prepričanje, enostavno resnično prepričanje, temeljno prepričanje, utemeljeno prepričanje, upravičeno prepričanje, končni razlog, upravičena zaznava), ampak predvsem s popolno spodletelostjo tako prikaza kot tudi problematizacije te spoznavnoteoretske pozicije, po kateri:

"... je izkušnja edini vir in temelj spoznave ..."

Avtor nam sicer pove, da je bil Locke:

"... znan po svojem zanikanju trditve, da naj bi ljudje imeli neko vrojeno znanje ...",

a se mu izraza 'vrojeno znanje' žal ne zdi vredno pojasniti, in se tako 'razlaga' žal že spet konča, še preden se je začela. Na koncu razdelka sicer namigne, da se tukaj utegnejo skrivati hude težave, kajti:

"Naslednji problem za empirizem je dejstvo, da se zdi, da so nekatere preproste spoznave prirojene. Dojenčki, ki imajo zelo malo izkušenj, so npr. presenečeni, če jim čarovnik pokaže, kako lahko predmeti preprosto izginejo. Psihologi iz tega sklepajo, da dojenčki ne pričakujejo, da predmeti izginejo brez vzroka. Nekateri empiristi to sprejemajo, vendar trdijo, da gre za 'znanja', ki so jih naši predniki dobili s pomočjo izkušenj v toku evolucije, tako da je bilo zadnji vir znanja kljub vsemu izkustvo." (48)

Priznam, da sem presenečen. Vse do tega trenutka sem bil prepričan, da – ne samo, da dojenčki niso sposobni slediti čarovniškim trikom, ampak se niti ne zavedajo realnega obstoja sveta. Očitno gre za nova, revolucionarna, meni še ne znana odkritja na

področju psihologije!

Za Immanuela Kanta Avtor pravi, da je v razpravo o 'spoznavi' vnesel povsem nove in izvirne elemente. Priznati je treba, da je še bolj nova in izvirna njegova interpretacija teh elementov, ki jo je uspel stlačiti v pet odstavkov, oziroma v pičlih petdeset vrstic! Njegova inovativnost se spet najprej pokaže že na področju filozofske terminologije, kjer že zdavnaj uveljavljene pojme: Časovno-prostorski zori, kategorije čistega uma, stvar na sebi in stvar za nas; zamenja s svojimi: Predstave o prostoru in času, pojmi (oziroma pravila našega mišljenja) in spoznani predmeti. Ko govori o časovno-prostorskih zorih kot nujnem, apriornem pogoju kakršnegakoli izkustva (sam seveda ne uporabi teh izrazov, ampak raje govori o 'predstavah prostora in časa kot predpogoju za obstoj izkušenj'), zatrdi, da lahko izvirajo le iz nas samih in ne iz zunanjih predmetov, ter nadaljuje:

"Zato jih lahko spoznamo neodvisno od izkušenj, a priori, in sicer z razmišljanjem ali s pomočjo prostorsko-časovnega miselnega poskusa." (50)

Sam se lahko samo pridružim ježu, ki na ilustraciji ob navedenem odlomku svojemu profesorju filozofije vzklikne: 'Uf, to bi mi pa lahko kdaj razložili.' Najbolj od vsega bi me zanimalo, za kakšne vrste poskus gre (na naslednji strani bo Avtor omenjal tudi nekakšne geometrijske miselne poskuse), saj zanj še nikoli nisem slišal in zato o njem (kot bi rekli empiristi) tudi ne morem nič vedeti. Razlage novih pojmov ob strani besedila ('pogoj za možnost', 'transcendentalni pogoj za spoznavo') so kot ponavadi brez praktične koristi, saj v njih Avtor samo še enkrat ponovi tisto, kar je že napisal v glavnem tekstu. Na koncu Kantovo 'idejo' (!) še poimenuje kopernikanski obrat, in razdelek sklene s tremi vprašanji, v katerih med drugim od bralca zahteva razumevanje razlike med Kantovimi časovno-prostorskimi zori in vrojenimi idejami racionalistov. Naloga je precej težka – ne samo zato, ker sam nikjer ni pojasnil te razlike, ampak tudi zato, ker 'vrojenih idej' doslej nikjer ni niti omenil, kaj šele, da bi ta nosilni moment racionalistične gnoseologije tudi razložil.

Poglavje *Kaj lahko vem* sklenejo štirje razdelki, v katerih izvemo marsikaj novega – recimo to, da 'se etika ukvarja s pravili dobrega spoznanja, spoznavna teorija pa s pravili dobrega, tj. upravičenega prepričanja' (57); ali to, da 'je najbolj skrajno različico subjektivnega (!) idealizma razvil George Berkeley' (61); a se v njihovo podrobno analizo zaradi omejitev, ki mi jih narekuje obseg revije, žal ne morem spuščati. Zato bom tudi drugi del knjige preletel zelo na hitro in si pogledal, kako mi Avtor pomaga razumeti nekatere najpomembnejše trenutke starogrškega mišljenja.

Antika

Pripis v oklepaju namiguje, da gre za vsebine, ki so namenjene predvsem klasični gimnaziji, razdeljene pa so na pet poglavij, ki pokrivajo predsokratsko, Sokratovo, Platonovo, Aristotelovo in helenistično filozofijo; ta pa na razdelke standardnega obsega strani in pol, oziroma petdesetih vrstic. Če ste bili v prvem delu knjige lačni prepotrebnih razlag, potem boste v drugem delu umrli od lakote. Avtor se najprej dotakne tistega, čemur sam pravi 'mitološko ozadje' filozofije, in dejansko ostane samo pri dotiku. Mar so miti res samo naivne zgodbe, s katerimi so si skušali naši neznanstveni predniki razlagati svet – nekakšna stara šara iz preteklosti? Je res dovoljeno s takšno nekritično lahkoto, kot to počne Avtor, vleči meje med mythosom in logosom, pa čeprav 'samo' pri srednješolskem pouku filozofije? Mnogo bolj koristen je drugi razdelek s svojo analizo pojma 'arche', čeprav ne vem, kaj naj si mislim o nekaterih Avtorjevih tezah. Mar ni trditev:

"Naloga naravoslovcev je zato bilo raziskovanje predmetov in procesov v naravi na podlagi takega počela (arche), ki so ga opazovali v luči zakonitosti in pravilnosti njegovega pojavljanja, Takšno delo je bilo veliko bolj revolucionarno v tistih časih, kot bi bilo danes ..." (107)

podobno bistroumna, kot bi bila trditev, da je bil izum parnega stroja v osemnajstem stoletju veliko bolj revolucionaren, kot bi bil danes? Bojim se, da

bodo dijaki težko prebavili tudi njegovo opredelitev panpsihizma – češ da gre za 'pojmovanje, da je vsaka stvar polna demonov', saj kar sili v okultne, črnomagijske, new-age vulgarizacije. Zakaj se Avtor ne zadovolji s standardno opredelitvijo, po kateri gre za nauk o oduhovljenosti vsega, in se krčevito trudi biti izviren, tudi ko za to ni nobene prave potrebe? Tudi trditev, da arche obstaja v genealogiji stvari kot nekaj prvega, bo dijakom povedala bolj malo, saj izraz 'genealogija stvari' ni razložen nikjer v knjigi.

Preostalih enajst razdelkov prvega poglavja drugega dela knjige sem doživel kot neusmiljeni šprint skozi filozofijo poglavitnih predsokratikov. Avtorju se tako zelo mudi, da ob uvodnih biografskih oznakah in telegrafskemu obnavljanju naukov (Tales je verjel ..., Anaksimander je trdil ..., Ksenofan je kritiziral ..., Anaksagora je mislil ..., Pitagora je ugotovil ..., Heraklit pravi ..., Parmenid govori ..., Zenon dokazuje ..., Empedokles postavlja ..., Demokrit izpostavlja ...) čisto pozabi na razlago nekaterih ključnih pojmov, ki jih uporablja kot samoumevne, ter komaj najde čas in prostor za kakšen lapidaren komentar, tako da je razumevanje bolj ali manj prepuščeno bralčevi lastni genialnosti. Tako kot je po eni strani mačehovski, je po drugi strani nenavadno radodaren, saj z velikim užitkom kopiči grške & latinske izraze (glej domačo nalogo št. 1 na koncu teksta). Zdi se mi prav, da dijaki (zlasti na klasičnih gimnazijah) poznajo nekatere elementarne starogrške filozofske pojme, ni pa mi jasno, zakaj bi morali vedeti, kako se po grško reče – izloček, pora, vibracija, sestavljanje, obkrožanje, nepotrebno govoričenje ... Nadvse občudujem (nekoristno) erudicijo, a tisto, za čemer naj bi težili pri pouku filozofije, je predvsem razumevanje in samostojno, kritično mišljenje. Lepo je, da Avtor zapiše nekatere predsokratske fragmente kar v izvirniku, a še lepše bi bilo, če bi jih znal razložiti. Dobro je, če poznamo znamenite filozofske nauke daljne preteklosti, še bolje je, če jih razumemo. Vsak izmed njih namreč pomeni nadvse resen poskus odgovora na nek žgoč problem, a Avtor jih vse prepogosto predstavlja kot nekakšno miselno eksotiko, oziroma iracionalne kaprice njihovih tvorcev. Kot primer si poglejmo njegovo razlago treh, meni zelo ljubih predsokratikov:

Pitagora

O.K. – tako v mitologiji kot tudi v folklori igrajo števila pomembno vlogo, prvi pa jih skuša filozofsko misliti Pitagora. Ta naj bi odkril skladni matematični odnos med težo koval (?) v kovačnici in njihovim zvenom ter iz tega izpeljal zaključek, da matematika ni samo gospodar zvoka, ampak izvor in gospodar vseh stvari. Odlično – Avtor je končno začel razlagati – nekoliko okorno sicer, a razlaga je smiselna in v nadaljevanju postaja vedno bolj zanimiva:

"Začel je pri preprostem geometričnem prikazu: poskusite si zamisliti število s pomočjo pravilno razporejenih enot, recimo majhnih kamnov: (sledi risbica – enega, dveh, treh, štirih, kamenčkov). Tri tako ponazarja trikotnik, štiri pa kvadrat. To lahko razširimo na prostorska geometrijska telesa. Kockasta škatla je videti kot naša štirica, vendar razširjena v prostoru. Pitagora je to posplošil: fizični predmeti so po njegovem mnenju nekako podobni številom in jih 'oponašajo'." (117)

Pitagorejska filozofska spekulacija se mi zdi izjemno zanimiva in komaj čakam nadaljevanja, kjer pa preberem tole:

"Ta zamisel ni tako zelo nesprejemljiva, kot se zdi, in nekateri sodobni filozofi so jo poskušali obnoviti. Pitagora torej poskuša matematične odnose razširiti na celoto sveta s pomočjo vtisa, ki ga je naredil nanj posamezni primer matematično pojasnljivega sklada. Zaradi tega je bilo tudi zanimanje pitagorejcev za matematiko, še zlasti za aritmetiko in nato še za geometrijo, razloženo s pomočjo aritmetike."

Se Avtor šali? Ti trije stavki so kot hladen tuš: V prvem se opravičuje zaradi nečesa, kar opravičila ne potrebuje – 'ta zamisel' se mi ne zdi nesprejemljiva, ampak izjemno lucidna, in namesto neumestnega sklicevanja na 'avtoriteto' nekakšnih sodobnih filozofov, bi si želel njene izčrpne analize.

V drugem stavku je Avtor le ponovil že prej povedano, kaj hoče povedati s tretjim, pa je najbrž jasno samo njemu. Zdaj pa si oglejmo zaključek:

"V tem arhaičnem nauku o številih, ki se seveda bistveno razlikuje od znanstvenega pristopa, sta pomembni dve ugotovitvi: najprej to, da so po pitagorejcih parna in neparna števila kvalitativno postavljena nasproti. Potem pa še, da sta prvi števili (1 in 2) v nizu celih števil dejansko 'nekaj več' in bolj izvorni od drugih števil.

Pitagorejski nauk se torej naslanja na stalno in tradicionalno razumevanje števila, vendar mu dodaja filozofski smisel: števila in številčni odnosi so postali počelo razlage celote sveta, pri čemer se poskuša izpostaviti posamezne primere delno izkustvene verifikacije tega nauka, poskuša pa se tudi podati sistematični nauk o nastanku števil na podlagi pojmovnih nasprotij."

Bojim se, da je Avtorju uspelo nemogoče: Sijajno začetno intuicijo matematično strukturiranega kozmosa je – namesto, da bi jo argumentirano razvil – razkuhal v neužitno čorbo nepovezanih nesmislov. V teh dveh odstavkih ni nič jasno, zato ker v njih ni nič, ampak res nič, razloženo: Zakaj je pitagorejski nauk o številih arhaičen in v čem se razlikuje od 'znanstvenega pristopa'? Od kod izhajata tezi o kvalitativni zoperstavljenosti parnih in neparnih števil ter večvrednosti prvih dveh števil v nizu celih števil, in kaj ti tezi pomenita? Kaj pomeni izraz 'stalno in tradicionalno razumevanje števila'? Kako je mogoče s števili in številčnimi odnosi razložiti celoto sveta? Na kakšen način je mogoče 'izpostaviti posamezne primere delno izkustvene verifikacije tega nauka', oziroma – kaj ta učeni žargon sploh pomeni? In nenazadnje – kakšen naj bi bil 'sistematični nauk o nastanku števil na podlagi pojmovnih nasprotij'? Kje je Avtor, da mi z lučjo razsvetli temo? Pitagorejski nauk o številih je naveličano vrgel čez ramo, in odhitel k nauku o duši:

"Pitagorejska šola je prav tako upoštevala nauke o duši, nesmrtnosti in etiki. Po njihovem je duša nesmrtna in se seli iz enega živega bitja v drugo. Obstaja krožno gibanje dogodkov, vsa živa bitja pa so si med sabo v sorodstvu. Težko je ugotoviti izvor vseh teh naukov – Pitagora bi jih lahko prinesel iz Egipta ali iz Mezopotamije, mogoče pa je tudi, da jih je prinesel iz še bolj oddaljenih krajev." (118)

To ni več niti smešno – boljšo opredelitev reinkarnacije najdemo v vsakem ugankarskem slovarčku. Avtor daje vtis, da mu je pod častjo izgubljati besede o tem nesmislu, ki ga je Pitagora očitno privlekel iz nekakšnega azijskega zakotja. Razumeti izvor nekega nauka Avtorju očitno pomeni določiti njegovo geografsko poreklo, sam pa se sprašujem, ali je kot filozof sploh mogoče pasti še bolj nizko?

Heraklit

"Ta vase zaprta drža se odraža tudi v njegovi misli, ki je skrivnostna, sestavljena iz kratkih, težko razumljivih stavkov. Tudi jezik, v katerem piše, je težaven, večkrat brez ločil, kar otežuje razumevanje." (119)

S temi besedami, ki bi še najbolje označile njegovo lastno pisanje, skuša avtor opisati način izražanja znamenitega efeškega samotarja, ter nadaljuje: "Zato ni nič čudnega, da so Heraklita imenovali *skoteinos* (mračni, temni). Napisal naj bi knjigo, ki se je imenovala *O naravi,* o kateri naj bi po izročilu Sokrat rekel, da je vse, kar je v njej razumel, odlično, medtem ko bi za tisto nerazumljeno bil potreben 'neki delski potapljač, da bi znal preplavati na drugo stran'." Duhoviti Avtor nam skuša nerazumljivost Heraklitove filozofije ilustrirati s še bolj nerazumljivim sklicevanjem na Sokrata. Marsikateri bralec se bo spraševal, o kakšnem skrivnostnem potapljaču in o kakšnem plavanju na drugo stran je pravzaprav govora, saj se zdi, da vsa stvar nima nobenega smisla. In tako kot je povedano, ga tudi v resnici nima. Sokrat je namreč v odgovor na vprašanje, kaj si misli o Heraklitovi knjigi, odgovoril, da bi bil potreben kakšen potapljač z Delosa, se pravi zares odličen potapljač, da bi prišel temu filozofu do dna. Jaz ta komentar poznam in ga razumem, tega pa žal ne morem trditi za Avtorja. Če ni sposoben obnoviti niti preproste anekdote, ima še toliko manj možnosti, da razloži resen filozofski nauk.

Zato nisem niti najmanj presenečen, ko na koncu razdelka ugotovim, da se je tudi njegovo "plavanje čez" Heraklita končalo z utopitvijo.

Parmenid

Če bi moral izbrati ključno osebnost predsokratske filozofije, bi se najbrž odločil za Parmenida, a njegova filozofija predstavlja tako trd oreh, da bi se mu včasih pri pouku najraje kar izognil. Avtor teh težav nima – zanj je stvar jasna, preprosta in vredna cele strani in pol. Parmenid je filozof, ki je razglasil celoten svet izkustva za privid. In zakaj je to storil? Zato, ker:

"Čutila, človeško zaznavanje ni izvor nobene resnice, resnica je spoznavna zgolj z umom."

In s kakšno pravico Parmenid to trdi? Nehajte gnjaviti – tako je pač napisal v svoji pesnitvi *O naravi*:

"Tudi pesnitev je zato dvodelna: prvi del govori o nauku o resnici, drugi o mnenju ali videzu. V njej je 155 verzov, ki so med sabo povezani v heksametre ..." (121)

Ne samo, da Avtor očitno ne ve, da gre za 155 ohranjenih fragmentov sicer izgubljene Parmenidove filozofsko-religiozne pesnitve – ampak mu tudi ni jasno, kaj so to heksametri! Vse, kar se je iz znamenite Parmenidove knjige ohranilo, je seveda 155 bolj ali manj med sabo povezanih verzov – heksametrov!

"Če je resnično, filozofsko spoznanje tisto s pomočjo uma in ne čutil, pa je po Parmenidu predmet mišljenja lahko zgolj tisto, kar dejansko biva. Tisto, kar dejansko biva, je bivajoče, bit. Mislimo lahko zgolj bit, vse ostalo je prevara in privid. Nebivajočega se ne da niti misliti, zato pač ne obstaja. Bivanje in mišljenje se torej med sabo nekako pogojujeta: mislimo lahko zgolj bivanje, bivanje je dosegljivo zgolj z mišljenjem." (121)

V uvodnih stavkih razdelka je bil Parmenid, zaradi svojega nauka o biti, razglašen za utemeljitelja ontologije in za izhodišče vsakega razpravljanja o tej najosnovnejši filozofski kategoriji. Tri odstavke naprej, ko razpravlja o istovetnosti mišljenja in bivanja, Avtor že povsem hladnokrvno enači bit z bivajočim. Še par stavkov naprej bo pozabil tudi to, in bo spet govoril o biti bivajočega, 'biti pisani z veliko, ki je sinonimna z Enim', ko pa jo bo definiral kot – večno, nespremenljivo, negibljivo, nenastalo, nedeljivo in vseobsegajočo 'substanco' (!) – bo zmeda popolna.

"Ta ena, edina bit je edini predmet filozofije, hkrati pa je mnoštvo bivajočega, ki ga zaznavamo s čuti, zgolj izraz prevare. Mnoštvo ne obstaja, je zgolj enost. Bit prav tako ni zajeta v nobenem času, se ne nahaja v prostoru: to pomeni, da je zunaj dometa končnosti v časovnem prostorskem smislu. Bit je nečasovna in s tem večna, bit je neskončna in s tem neomejena. Je nekakšna čista prisotnost, ona večno je, prebiva v 'zdaju', trenutku. Znotraj sveta se ne nahaja noben prazen prostor, *vacuum, to kenon*, saj bi v tem primeru ob biti obstajala tudi neka nebit. Bit je tukaj razumljena kot polnina. Bit nima ničesar zunaj sebe, ampak je podobna krogli (*sphaira*), saj se mora na vse strani razširjati enakomerno. Je nenastala in neizginjevajoča." (122)

Bojim se, da Avtor učbenika razume gimnazijsko predstavitev antične filozofije predvsem kot nizanje lepo zvenečih, a popolnoma neargumentiranih trditev in velikih besed, začinjenih z znatno dozo grščine. Vsa 'resnica' njegovih trditev, tudi tistih najbolj posrečenih ('Bit je nekakšna čista prisotnost'), obvisi v zraku, ker ni eksplicitno razvita, zato tudi s strani dijaka nikakor ne bo mogla biti razumljena, ampak zgolj naučena in pri spraševanju reproducirana. To pa je natanko tista šolska filozofija, ki kot skupek nesmiselnih, davno preseženih, mrtvih naukov skuša živeti svoje posmrtno življenje v obliki nekakšnega bednega in zaničevanega gimnazijskega predmeta, in se jo mnogi profesorji trudimo dokončno pokopati.

Platon

Avtor ostaja žrtev lastne kratkosti in suhoparnosti tudi na najbolj kočljivih mestih, recimo pri razlagi nauka o idejah, ki ga najdemo v uvodnem razdelku poglavja o Platonu. Njegovi opisi idej in njihovega odnosa s čutnozaznavnimi stvarmi so bolj ali manj

korektni (če odmislimo pojme, ki jih Avtor ne razloži, in s katerimi operira kot s kakšnimi univerzalnimi žetoni – npr. kantovski pojem – 'nasebno'), a ostajajo zgolj – opisi:

"Ideja je od človekovega spoznanja neodvisna bitnost, sicer netelesna in s tem časovno in prostorsko nedoločljiva. Ideje pri Platonu obstajajo nasebno in so neminljive ... Platon misli, da so konkretni, čutni predmeti manj realni od idej teh predmetov. Konkretna, čutna miza (ali konkretni človek) se nam zgolj kaže kot miza (ali človek). V realnosti so konkretni predmeti *spremenljivi* in *minljivi*. Dostopni so le čutnemu spoznavanju, to pa je *nezanesljivo*. Platon tako razlikuje med predmeti misli in predmeti čutov. Pri tem trdi, da so zgolj prvi tisti, ki nekako bivajo in jim lahko pripišemo bitnost, drugi so podvrženi postajanju in minevanju. Iz spremenljivosti čutnozaznavnih predmetov sledi, da so ti manj realni, iz nezanesljivosti čutil pa sledi, da se njihovi predmeti ne morejo zanesljivo in gotovo spoznati. So samo pojavi, fenomeni. Njihove lastnosti so odvisne od idej ..." (145–146)

Vse lepo in prav, a bolj kot to, kaj pravi Platon, me kot filozofa zanima, *zakaj* to pravi! Iz navedenega odlomka, kakor tudi iz preostanka razdelka ni jasno razvidno, zakaj Platon podvoji realnost, in zakaj razvije nauk o realno bivajočih, popolnih, a nevidnih idejah. Vse filozofske teorije, tudi tiste, ki se na prvi pogled zdijo najbolj nenavadne in eksotične (Avtor bi rekel – tiste, ki se jim smejejo izobraženi laiki), so poskus odgovora na nek resen filozofski problem. Če teh problemov ne razumemo, se nam zdi, da filozofi pripovedujejo pravljice. In Platonova teorija se nam skozi Avtorjeva usta sliši kot pravljica, še posebno, ko nam pove, da:

"se ideje nahajajo ločene od čutnih stvari, v nadčutni nebesni sferi."

Mogoče bi bilo – namesto kopičenja opisov in Platonovih dvoumnih metafor – bolje jasno razložiti, da so 'ideje' poskus odgovora na vprašanje – na kakšen način obstaja obče, oziroma univerzalno? Če ne bi bilo idej, bi bil svet kaos popolnoma razpršenih 'pojavov', oziroma še manj kot to, saj je vsak pojav vedno pojav nečesa. Brez idej tudi ne bi bila mogoča nikakršna vednost, saj je le-ta vedno vednost o nečem občem. Šele, ko bo dijak razumel ta problem, bo lahko razumel tudi izraze – ideja mačke, ideja mize, ideja lepega ... in razumel bo, da so te ideje, kljub temu, da so nevidne, resničnejše od konkretnih miz, mačk, lepih stvari ... in da je celoten spremenljivi, pisani kozmos zgolj odslikava nekega, našim telesnim očem nevidnega, a večnega, nespremenljivega in popolnega sveta. Jasno mu bo postalo tudi to, da je Platonova teorija 'resnična', tako kot postanejo, ko jih enkrat razumemo, 'resnične' tudi vse druge filozofske teorije – vsaka na svoj način!

Drugi razdelek, ki nosi naslov *Platon o znanju in mnenju* je samo prepisan razdelek *Platon (vednost in mnenje)* iz poglavja Kaj lahko vem, a na to sem že opozoril. V naslednjem razdelku – Spoznavanje kot spominjanj' skuša Avtor na primeru istovetnosti (on tega pojma seveda ne uporablja, ampak raje govori o 'točni enakosti', 'dobesedni', oziroma 'natančni enakosti'), na hitro razložiti problem anamneze. Na sebi lasten (okoren) način nam skuša pokazati, da izkustvo ne more biti izvor vsega spoznanja, ker nekateri pojmi – npr. pojem istovetnosti ne morejo izhajati iz izkustva, a se potem spotakne ob lastne noge, ko izpelje zaključek, da so čutila nezanesljiva, ker niso dovolj ostra, da bi nam pokazala resnico. Čutila ne zaznavajo istovetnosti zato, ker niso dovolj ostra, ampak preprosto zato, ker istovetnost ni nekaj čutno-zaznavnega. Isto velja za tisto, čemur Avtor pravi 'natančna okroglost'.

V celi knjigi kar mrgoli slovničnih, pravopisnih napak in tiskarskih škratov, a naslednji razdelek – *Duša in ideje* je z njimi še posebno radodaren – sam sem jih naštel petnajst, pa nisem šolan slavist. Kljub temu, da je dolg komaj eno dobro stran, je skrpan iz koščkov drugih razdelkov. Začne se z debato o nesmrtnosti duše iz *Faidona*, ki jo najdemo tudi v poglavju *Človek in jezik*, končuje pa z malo prej komentiranimi trditvami o nezanesljivosti ne dovolj ostrih čutil, od katerih se mora duša distancirati, če hoče priti do resnice, s

katerimi je Avtor zaključil prejšnji razdelek – točno eno stran nazaj. Ah, kakšna blamaža!

Začetek naslednjega razdelka Bit in spoznanje je, kot je bilo že rečeno, prepisan iz prejšnjih razdelkov – *Platon (vednost in mnenje)* oziroma – *Platon o znanju in mnenju*, njegovo nadaljevanje pa se vrti predvsem okrog ene izmed najznamenitejših prispodob iz Platonove *Države*:

"V šesti knjigi *Države* Platon zaostri delitev na objekte mnenja in objekte znanja ter poda strukturo stopenj spoznanja, znano kot slovita prispodoba o 'razdeljeni črti'. Deljena črta je razlomljena v dva neenaka dela, ki sta proporcionalno enaka prvima dvema." (153)

Ne bi bil rad siten, ampak za kakšno črto pravzaprav gre – razdeljeno, deljeno ali razlomljeno? A šalo na stran! Tisto, kar resnično moti, je mehanično ponavljanje najbolj zguljenih platonističnih ontoloških klišejev, brez kančka kritične distance:

"Vidne stvari so razdeljene na telesa in njihove kopije (sence, podobe, gr. *eikones*, odseve). Sence in podobe so najmanj realne. Zaradi tega zavzemajo manjši segment na skrajnem levem delu črte. Kot vir spoznave jim sopripada predstavljanje (*eikasia*). Večji segment levega dela zaobsega fizične objekte in raven spoznanja, ki je zdravorazumsko prepričanje. Desni del črte zaobsega inteligibilne stvari. Ima dva segmenta. Prvi zaobsega matematične objekte, oz. števila in geometrijske like. Vir njihovega spoznanja je razum (*dianoia*). Na koncu desnega dela, pa se kot zadnji segment nahajajo ideje, ki se naslanjajo na idejo Dobrega kot počela. Vir njihovega spoznanja je mišljenje (*noesis*)." (153)

Preglednica, ki jo nariše Avtor, prav nič ne razloži smiselnosti in upravičenosti takega predalčkanja realnosti, kakor ga ne razložijo niti nadaljnje izpeljave:

"Osnovna zamisel, ki jo Platon uporabi v primeru 'deljene črte', je razmerje med podobo in njenim originalom, med odsevom in predmetom odseva. Razmerje predstavljanja, odsevanja je tukaj zato, da bi z njim dobili primerjavo med dvema tipoma bivajočega: dejansko, resnično bivajočim, ki ga na spodnjem delu črte predstavljajo konkretni predmeti, recimo moje telo, in neresničnim, navidezno bivajočim, ki ga predstavlja moj odsev (v zrcalu)." (154)

Zelo me zanima, kaj bi Avtor odgovoril dijaku, ki bi ga vprašal, s kakšno pravico trdi, da odsev telesa v ogledalu ni resničen. Ali niso telesa resnična kot telesa, odsevi pa kot odsevi?

V še bolj zoprni situaciji se Avtor znajde v naslednjem razdelku, kjer sicer zmore na kratko obnoviti 'eno od strani, ki so postale najslavnejše v zgodovini filozofije', namreč Platonovo zgodbo o votlini, žal pa se v njeni razlagi ne znajde ravno najbolje. Meni, da nam beg iz votline prikazuje situacijo človeka, ki je zapustil svet prividov, oziroma napačnih moralnih pogledov, in stopil do sveta idej. Vse do tega trenutka nas je Avtor skušal prepričati, da gre za spoznavnoteoretsko problematiko, zdaj pa se naenkrat zdi, da gre za etične dileme. K temu napeljuje tudi zagonetni izraz 'ideja Dobrega', ki ga je Avtor čisto mimogrede navrgel že v prejšnjem odstavku, zdaj pa se bo k njemu vrnil:

"Po dolgem prilagajanju bi, pravi Platon, osvobojenec končno razumel, da je na sončni svetlobi in da zdaj lahko vidi dejanske predmete zaradi sonca in njegove svetlobe. Platon ponuja ključ za pojasnitev te malenkosti: ideja, ki tako kot sonce razsvetljuje druge ideje in omogoča našemu umu, da jih razume, je ideja Dobrega."

Halo! Ideja Dobrega je osrednji problem Platonove ontologije, ne pa nekakšna 'malenkost', ob katero bi se smel kdorkoli, še najmanj pa kakšen doktor filozofije, tako zviška obregniti! A Avtorju očitno predstavlja samo še enega v dolgi vrsti nesmislov imenovanih – filozofija, in nanjo nalepi en sam stavek: Očitno gre za nekakšno sonce, ki osvetljuje druge ideje. Metafore so tukaj samo zato, da se jih dijaki naučijo in jih znajo obnoviti, če jih kakšen siten profesor po njih povpraša. In spet smo pri filozofskih pravljicah, le da je v pravih pravljicah običajno vsaj nekaj logike in smisla.

Aristotel

Bojim se, da moje pisanje že hudo presega obseg, ki mi ga je milostno določil urednik, zato ga zaključujem s kratko oceno predstavitve Aristotelove filozofije, čeprav bi z velikim veseljem vzel pod drobnogled vsaj še zaključni poglavji tretjega dela učbenika – *Človek in jezik ter Metafizika in ontologija*.

Aristotelovo ontologijo Avtor predstavi kot opozicijo Platonovi teoriji idej, pri čemer je slednja sicer prikazana skozi aristotelsko optiko kot 'nepotrebno govoričenje', 'uporaba metafor', 'podvojitev stvari', skratka kot nekaj smešnega (kar za vse tiste, ki je ne razumejo, gotovo tudi je), žal pa iz tam zapisanega ni razvidno, v čem naj bi bila Aristotelova filozofija individualnih posameznih stvari, boljša od nje. Pravzaprav sta Aristotelov očitek, češ da ideje ne znajo razložiti gibanja in spreminjanja stvari, in naštevanje njegovih kategorij; edino, kar nam Avtor ponudi. Sicer navede tudi nekakšno 'žogo iz brona' kot Aristotelov 'enostaven model za razumevanje' odnosa med snovjo in obliko (ni mi jasno, za kakšno žogo gre – vem le, da bi se na daleč izognil športu, pri katerem se uporablja bronasta žoga), a žal spet ostane zgolj pri zatrjevanju večvrednosti oblikovnega principa. Odgovora na glavna vprašanja – na kakšen način ta oblika, kot skupna sestavina oziroma lastnost med sabo podobnih posameznih stvari, sploh obstaja; kaj je tisto, zaradi česar so si stvari podobne; od kod je oblika stvari prišla 'v' njih – Avtor seveda niti ne poskuša dati.

V 'dodatnem besedilu za radovedne', ki v obliki drobnega tiska zaključuje poglavje, sicer poimenuje različna ontološka stališča glede obstoja posameznosti in občosti (on uporablja izraz – splošnosti), in nas povabi k branju daljše razprave o naravi bivajočega: *Mnogoterost bivajočega* v zadnjem poglavju knjige – *Ontologija in metafizika*, a se pri iskanju tega poglavja znajdemo pred prav nenavadnim ontološkim problemom. Poglavja s tem naslovom namreč tam ne najdemo, oziroma – šaljivo rečeno – obljubljeno poglavje *Mnogoterost bivajočega*, ki naj bi nam razložilo skrivnosti bivanja – samo ne biva!

Svoj sprehod skozi *Filozofijo za gimnazije* končujem pri razdelku *Aristotelov kozmos*, ki je kot naročen, da postavi piko na i. Je eden najkrajših med kratkimi, a nam bo na dobri strani orisal Aristotelovo podobo sveta, tako njegove biološke, kot tudi fizikalne in astronomske spekulacije. Največjega filozofa antike so očitno najbolj zanimala živa bitja:

"Živo bitje, denimo mačka, je natančno ločeno od svojega okolja (za razliko od, recimo, hriba ali doline, ki sta del kontinuirane zemeljske površine). Nadalje mačka rojeva mačko: živa bitja, ki pripadajo isti vrsti, to dokazujejo z razmnoževanjem. Živo bitje je urejena, skladna celota, katere deli in organi delujejo v interesu celote. Struktura in notranja 'oblika' živega bitja določata njegovo obnašanja in njegove sposobnosti. Aristotel je razprave o živih bitjih pisal vse življenje." (169)

Bojim se, da se temu ne bodo smejali samo 'izobraženi laiki', ampak tudi vsi, ne preveč neumni dijaki. To, da je mačka bolj ločena od svojega okolja kot hrib, da mačka rodi mačko in na ta način z razmnoževanjem dokazuje svojo pripadnost isti vrsti ter da deli in organi njenega telesa delujejo v interesu celote; niso ravno filozofske resnice, ki bi jih bilo treba obešati na veliki zvon. V nadaljevanju izvemo še to, da mačka kljub rasti in spreminjanju še vedno ostaja mačka, da pa radikalna sprememba, kakršna je recimo smrt, uniči njeno bitnost – kar spet niso kakšne velike novice. Bolj zanimiv je zaključek:

"Ko mačka pogine, bo njena materija ostala, vendar jo bo zapustila njena struktura ali notranja 'oblika'. Pri premeni sicer nekaj vztraja v osnovi, in to je snov oziroma tvar. Na kratko bi rekli, da se oblika lahko menja, vendar snov traja. Lastnosti, ki se spreminjajo (ali menjajo), prehajajo iz nasprotja v nasprotje (temna dlaka v svetlo, dlakavost mačke v ogolelost ipd.). Toda oblika sama niti ne nastaja in niti ne mineva, temveč zgolj menja svojega nosilca (ko maček Muri premine,

oblika mačke ne izgine, saj bo jutri to obliko nosil maček Gigi)." (169)

Bolj kot to, da se Avtor ne more odločiti med besedami materija, snov, oziroma tvar, nas najbrž preseneti dejstvo, da se je Aristotelova 'oblika stvari', ki je bila še v prejšnjem razdelku opredeljena kot konkretna posameznost, ki biva v posamezni stvari kot njeno bistvo in od le-te ne more biti ločena – sedaj nenadoma osamosvojila, saj kot nekakšna mistična entiteta, o kateri nič konkretnega ne izvemo, preskakuje z ene materije (snovi, tvari), na drugo. V našem primeru z bivšega Murija na bodočega Gigija. Mar to pomeni, da je Aristotelova 'oblika stvari' še bolj 'idejna' od idej samih in je Aristotel bolj platonski od Platona, kateremu se posmehuje? Odgovora na to vprašanje ne dobimo, kajti Avtor nam že opisuje strukturo Aristotelovega kozmosa, za kar potrebuje natanko tri stavke:

"Spremenljiva bitja se nahajajo pod najbližjo nebesno sfero, namreč Lunino. Druge sfere, ki pripadajo planetom in zvezdam, so nespremenljive. Za vse spremembe v naši sferi je krivo Sonce s svojim gibanjem in spremembami toplote, ki nastajajo zaradi njega."

Resno se sprašujem, kako naj razumem tak način pisanja. Ali skuša Avtor nebogljeno in čimbolj na hitro skicirati nauk, ki ga niti sam dobro ne razume, ali pa se mu preprosto ne ljubi izgubljati besed, ker gre le za nek nepomemben gimnazijski učbenik? Bralec, ki ni specialist za Aristotelovo filozofijo, ali pa ni vsaj nadpovprečno dobro podkovan v zgodovini astronomskih teorij, bo lahko samo debelo gledal in nebogljeno ugibal, o kakšnih nebesnih sferah teče beseda. Da bo stvar ostala nerešljiv misterij, bo poskrbel naslednji (in za nas zadnji) odstavek, v katerem je rečeno tole:

"Ali torej obstaja nespremenljiva in nesnovna bitnost? Vsaj ena zagotovo, odgovarja Aristotel, namreč Bog. Bog je samostojna bitnost, ki je nesnovna, medtem ko so navadne materialne bitnosti samostojne, vendar, snovne. Aristotel ugiba, da Bog premika nebesne sfere in jih ohranja v gibanju. Nesnovna bitnost je dejavna, ker je dejavnost popolnost. Toda ker je nesnovna, je edina dejavnost, ki ji preostane, čisto mišljenje. Toda na kaj lahko misli takšna bitnost? Aristotel si zamišlja, da bi morala misliti le na razmišljanje. Njena dejavnost je mišljenje mišljenja."

Reši nas lahko res samo še Bog, a nikakor ne Bog, o katerem govori Avtor, saj zanj ni jasno niti to, kakšna je njegova vloga – premikanje sfer ali mišljenje mišljenja. Ne gospod Avtor – ni Aristotel tisti, ki ugiba!

Zaključek

Avtor v uvodni besedi trdi, da je učbenik 'Filozofija za gimnazije' namenjen tako pouku kot samostojnemu učenju in razmišljanju dijakov. Sam menim, da ni uporaben niti za eno in še manj za drugo. Strinjam se, da nudi širok izbor informacij (med drugim tudi takih, ki jih ni najti nikjer drugje v meni znani filozofski literaturi), a tovrstna informiranost dijakov ni tisto, za kar bi si pri pouku filozofije najbolj prizadevali. Še najmanj se mi zdi knjiga uporabna kot pripomoček v maturitetnem programu, katerega smisel in cilj ni širjenje snovi v smislu dodatne informiranosti in kopičenja podatkov, ampak nasprotno – poglabljanje znanja in urjenjenje mišljenja.

Tudi trditev, da so tri poglavja knjige v celoti usklajena z učnim načrtom, drži samo na videz, oziroma se poglavja samo formalno prekrivajo s tremi problemskimi sklopi, katerih obravnavo zahteva učni načrt. A to prav nič ne pomaga, ker knjiga po mojem mnenju spodleti ravno pri tistem, kar taisti učni načrt nam učiteljem zastavlja kot poglavitno nalogo poučevanja filozofije – namreč razvijanje samostojnega in kritičnega mišljenja pri mladih ljudeh. Morebiti je predstavitev filozofskih problemov v knjigi celo v resnici zamišljena kot spodbuda za njihovo individualno in ustvarjalno reševanje, kot to zagotavlja Avtor, a žal se ta plemenita in vsega občudovanja vredna zamisel skoraj nikjer ne realizira, najdemo pa v njej na pretek samoumevnosti, golega zatrjevanja in neznansko podcenjujočega, že prav žaljivega podcenjevanja inteligentnosti bralca, ki mu je

knjiga namenjena – to pa sta tako dijak, kot tudi njegov profesor. Knjiga je tudi v jezikovnem smislu prava sramota, in ne mislim je uporabljati niti kot pripomoček pri rednem pouku niti kako drugače, pa tudi drugim to iskreno odsvetujem.

Saj res, skoraj bi pozabil! Ilustracije Izarja Lunačka so simpatične. Mislim, da bi si zaslužile boljšo knjigo.

Dodatek

Domača naloga št. 1 (samo za profesorje filozofije):

Oglejte si naslednje filozofske izraze, ki so uporabljeni v drugem delu učbenika *Filozofija za gimnazije*, kjer je govora o antični filozofiji (bolj ali manj po vrsti, kot se pojavljajo):

eudaimonia, arete, physis, physiologoi, arche, principum unitatis, hilozoizem, hilopsihizem, stoicheion, apeiron, genesis kai phthora, generatio et corruptio, to chreon, aer, kosmos, universum, universitas, psyche, kosmeo, pyknosis, manosis, nous, spermata chrematon, homoiomereiai, arithmos, skoteinos, hodos ano kato, panta rhei, logos, noesis, harmonia ton enantion, kinesis, metabole, hen kai panta, ta enantia, enantiodromia, kalliste harmonie, to einai, to eon, aletheia, doxa, to emmenai, to hen, to me on, to me einai, to heteron, sphaira, noesis noeseos, ta polla, reductio ad absurdum, aporia, dichotomein, rhizomata, philia, neikos, elementum, apporoai, poroi, atomos, kenon, palmos, ex anakes, schema, ideia, megathos, baros, sophistes, homo mensura, pro et contra, antilogiai, sensus, he dialektike, elenhos, akrasia, prudentia, eidos, to kalon, kalokagathon, paradeigma, ta phainomena, to phainomenon, phainesthai, eidolon, genesis, ousia, episteme, ta noeta, noetos, anamnesis, ta horata, eikones, eikasia, dianoia, politeia, ho tritos antrophos, tode ti, kategoriai, morphe, kenologein, anthropoeides, pragmata, katholou, kath'hekaston, hyle, proton kinoun, ousia aidios, zoe, physikos, entelehija, aisthesis, parenklisis, declinatio, metakosmia, hedone, eudaimonia, lype, ataraxia, makarios zen, lathe biosas, pyr technikon, pneuma, to pan, heimarmene, fatum, sympatheia, daimon, tonos, hegemonikon, phantasiai, synkatathesis, phantasia kataleptike, prolepseis, tropoi, epoche, skepsis, kriterion.

Koliko izrazov razumete, in zakaj tako malo? To, da večina med vami ne poučuje na klasični gimnaziji, ni nikakršen izgovor. Resno se zamislite nad svojo usposobljenostjo za poklic, ki ga opravljate!

Domača naloga št. 2 (za vse bralce):

Pazljivo preberite oba odlomka iz učbenika *Filozofija za gimnazije*, od katerih smo prvega našli v poglavju, ki govori o Aristotelu (*Duša in um*, str. 173), drugega pa v poglavju Človek in jezik (Delovanje, str. 237).

Odlomek št. 1:

"Vzemimo naslednji primer: Katica je jezna na svojega prijatelja Janeza. Da bi zgladila spor, je Katico obiskal in ji prinesel rože. Toda ona je užaljena in jih vrže v zabojnik s smetmi. Katica je torej vrgla Janezove rože v smeti, kar je storila namerno, saj je jezna nanj in ga želi prizadeti, ob tem pa misli (ve, je prepričana), da ga bo užalila s tem postopkom. V tej razlagi ravnanja nastopata dve poglavitni vrsti mentalnih stanj: V prvo spada Katičina jeza in želja, da užali Janeza (torej to, kar Katica želi, in to, kar jo je napeljalo na takšno dejanje), v drugo vrsto pa spada njeno prepričanje o situaciji, v tem primeru Janezovi reakciji. Prvo vrsto stanj imenujemo motivacijska stanja, za njen glavni primer pa jemljemo željo, drugo vrsto stanj pa imenujemo spoznavna stanja, njihov glavni primer pa je mišljenje oziroma prepričanja. Obnašanje na ta način ljudje razlagajo že tisočletja: ravno želje in prepričanja so pravi vzroki našega obnašanja. Ta teorija ponuja temelj zdravorazumski razlagi človeškega delovanja in Aristotel je bil tisti, ki je podal sistematizacijo takšnega razmišljanja. V našem primeru bi ta izgledala takole. Katica je jezna in razmišlja:

1. Dobro bi bilo užaliti Janeza. (motivacija)
2. Če njegove rože vržem v smeti, ga bom užalila. (prepričanje)

3. Potem bom kar vrgla rože v smeti. (odločitev)

Seveda v realnosti to niti ni kak posebej naporen razmislek in naša Katica je zanj morebiti porabila točno sekundo. Vendar nam dobro prikaže, na kakšen način je do ravnanja prišlo. Aristotel takšen razmislek imenuje praktični, saj je njegov cilj priti do pravilnega postopka in ne do kakega teorijskega spoznanja. Zato ga imenuje "praktični silogizem". Katičina želja in prepričanje vodita do njene namere, da vrže rože v smeti, namen pa do dejanja."

Odlomek št. 2:

"Začnimo z običajnim primerom. Ana je jezna na svojega prijatelja Janeza. Da bi se pobotala, ji je Janez prinesel šopek rož. Prizadeta in jezna Ana pa je, da bi se mu maščevala, pred njim ta šopek rož vrgla v koš za smeti. Naj bo to njeno ravnanje tisto, kar želimo pojasniti. Naša pojasnitev se potem glasi takole: Ana je namerno vrgla Janezov šopek rož v koš za smeti, ker je nanj jezna in ga hoče prizadeti, misli (ve, verjame) pa, da ga bo s tem prizadela. V tej razlagi obnašanja nastopata dve vrsti duševnih stanj. V prvo spadata Anina jeza in želja, da bi prizadela Janeza (to, kar Ana želi, in to, kar je to željo vzpodbudilo), v drugo pa njeno prepričanje v to, kako bo Janez reagiral (v razmere, ki bodo nastale). Prvo vrsto imenujemo motivacijska stanja in kot glavni primer se tukaj navaja želja, drugo pa spoznavna stanja, kot glavni primer tukaj pa se navaja mišljenje (ali, če uporabimo pojem, ki se ponavadi uporablja v psihologiji, prepričanje). Ljudje so na takšen način obnašanje pojasnjevali stoletja. Takšna razlaga temelji na ideji, da želje in prepričanja povzročajo obnašanje.

Vlogo, ki jo imajo pri pojasnjevanju obnašanja želje in prepričanja, so že zgodaj odkrili Sokrat, Platon in Aristotel. Aristotel je pojasnjevanje obnašanja sistematiziral tako, da je mentalna stanja razdelil na motivacijska in spoznavna. Na preprost način, ki je pozneje postal slaven, je prikazal, kako ponavadi razmišljamo in delujemo. V našem primeru izgleda njegov prikaz takole. Ana je jezna in razmišlja:

1. Janeza hočem prizadeti.
2. Če bom vrgla njegov šopek rož v koš za smeti, ga bom prizadela.
3. Njegov šopek rož bom vrgla v koš za smeti.

To ni razmišljanje, ki bi bilo naporno in za katerega bi Ana porabila veliko časa, vendar lepo prikazuje, kako je prišlo do njenega dejanja. Aristotel takšno razmišljanje, ker njegov cilj ni priti do neke teoretične spoznave, ampak do pravilnega postopka, imenuje praktično razmišljanje, svoj prikaz pa "praktični sklep". Anina želja (ki izhaja iz njenega značaja) in njeno prepričanje (ki izhaja iz njenega razmišljanja, Aristotel pravi, ki izhaja "iz njenega uma") jo vodita do odločitve, da vrže Janezov šopek rož v koš za smeti, ta pa do dejanja."

Potem, ko boste oba odlomka popravili v duhu slovenske slovnice in pravopisa, ju analizirajte in skušajte odgovoriti na naslednja vprašanja:

1. Zakaj sta Katica in Ana tako zelo jezni na Janeza?
2. Kam je izginila Katica? Pa ne, da ji je Janez storil kaj hudega?
3. Menite, da grozi nevarnost tudi Ani?

Svoje odgovore, pa tudi morebitna vprašanja, ki se vam ob vsem skupaj porajajo, prosim pošljite *Strokovnemu svetu Republike Slovenije za splošno izobraževanje*, ki je 'Filozofijo za gimnazije' potrdil kot učbenik za naslednjih pet šolskih let.

Poučevanje filozofije

Veronika Brecelj

Friedrich Nietzsche - "zlaganost tisočletij" in "zvestoba zemlji"

Vsakič ko se podajamo v filozofijo 20. stoletja, se nam dogaja kakor na Borgesovem *vrtu s potmi, ki se cepijo*, da v mnoštvu filozofskih struj, smeri in šol ne vemo, na katero bi stopili, da ne bi zgrešili in prezrli drugih. Nemara nam iz te naše, ne samo namišljene neodločnosti lahko pomaga Nietzsche: z njegovo filozofijo si namreč lahko zarišemo nekak zasilni zemljevid, saj nam danes bolj kakor katera koli druga določa pogled, in to iz več razlogov. Pri tem ne mislimo zmanjševati ali zamolčevati pomena drugih mislecev in besednih ustvarjalcev, ki nam vsak po svoje ponujajo različne intelektualne ključe za razumevanje sodobnih miselnih tokov. Vendar je Nietzschejeva filozofija bolj prevzemajoča: skozi svoj "nihilizem" namreč Nietzsche ni samo zaznal, marveč tudi naznanil in zlasti, kakor sam pravi, "opisal" tisto krizo zahodne civilizacije, ki je postala tako rekoč naš vsakdanjik. Njegovo pisanje je vizionarsko in ga v tem pogledu ne gre jemati dobesedno, a je hkrati ravno zato toliko bolj vezano na resničnost našega časa. Kajti, čeprav na njegovo filozofijo ne smemo nalagati današnjih miselnih shem, je prav gotovo res, da lahko v njej razberemo našo zamejenost, to je našo potrebo, da bi realnost ponovno zvedli na mišljenje, in stalno izkušnjo, da je ravno v tem veliko tveganja.

Nietzsche razvija svojo filozofsko misel prek aforizmov, prispodob in izrekov; njegovo filozofsko pisanje se večkrat nagiba celo k umetniški govorici, tako da je sleherni poskus interpretacije ali opredelitve njegove filozofije izredno problematičen in zahteva od bralca še posebno preudarnost. In vendar je ravno branje Nietzschejevih besedil najboljši način za spoznavanje njegove filozofije, saj se tudi v tej filozofovi izbiri, da opušča tradicionalne oblike filozofskega izražanja, kaže njegovo radikalno prenavljanje vse zahodne filozofske tradicije. Pričujoči sestavek je nastal ravno kot vabilo k branju Nietzschejevih del: zato ponuja vrsto odlomkov – iz različnih filozofovih del – in komentarjev pa še splošno predstavitev Nietzschejevih izhodišč.

Nietzschejeva filozofija je mejnik, s katerim se zaključuje 19. stoletje: v precep jemlje namreč vso njegovo kulturno-znanstveno osnovo, tako da preučuje njegove najbolj ukoreninjene "gotovosti in prepričanja", v prvi vrsti zaupanje v znanost in zgodovinsko znanje, ki ju 19. stoletje pojmuje kot povsem samoumevno poroštvo za nadaljnji in neustavljivi napredek. Za Nietzscheja pa so ta kulturno-znanstvena načela nasprotno nekakšne mitične prevleke, ki jih je treba šele razkriti in razkrinkavati, da pridemo do njihove osnove. Vendar ne samo: Nietzschejevo razgrajevanje je tako radikalno, da seže do samih temeljev vseh osrednjih metafizičnih, moralnih in verskih vrednot zahodne civilizacije, da postaneta vprašljiva in problematična samo pojmovanje normativnega znanja in njegova zahteva po nepogojenem spoznavanju. Tako pa postane pravzaprav vprašljivo tradicionalno pojmovanje *resnice*, tisto pojmovanje, ki je povezovalo vse filozofsko snovanje od starih Grkov do modernih časov in ki je kljub različnim predelavam in omejitvam, ki jih je ideja resnice doživela v posameznih zgodovinskih dobah, veljalo za oporno točko, nesporno merilo in neovrgljivo načelo "znanstvenosti" vsakega raziskovanja. Nietzsche se nasprotno sprašuje, ali ima iskanje resnice sploh

smisel in ali ni to pravzaprav neka bolezen in propad, ki sta se skozi tisočletja razraščala in v njegovem času dosegla svoj skrajni domet. Zaradi tako radikalne kritike se ima Nietzsche za "prvega spodobnega človeka", ki bo po tisoč let trajajoči zlaganosti omogočil samoovedenje človeštva:

"Poznam svojo usodo. Nekoč bo z mojim imenom spojen spomin na nekaj neznanskega – na krizo, kakor je še ni bilo na zemlji, na najglobljo kolizijo vesti, na odločitev, priklicano proti vsemu, v kar so ljudje dotlej verjeli. Nisem človek, sem dinamit." (*Ecce Homo*, 259). Kriza, najgloblja kolizija vesti in razpuščanje vsega, v kar so ljudje dotlej verjeli, naznanjajo, da filozof napoveduje epohalni preobrat, odpira novo pot in pravzaprav novo misel. "Kar pripovedujem, je zgodovina prihodnjih dveh stoletij. Opisujem, kar prihaja, kar drugače sploh ne more več biti: vzpon *nihilizma.*" *(Volja do moči, 5)* V tem oziru se torej z Nietzschejem ne končuje samo vsa dotedanja filozofska tradicija, marveč stojimo na pragu nove dobe. Sam Nietzsche razlaga sebe takole: "Nasprotujem, kakor ni bilo nikoli nasprotovano, pa sem kljub temu nasprotje zanikujočega duha. Sem *veseli glasnik*, kakor ga še ni bilo, poznam naloge višine, za katere do zdaj nismo imeli izraza; šele od mene naprej je nekaj upanja."(*Ecce Homo*, 260)

V Nietzschejevi radikalni kritiki je ob razgrajevanju torej navzoč tudi element graditve: zarisuje se nova *paradigma mišljenja,* to *je končno in mejno mišljenje*, ki je paradoksno osnovano ravno na pomanjkanju slehernega gotovega in obče veljavnega temelja. Rahljanje tradicionalnih teorij in oblik obnašanja obenem posredno omogoča ponovno odkritje filozofskih alternativnih drž, ki jih je naša tradicija presegla in pozabila.

Ena izmed podob, v katere Nietzsche strnjuje svojo kritiko, je podoba "zvestobe zemlji". Zasledimo jo namreč v raznih filozofovih delih. Tu navajamo nekaj odlomkov na to temo, in sicer iz del: *Tako je govoril Zaratustra, Ecce homo, H genealogiji morale*, in iz zapisov iz njegove zapuščine. Podobo "zvestobe zemlji" prav gotovo lahko razumemo kljub njeni nesklenjenosti in odprtosti različnim branjem kot zahtevo, da zavračamo vse tiste utečene nazore, nauke in prepričanja, ki so iskali svojo osnovo onstran zemlje, v neki transcendenci, pa tudi da iščemo korenine teh nazorov, naukov in prepričanj.

"Rotim vas, bratje moji, *ostanite zvesti zemlji* in ne verjemite tistim, ki vam govorijo o nadzemeljskem upanju! To so struparji, pa naj vedo ali ne." (*Tako je govoril Zaratustra*, 12)

"Ostanite mi zvesti zemlji, bratje moji, z močjo svoje čednosti. Vaša darujoča ljubezen in vaše spoznanje naj služi smislu zemlje! Tako vas prosim in rotim.

Naj vam ne odletita od zemeljskega in s krili ne udarita ob večne zidove! O, zmeraj je bilo toliko zablodele čednosti!

Vodite kakor jaz zablodelo čednost nazaj k zemlji – ja, nazaj k telesu in življenju: da zemlji da njen smisel, človeški smisel! (...)

O, veliko nevednosti in zmot se je utelesilo v nas! (...)

Še se korak za korakom bojujemo z velikanom naključjem in nad vsem človeštvom je do zdaj še gospodaril nesmisel, brezsmisel.

Vaš duh in vaša čednost naj služita smislu zemlje, bratje moji: in vi na novo postavite vrednost vseh stvari! Zato bodite bojujoči se! Zato bodite ustvarjajoči! (...)

Tisoč poti je, po katerih še niso hodili, tisoč zdravij in skritih otokov življenja. Neizčrpna in neodkrita sta še zmeraj človek in človekova zemlja. (...)

Resnično, zemlja naj postane še kraj zdravitve! In že je okoli nje nov vonj, ki prinaša zdravje – in novo upanje!" (Isto, 88–89)

"Filozofija, kakor sem jo do zdaj razumel in živel, je prostovoljno življenje v ledu in velegorju – iskanje vsega tujega in vprašljivega v bivanju, vsega tistega, kar je do zdaj držala na kratko morala. Iz dolge izkušnje, kakor jo je dalo tako dolgo romanje v *prepovedanem*, sem se naučil zelo drugače gledati vzroke, iz katerih so do zdaj

moralizirali in idealizirali, kakor je mogoče zaželeno: *skrita* zgodba filozofov, psihologija njihovih velikih imen je prišla zame na plan. – Koliko resnice prenese, koliko resnice tvega duh? To je bilo zame zmeraj bolj pravo merilo vrednosti." (*Ecce Homo*, 156–157)

"Zvestoba zemlji" pomeni po eni strani kritično zavračanje vsakršne transcendentne, nadzemeljske, onostranske resnice, ki je v ljudeh vžigala prazno upanje in jih odtujevala samim sebi; po drugi strani pa se kaže kot poskus, da bi se človek ponovno ukoreninil na zemlji, se pravi zemeljsko osmislil. Kritika izpostavlja tisočletne napake, ki so nastale, ko je spoznavanje zapustilo zemljo in "s krili udarilo ob večne zidove" (tu je mišljena vsa metafizična filozofska tradicija in z njo povezani versko-moralni nauki) ter tako ustvarilo pravzaprav *neznanje*, nesmisel in brezsmisel. Ponovno domovanje na zemlji, torej ukoreninjenje človeka na zemlji, pa se ne vzpostavi samo po sebi, marveč se morajo ljudje za to zavzeti, biti bojujoči in ustvarjajoči, biti pripravljeni postaviti nove vrednosti vsem stvarem. Zemlja ponuja človeku, ki si ponovno prisvaja svoj odtujeni zemeljski smisel, tisoč poti, po katerih ni hodil še nihče; zemlja je kraj zdravitve in jo je treba pravzaprav šele odkriti.

Ponovno domovanje na zemlji zahteva torej zavračanje tradicionalnih drž in prisvajanje vsega, kar je tradicija puščala ob strani. To je naloga filozofije, če jo razumemo in tudi živimo kot "iskanje vsega tujega in vprašljivega v bivanju", kot "dolgo romanje v prepovedanem"; v tem primeru nam filozofija kaže, da imajo morala in ideali – ki so temeljili na nadzemeljskih resnicah – neko skrito zgodbo, da je treba njihove prave vzroke šele odkriti, torej šele preučiti njihovo genezo.

V delu *Človeško, prečloveško* imenuje Nietzsche svojo filozofijo "šola suma" – izraz je v sodobni filozofiji izredno zaslovel – torej njegova filozofija ni samo kritika, ki postavlja v dvom t. i. samoumevne resnice, marveč kritika v odnosu do nečesa, kar je nastalo z nekim namenom, ki se ne kaže neposredno. Kritično razgrajevanje ima torej dvojno nalogo: prikazati "navidezne" in "skrite" namene, zaradi katerih so "*nastale*" tradicionalne resnice, vrednote in moralni ideali. Z vprašanji nastanka morale in moralnih sodb se Nietzsche ukvarja v vseh svojih delih, zlasti pa jima posveča dva spisa, *Onstran dobrega in zlega* in *H genealogiji morale*.

Moralo, pravi Nietzsche v delu *Onstran dobrega in zlega*, so ljudje vedno pojmovali kot samo po sebi umevno dejstvo, ki se zato naravno uveljavlja toliko, da si ni nihče postavljal vprašanja o upravičenosti in namenskosti morale. Primanjkoval je sum, da je mogoče v tem kaj problematičnega. Tovrstno raziskavo izpeljuje še v delu *H genealogiji morale*:

"Spričo neke meni lastne dvomljivosti, ki jo nerad priznam – nanaša se namreč na *moralo*, na vse, kar se je doslej na zemlji slavilo kot morala (...)se je morala moja radovednost, tako kot moj sum, zgodaj zaustaviti ob vprašanju, kakšnega izvora sta pravzaprav naše dobro in zlo. (...) Nekaj historičnega in filološkega šolanja, vštevši prirojeni izbirčni smisel za psihološka vprašanja nasploh, je v kratkem spremenilo moj problem v drugačnega: pod kakšnimi pogoji si je človek izmislil vrednostni sodbi – dobro in zlo? *In kakšno vrednost imata sami?* Sta doslej zavirali ali pospeševali človeško blaginjo. Sta znak stiske, obubožanja, izrojenosti življenja? Ali nasprotno, se v njima kaže polnost, moč, življenjska volja, njen pogum, njeno zaupanje, njena prihodnost?" (208–209)

Nietzschejeva kritika jemlje torej v precep moralne vrednote, tako da išče njihove skrite vzroke, da se ustavlja ob vprašanju, kakšnega izvora in pod kakšnimi pogoji so te vrednote nastale; ugotavlja in raziskuje potemtakem njihovo genezo in zato je Nietzsche svoje raziskovanje imenoval tudi genealoško. Vendar, osrednje vprašanje ni samo, kako sta pravzaprav nastali vrednostni sodbi – dobro in zlo, marveč koliko je vsa moralna zgradba omogočala človeku, da je ostal zvest zemlji, da je domoval na zemlji, se pravi, da je potrjeval in krepil svoje zemeljsko življenje. V enem izmed zapisov iz zapuščine beremo: "To je antinomija: Če verjamemo v moralo, *obsojamo*

bivanje." (*Volja do moči*, 12) In v tem smislu gre raziskovati vrednost moralnih vrednot, tako da se vprašamo, koliko le-te spodbujajo življenje. Nietzsche opredeljuje tako obliko raziskovanja kot novo zahtevo:

"Izrecimo jo, to *novo zahtevo*: potrebujemo *kritiko* moralnih vrednot, *samo vrednost teh vrednot moramo najprej postaviti pod vprašaj* – in za to potrebujemo vedenje o pogojih in okoliščinah, iz katerih so izrasle, pod katerimi so se razvijale in premeščale (...), vedenje, kakršnega doslej niti ni bilo niti ni bilo želeno. *Vrednost* teh vrednot smo jemali kot dano, kot dejstveno, kot nekaj, kar je onstran vsake vprašljivosti; doslej tudi nismo niti najmanj podvomili in omahovali ob tem, da 'dobremu' pridamo več vrednosti kot 'zlemu', več vrednosti v smislu pospeševanja, koristnosti, uspevanja z ozirom na človeka nasploh. Kako pa? Če bi bilo nasprotno res? Kako pa? Če bi v 'dobrem' tudi tičal simptom nazadovanja ali pa neka nevarnost, neko zapeljevanje, strup, narcoticum, zaradi česar bi morda sedanjost živela *na račun prihodnosti?*" (*H genealogiji morale*, 212)

V enem izmed njegovih zapisov iz zapuščine beremo:

"Ne ljudi 'poboljševati', ne jim tako ali drugače pridigati moralo, kakor da sploh obstaja 'moralnost na sebi' ali idealna vrsta človeka sploh: temveč *ustvarjati stanja*, v katerih so *nujni močnejši ljudje*, ki sami potrebujejo neko moralo (razločneje: neko telesno-*duhovno disciplino*), ki krepi, in jo bodo potemtakem *imeli*." (*Volja do moči*, 541)

Nietzschejeva genealoška kritika je torej pokazala, da so resnice in vrednote "nastale" in da je mogoče izluščiti razloge, zaradi katerih so bile ustvarjene in postavljene. To pa pomeni, da so izgubile svoj tradicionalni "pravni položaj" in da jih ni mogoče naprej pojmovati kot same na sebi utemeljene in opravičljive. "Na novo postavljene" resnice in vrednote, ki potrjujejo "zvestobo zemlji", so pravzaprav resnice *novega*, močnejšega človeka, ki si več upa, drzne, je pripravljen na tveganje in ne potrebuje jarma neke višje resnice.

"Ta, ki se tu oglaša k besedi, pa nasprotno do zdaj ni delal nič drugega kakor premišljeval: kot filozof in samotar iz istinkta, ki vidi svojo prednost v tem, da je ob strani, zunaj, v potrpežljivosti, v zavlačevanju, v zaostajanju; kot duh tvegavec in preskuševalec, ki je nekoč zablodil že v vsak blodnjak prihodnosti; kot preroški ptič, ki gleda nazaj, ko pripoveduje, kaj bo prišlo (...)" (*Volja do moči*, 5)

Literatura

Ferrand, J.-P.: 'Vprašanje nihilizma', v *Phainomena* 9 31/32, Ljubljana 2000, 93–95.

Nietzsche, F.: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984.

Nietzsche, F.: *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.

Nietzsche, F.: *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana 1989.

Nietzsche, F.: *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991.

Philonenko, A.: 'Nietzsche – filozof življenja', v *Phainomena* 9 31/32, Ljubljana 2000, 97–106.

Ciancio, C., Ferretti, G., Pastore, A, Perone, U.: *Filosofia: i testi, la storia*, 3, SEI, Torino 1992, 367–370, 378–379.

Rovatti, P. A.: *Introduzione alla filosofia contemporanea*, Bompiani, Milano 1996, 3–10, 75–84.

Urbančič, I.: 'Spremna beseda', v Nietzsche, F.: *Tako je govoril Zaratustra*, cit.

Edin Saračević

Uporaba aforizmov pri pouku filozofije

Beseda aforizem izhaja iz grškega glagola "*aphorizein*", ki je imel celo paleto pomenov: razlikovati; ločiti, izolirati; (iz)ločevati; naznačiti, ustanoviti; določiti; opredeliti, rešiti ... V latinskem prevodu so aforizem pojmovali predvsem kot določanje, ustanavljanje, definiranje (definitio) in v skladu s tem je bil vse do 19. stoletja posebna oblika znanstvenih artikulacij.

Že iz same definicije pojma lahko hitro uvidimo povezanost aforizma in filozofije, saj je "definiranje", "(raz)ločevanje" tudi dejavnost slednje. Toda ta povezanost ni samoumevna, saj za začetnika aforizma kot literarne zvrsti velja grški zdravnik Hipokrat, ki je avtor[1] zbirke kratkih medicinskih nasvetov Aforizmi (Aphorismoi). Tako se je termin aforizem vse do konca 16. stoletja nanašal na medicino, dokler ni španski pravnik in politik Baltasar Alamos de Barrientos (1555–1640) bogato opremil z njimi svojih komentarjev Tacitovih prevodov. Aforizem je odslej vseboval jedrnato navodilo (nasvet, zdravilo) zoper družbene bolezni.

Pri razvoju in uporabi aforizma v filozofiji igra pomembno vlogo angleški filozof Francis Bacon (1561–1626). Njegovo delo *Novum organum* je napisano v obliki aforizmov[2]. Bacon daje izražanju v aforizmu prednost pred metodo ali filozofskim sistemom, saj je prepričan, da je to primernejša oblika za posredovanje znanja. Aforizem je po eni strani odprt za interpretacije in nova spoznanja, po drugi pa je samozadosten, drugače od filozofskega sistema ali metode, ki potrebuje razlage in primere.

Ena od sodobnih vej aforizma je aforistično filozofiranje, ki se deli na:

a) ontološko,

b) etično-politično, ki se je neposredno prelilo v sodobno satirično aforistiko, v kateri je poudarek na politiki in ne več na etiki.

Glede na zgoraj zapisano je očitno, da se pri filozofiji slej ko prej srečamo z aforizmom; bodisi z izrekom filozofa, ki jedrnato izrazi neko (znanstveno ali filozofsko) spoznanje, ali pa s satirično, duhovito izraženo mislijo.

Aforizme pri pouku uporabljam v naslednjih kontekstih:

a) kot sestavni del filozofovega nauka: Panta rhei, Spoznaj samega sebe; Bog je mrtev,

b) kot naslov eseja: Razpravljajte o trditvi: Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo; Razpravljajte o trditvi: Meje mojega jezika so meje mojega sveta,

c) kot primer jedrnatega, duhovitega izražanja.

Primer uporabe aforizmov je Sokratov dialog o treh cedilih[3]. Dijakom razdelim zgodbo z vprašanji in nekaterimi aforizmi.

Sokratova cedila

Nekdo je prišel nekega dne ves razburjen k modremu Sokratu.

"Poslušaj, moram ti povedati, kako je tvoj prijatelj ..."

"Počakaj!" ga je prekinil filozof. "Si to, kar mi nameravaš povedati, precedil skozi tri cedila?"

[1] Avtorstvo zbirke je vprašljivo, saj so jo verjetno dopolnjevali Hipokratovi učenci.

[2] Treba je opozoriti, da so bili Baconovi aforizmi celi krajši eseji. Seveda pa ima tudi aforizme v današnjem pomenu besede, kakršen je nam dobro znani: Scientia est potentia.

[3] Zgodbo "Sokratova cedila" sem dobil po elektronski pošti od kolegice, zato natančnega literarnega vira ne poznam. Na enak način sem prišel tudi do "Različnih (filozofskih) pogledov na življenje", tako da sem različnim aforizmom sam dodal omenjeni naslov. Še več podobnih izrekov (razširjena in dopolnjena različica) lahko najdete na spletnem naslovu http://www.gnu.org/fun/jokes/shit-happens.html.

"Tri cedila?" se začudi prišlec.

"Da, moj prijatelj, tri cedila. Prvo je cedilo resnice. Si preveril, ali je to, kar mi hočeš povedati, resnično?"

"Nisem. Slišal sem, da ljudje o tem govorijo ..."

"Dobri moj prijatelj. Gotovo si to precedil skozi drugo cedilo – cedilo dobrote. Je kaj dobrega v tem, kar mi želiš povedati, čeprav ni gotovo, da je vse resnično?"

"Ne!" odgovori človek že precej v zadregi. "Ni govora o čem dobrem. Ravno nasprotno ..."

"Hm!" ga prekine ponovno modrec. "Poskušajmo še s tretjim cedilom. Je to, kar bi mi rad povedal, vsaj koristno?"

"No, ni ravno koristno ..."

"V redu," reče Sokrat. "Če to, kar hočeš povedati, ni resnično, niti dobro, niti koristno, vse skupaj lepo pozabi in si ne beli las zaradi tega, kakor si jih jaz ne!"

Refleksije

1. Zapiši poanto zgodbe!
2. Ali vidiš kakšno povezavo med zgodbo in lastnimi izkušnjami?
3. S sosedo/-m primerjaj zapis pod 1. točko
4. Razpravljaj s sosedo/-m:
   a) o čem se (največkrat) pogovarjaš,
   b) ali govoriš le o tistem, kar te dejansko zanima,
   c) ali poveš sogovorniku, če te njegove "zgodbe" ne zanimajo,
   d) o čem se največkrat pogovarjaš, ko "govoriš" sam/-a s seboj (notranji monolog/dialog).
5. V skupinah po 4 ali 5 ali 6 razpravljajte, do kakšnih ugotovitev ste prišli.
6. Zapišite 5–8 ključnih pojmov, s katerimi boste predstavili Sokratovo modrost in svoje razmišljanje ob njej.
7. Razmislite in razpravljajte o naslednjih aforizmih:

   Čestokrat sem obžaloval, ker sem govoril, toda nikoli, ker sem molčal. (Ksenokrat)

   Kadar govornikom manjka globine, gredo v širino. (Montesquieu)

   Nihče ni povsem izobražen, preden se ne nauči – molčati. (Arne Garborg)

Človek je samo to, kar ve. (Francis Bacon)

8. Zapišite svojo definicijo aforizma!

Drugi primer uporabe aforizmov je šaljiv. Uro ponavadi izpeljem pred novoletnimi počitnicami, ko dijakom že popušča zbranost in se že pripravljajo na praznovanja.

Različni (filozofski) pogledi na življenje

Taoizem Shit happens.

Budizem If shit happens, it is not really shit.

Islam If shit happens it is the will of Allah.

Protestantstvo Shit happens because you didn't work hard enough.

Judovstvo Why does this shit always happen to us.

Hinduizem This shit happened before.

Katoličtvo Shit happens because you are bad.

Hara Krišna Shit happens Rama Rama.

Ateizem No shit.

Jehove priče Knock, knock, shit happens.

Hedonizem There is nothing like a good shit happening.

Agnosticizme Maybe shit happens, maybe it does not.

Eksistencializem What is shit anyway.

Stoicizem This shit does not bother me.

Rastafarjanstvo Let's smoke this shit.

S sosedo/-m razpravljajta:

1. Katera zgornja stališča že poznaš? Katera so zate nova?
2. Kateri pogled na življenje ti je najbolj všeč? Zakaj?
3. Ali se ti kateri od pogledov zdi nesprejemljiv? Zakaj?
4. Ali lahko najdeš konkretne primere za posamezna stališča? Primere lahko poiščeš v filozofiji, zgodovini, v literaturi, pri medijskih zvezdah, v politiki ...

Z dijaki gremo od aforizma do aforizma in o njih razpravljamo. Včasih je potrebna razlaga posameznih misli, saj dijaki ne vidijo vedno neposrednih povezav ali pa ne razumejo nekaterih pojmov. Ura ponavadi dobro uspe in dijaki ob koncu leta v anketah o pouku filozofije v rubriko, kaj jim je bilo najbolj všeč, pogostokrat uvrstijo prav to uro. Med razlago ali diskusijo pa dijakom, glede na kontekst, povem tudi kakšen svoj aforizem:

"Pravijo, da denar leži na tleh – tisti, ki so končali na cesti, ga ne vidijo." "Včasih smo gradili pot v socializem. Danes smo bolj realni – gradimo cestni križ." "Kdo si še upa, po 11. septembru, omenjati 11. tezo o Feuerbachu?!!"

Vir

Vitomir Teofilović: *Aforizam kao* Književna vrsta, http://host.sezampro.yu/aforizmi/zasto/knjizvr1.htm

Rezervirano za dijake

Eva Zakšek

Med Stvarmi

Naš svet, svet, v katerem živimo, je pravzaprav svet predmetov. Ljudje smo tisti, ki se jih dotikamo, jih uporabljamo, opazujemo. Oklepajoč se tega odnosa, se izogibamo Stvarem, a se jim ne izognemo. Pričujoče besedilo poskuša uvideti, zakaj je to nemogoče, in prepoznati pomen jezika, besed v omenjenem odnosu.

Predmeti igrajo v življenjih ljudi predvsem uporabno vlogo. Kadar jih ne potrebujemo, se jih običajno ne zavedamo, takrat jih (za nas) ni. Sami zarisujemo meje med predmeti ter postavljamo pregrado tudi med njimi in nami samimi – ljudmi. Denimo naša obleka, naši čevlji, naš glavnik – z njimi se srečujemo vsak dan, a jih pogosto spregledamo. Namreč kljub temu da so del našega vsakdanjika, si morda (prav zato) še nikoli nismo zastavili vprašanja: Kaj pravzaprav je čevelj? Vemo sicer, da smo ga obuli, ves dan smo hodili v njem. Nismo pa bili pozorni na sam čevelj; le na čevelj obutev, ki nas varuje pred umazanijo in mrazom. Neobuti čevelj pa je neuporaben, nezanimiv, odložen na polico, prepuščen sebi. Takšnega čevlja v tistem trenutku za nas ni.

Spoznanje osrednjega junaka Sartrovega romana *Gnus*, Roquentina, spreminja ravno ta vsakdanji odnos. In tako svet kot svet predmetov, objektov: "Treba je povedati, kako vidim to mizo, polico, ljudi, svoj zavitek tobaka, ker je prav *to* tisto, kar se je spremenilo."[1] Njegovo spoznanje se dotakne tudi naše obleke, kljuke na vratih, soljudi, nas samih. S tem se 'svet predmetov' spremeni (tudi za nas). Le-tega pa ne moremo več preprosto odložiti na polico kakor star čevelj; podobno velja za nas, naše telo. Svet se osvobodi kroga uporabnosti (biti za nas), v katerega smo ga poskušali ujeti. Naš predmetni svet je varnejši, ker biva le, kolikor je razpoložljiv, prepuščen naši volji. Tak je predvsem zaradi svoje smiselnosti – šele osmišljeni predmet pridobi (uporabno) vrednost, razpoložljivost in našo pozornost. Na primer čevelj je za nas šele kot varovalo nog. In le, ker nekako verjamemo, da bo obdržal svoje bistvo, da ga (lahko) obujemo. Prav to prepričanje šele daje občutek varnosti in oblikuje, usmerja naše ravnanje. Predvidimo denimo lahko, da se čevelj pred našimi očmi ne bo spremenil v vrelo vodo. Kar je seveda posledica vsakdanjega izkustva, ki je postala del njega in o njej niti ne govorimo. Roquentin pa je v nekaterih posameznih trenutkih doživljal svoje telo in telesa drugih kakor tuja, ogrožajoča. Postala so nepredvidljiva – zavest namreč ni (z)mogla več vpeljati oblik in meja, ki jih je videla prej. S tem se je vsakdanji svet odvrnil od Roquentina, o njem ni več mogoče govoriti. Svet ni bil več razpozna(ve)n, njegove lastnosti pa ostajajo zunaj jezika, "mrzle in nedejavno uhajajo in polzijo med prsti."[2]

Roquentinovo občutje, ki ga je vsesalo vase in ga odvrnilo od zanj varnega sveta – gnus, ga je pustilo nemočnega v stiku s kamenčkom: ni ga mogel zagnati v vodo, ampak ga je moral spustiti iz rok. Preprosto se kamenček ni prepustil njegovi takratni želji, ampak se je iztrgal svoji predmetnosti. Verjetno bi morali na samem začetku pojasniti, kaj napravlja subjekte iz prejšnjih objektov. Naletimo lahko na težavo: namreč kaj se je pravzaprav zgodilo, se je Roquentinu jasneje predočilo šele pozneje. Poprej ne doume, da je prodnik odvrgel zato, ker se ga je ta dotikal; vse dokler se ne ustavi in premisli. Ravno zato, ker je refleksija potrebna, je vprašanje,

[1] Jean-Paul Sartre: *Gnus*, Cankarjeva založba 1987, str. 41.

[2] Prav tam, str. 192.

ali bomo kdaj stopili iz našega pojmovanja sveta kot skupka predmetov. Zakaj bi si želeli doseči Roquentinov gnus, saj s tem vendar nič ne pridobimo? Toda ali nismo s tem že privzeli sebe kot tiste, ki (lahko) izbirajo (med gnusom in predmeti)? Morda pa nikakor ne gre za vprašanje izbire in nas sam gnus posrka vase in pušča brez nadzorstva. Mislim, da smo se z Roquentinovim občutjem srečali že vsi, čeprav je bil to zgolj bežen trenutek, le preblisk, na katerega smo (morda namerno) pozabili.

Jutro, vozimo se v avtobusu, brez misli, rahlo dremotni. Zremo v nasprotni sedež, stoji pred nami nepremičen; nič posebnega ni na njem, ničesar, kar bi se nam vsiljevalo. Stoji tam, lahko se ga dotaknemo, lahko pritisnemo s prstom nanj, nič se ne zgodi. Rdeče barve je, prevleka je iz blaga. Iz blaga? Odmaknemo oči, upremo pogled v strop avtobusa. Premetava nas z ene strani na drugo, kar naprej zadevamo ob druge potnike in ob steno avtobusa. Zoprno nam je, stena se upira našemu telesu, od vsepovsod pritiska na nas, ne moremo *ostati pri sebi*. Zakaj se moramo dotikati te stene, zakaj moramo sedeti na tem neudobnem sedežu, zakaj se nas sedež dotika? Sedež? Ne, to je neumno, na sedežu vendar sedimo. Kaj je torej tisto ob nas, tisto nad nami in povsod okoli nas? Tudi nog ne moremo obdržati pri miru, kar naprej se premikajo sem in tja ... Le še malo strahu in znajdemo se v podobnem svetu kakor Sartrov Roquentin. Kjer ostaja le naša zavest, ki pa ne more preprečiti, da neznano zavzame mesto znanega (krog nje) in ga zabriše. Ničesar predvidljivega ni več, ne vemo, kaj in kako nas ogroža; ostaja nam le nemočno zavedanje utesnjenosti in odvečnosti v neznanem. Seveda pa lahko rečemo, da je to zgolj vožnja v avtobusu, le nepomemben primer, in morda se je res nemogoče približati Roquentinovemu občutju. V tem trenutku (ko poskušam to doseči), vem, da smo se skupaj že znašli znotraj pripovedovanja.

Včasih je z besedami težko pojasniti tisto, kar v nas vzbuja strah (na primer). Ljudje, ki se bojijo miši, ne znajo pojasniti, kaj je na miši takšnega, kaj je tisto, kar jih spravlja v strah. Miši so majhne, sive, z repom in smrčkom. Česa se potem bojijo? Miši? Se nismo s tem svojim vprašanjem (ki ga zastavljamo tistim, ki se bojijo miši), že znašli znotraj besed? Zdi se, kakor bi govorili o dveh miših: tisti, ki vzbuja grozo, in drugi, ki ne. Če bolj potrebujemo človeka in njegovo občutje (kakor tisto, kar ga vzbuja), smo miš potisnili ob stran. Še vedno nismo prišli do nje same, le do miši, kakršna je za človeka. Je nujno, da jo povežemo z nekim zornim kotom? Ali torej miš res je šele v odnosu človek – miš? Potemtakem nikoli ne dosežemo samo (neposredno) miši? Pritrdilen odgovor bi izničil tudi pomen Roquentinovega gnusa. – In vprašanje je, ali ta resnično dopušča svetu biti na sebi ali pa je to zgolj eden od načinov, kako je mogoče videti svet, ki je lahko drugačen od našega (pogleda na svet). A če se želimo vrniti k svetu, je najbolje, da se sprva vrnemo k strahu in mišim. Ne nazadnje se moramo vprašati: Kaj pravzaprav je miš? Miš je miš, dokaj nezadovoljiva razlaga, morda pa se kljub temu približa tistemu, o čemer bi morali govoriti.

Kaj pa ta 'je'? Ali kdaj pomislimo na ta je, na to, da naš glavnik preprosto je? Je to pomembno: ne gre zgolj za to, da glavnik je, še vedno mora biti glavnik. Ravno tako kakor glavnik tudi obleka je in tudi krava je, tudi mi smo. Pa vendar ne potrebujemo krave, ampak glavnik – in spet smo se znašli znotraj kroga uporabnosti. Pri miših, ki vzbujajo grozo, in predmetih, ki jim odmerjamo njihovo mesto glede na nas in naše želje. To, kar iščemo, pa ostaja bolj kakor ne abstraktno – ravno ta bit stvari.

Ta ni nekaj, kar bi lahko uporabili; morda se nam zato niti ne zdi tako pomembna. Na videz v tem, da se z glavnikom (ki je) počešemo, ni nič abstraktnega. Glavnik je. Saj ga vendar primemo, tukaj je, vidimo ga. A če je, kakor pravi Roquentin, "vid abstraktna iznajdba, očiščena, poenostavljena ideja, človekova ideja"[3], je že "celo zaznava pristranska"[4] in spreminja. S tem da nekaj vidimo, očistimo tisto predvideno, ga poenostavimo, napravljamo znano in razumljivo. Nikoli nismo videli glavnika, šele zaznavanje in besede so ga ustvarile. Kaj smo potem videli? To vprašanje si lahko zastavimo tudi drugače: ali smo videli

[3] Prav tam, str. 193.

[4] Jean-Paul Sartre: Filozofija, estetika, politika, Cankarjeva založba 1981, str. 107.

glavnik, preden smo ravno to povedali, ubesedili (da torej 'vidimo glavnik')? Kaj je bil glavnik, preden je bil glavnik? Pozorni moramo biti predvsem na to, da ta preden lahko nastopi kot naknadno določilo. Kar pomeni, da ni nujno, da to, kar iščemo, najdemo pred glavnikom – preden "se je predmet zapletel v znamenja".[5] Roquentinovo spoznanje izhaja iz sveta, ki je že prepežen z besedami. Spreminja ravno tisti svet, ki črpa svoje temelje iz njih (a k temu se še povrnemo v nadaljevanju) in je kot tak zelo blizu našemu.

Kaj je potem tisto, kar se nam lahko prikaže šele zdaj? Kje smo se znašli, ko smo doumeli, da svet 'je' mimo besed in mimo nas? Roquentinov krik groze in gnusa "sredi Stvari sem, ki jih ni mogoče imenovati"[6] nam veliko pove o svetu, kjer je človek oropan besed, kjer svet stopa na dan neodvisno od njih.

Kaj so Stvari (Choses)? – V sklopu majhnih metamorfoz se je v Roquentinovem svetu izgubila razlika med korenino in tlemi, "stvari so izgubile svojo posamičnost" in različnost.[7] Vse, kar je bilo pojmovano kot bistvo, je bilo zgolj "prevleka", nekaj, s čimer smo zavarovali nagoto. Zdaj pa se je bistvo umaknilo strašni in opolzki nagoti, kakor pravi Roquentin, ostale so Stvari. Ne nazadnje, pripominja Sartre v svojem besedilu *Človek in stvari*, lahko jemljemo besede, kot nekaj, kar služi človeškosti, kar varuje človeka pred lastno nagoto in nagoto stvari, "(a)mpak s tem se morajo strinjati tudi besede".[8]

In se? Roquentin uvidi, da beseda "noče iti in se spojiti s to stvarjo",[9] ostaja negibna na "njegovih ustnicah" nezdružljiva s svetom in človekom. Besede niso nosilke idej, bistva in misli niti nekaj, kar napotuje k njim. Poskusimo odkriti, kaj besede so. Do knjig in besed imamo pogosto podoben 'predmetni' odnos kakor do čevlja. Nasproti njim se imamo za večvredne. Pripovedovalec v *Besedah* pa vedno znova ugotavlja, da se je vračal v "življenje in blaznost v knjigah",[10] v knjigah je "odkril tisto nečloveško, nemirno misel, katere blesk in temačnost sta presegala zmogljivost mojega razuma".[11] Besede so se (kot Roquentinov kamenček) uprle in nastopile kot nekaj, kar človeka presega, nekaj neobvladljivega, temačnega, nerazumljivega. Postale so Stvari. Nič več niso zgolj nosilke misli, ampak temačne misli same. Jih še lahko podcenjujemo, se z njimi še lahko ubranimo pred neznanim? Nas stavek 'To je glavnik' res rešuje pred tistim neznanim? V Besedah morda lahko najdemo odgovor tudi na to vprašanje. Pripovedovalec pravi: "Začelo se je tako, da me je v Luksemburškem parku nekoč očaral svetal privid platane; nisem je opazoval, nasprotno, zaupal sem se praznini in čakal; hip nato se mi je njeno resnično listje prikazalo v podobi preprostega pridevnika ali kar celega stavka: obogatil sem svet s šelestenjem zelenih listov."[12] Tisto 'predubesedeno' se tukaj (po)kaže neresnično, treba je "v praznini" počakati na prihod besed in šele takrat se odkrije resnica. Govorimo o nekem prehodu iz praznine v resničnost. K tej praznini se bomo še vrnili v nadaljevanju, zdaj pa poskušajmo biti pozorni predvsem na besede in resničnost ter povežimo navedeno poved z Gnusom. "(B)arve, okusi in vonji niso bili nikoli resnični, nikoli čisto odkrito oni sami in nič drugega kakor oni sami,"[13] le mi smo se počutili varne s tem, da smo mislili,

[5] Jean-Paul Sartre: *Zid; besede,* Cankarjeva založba 1981, str. 307.

[6] *Gnus*, str. 187.

[7] Prav tam, str. 193.

[8] *Filozofija, estetika, politika*, str. 193.

[9] *Gnus,* str. 186.

[10] *Zid*; besede, str. 225.

[11] Prav tam, str. 225.

[12] Prav tam, str. 307.

[13] *Gnus*, str. 193.

da za besedami ni ničesar, da "praznine" ni. Z besedami smo na videz določili lastnosti Stvari, jih osmislili in se tako 'zavarovali' pred nesmiselnostjo bivanja (in tako nekako zavarovali tudi naše bivanje). Zdaj pa, kakor je bilo že rečeno, se besede osamosvajajo in "navsezadnje ni več jasno, ali je beseda tista, ki je predmet, ali je predmet beseda". Kar seveda pomeni (in to se mi zdi silno pomembno za nadaljnje razumevanje), če se je beseda ločila od predmeta in se celo sama popredmetila, se je potopila med Stvari in je tudi v njej mogoče najti tisto Stvarnost, praznoto. Besede nas nič več ne varujejo pred zavedanjem odvečnosti, nemoči v neznanem; same so postale neznane. Z mesta stvarnika (ki smo si ga podelili sami), ki nadzoruje vse okrog sebe, usmiljeno podeljujoč bistvo nemočni praznini, smo padli med Stvari.

Ali je sploh mogoče zadovoljivo odgovoriti na vprašanje, kaj je praznina – ki je "očarala" pripovedovalca v *Besedah*, in kaj so Stvari, sredi katerih se je znašel Roquentin.

Stvari, ki preprosto so, ki ne bivajo, ki niso bivajoče ... Potemtakem Stvari še vedno potrebujejo tisti 'je'? Roquentin namreč pravi, da mu (vse!) lastnosti uhajajo izpod prstov, je ta 'je' določitev (lastnost)? Morda pred podobno težavo privede Heidegger v *Bistvu govorice*, kjer pravi: "Beseda – nobena reč, nič bivajočega; zato pa se na reči razumemo, če je na razpolago beseda zanje. Tedaj reč 'je'. Toda kako je s tem 'je'? Reč je. Je potemtakem 'je' tudi sam reč, položena na neko drugo reč, nanjo posajena kot kaka čepica? Vendar tega 'je' nikjer ne najdemo kot reč na drugi reči. Temu 'je' se godi podobno kot besedi. Nič bolj od besede ne spada med bivajoče reči."[15]

Poskušajmo to pojasniti iz Roquentinovega sveta: sam 'je' ni bivajoča reč. Roquentin pa je našel ravno ta 'je' "na drugi reči"; našel je zgolj ta 'je'. Našel ga je kot Stvari, o katerih ni mogoče reči ničesar več, niti tega, da so. Med njimi smo, mi smo, Stvari pa niso.

Ostanejo še druga vprašanja: kako smo lahko sredi neimenovanega, če ga imenujemo – kaj pa Stvar, mar Stvar ni ime in beseda? A ravno na to vprašanje ne moremo in ne smemo odgovoriti. Stvari 'niso' – kako bi potemtakem 'bile' beseda? Stvari pravzaprav 'niso' niti Stvari. Kaj potem so – in vendar, saj nobenega 'so' ni več. To ni razumljivo in na samem koncu vidim, da smo pred besedami, po besedah, zunaj, znotraj besed samih; predvsem med Stvarmi. Tudi prvoosebni pripovedovalec v Gnusu vedno znova opominja na to, da niti pravega 'smo' ni več. Ostaja le zavest nekoga; zavest, ki je zavest sebe same in tako nekako nezmožna doseči se.

Nesmisel Stvari pa pri vsem dopušča le nemočen krik groze, strahu, gnusa, "je suis au milieu des Choses", "sredi Stvari sem"! Stvari preplavljajo zavest, ki ve, da celo ko ne želi misliti (ravno zaradi te želje), misli vedno znova.

[14] Filozofija, estetika, politika, str. 191.

[15] Martin Heidegger: *Na poti do govorice*, Slovenska matica v Ljubljani 1995, str. 201.

Recenzija

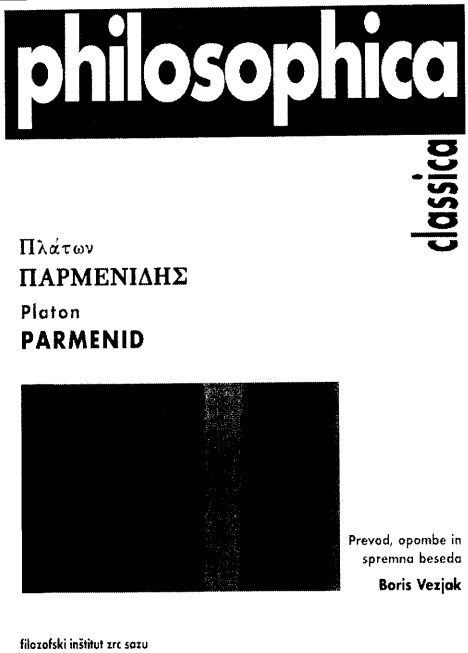
Parmenid (Platon)

Zbirka Philosophica, Založba ZRC, Ljubljana 2001

Pri Založbi Znanstveno raziskovalnega centra SAZU se je v zbirki Philosophica Classica, ki je namenjena izdajam prevodov klasičnih del, Boetijevim *Filozofsko-teološkim traktatom* (prevod , Aristotelovi *Metafiziki* (prevod Valentin Kalan), Kantovi *Kritiki presodnosti* (prevod Rado Riha) lani pridružil Platonov Parmenid. V zbirki Philosophica Moderna pa sta doslej izšli deli *Učena nevednost Nikolaja Kuzanskega* Matjaža Vesela in *Telo v novoveški filozofiji* Mirana Božoviča. S temi izdajami se Založba ZRC v programski usmeritvi pridružuje Slovenski matici.

Založba je *Parmenida* izdala dvojezično, v knjigi sta grško in slovensko besedilo vzporedna, dodani so terminološki slovarček, obsežne opombe in spremna študija prevajalca Borisa Vezjaka. Dialog je sam po sebi pomemben kot pričevanje o Parmenidovi filozofiji, še bolj kot mojstrovina antične dialektike, kot ga je videl Hegel, za učitelja filozofije v gimnaziji pa je še posebno pomemben tudi glede tistega, kar je izpostavil prevajalec v spremni besedi: glede teorije idej in kot dialektična vaja – tudi za dijake.

Teorija idej je pogosto vsebina ur pri splošnem predmetu filozofija, pri izbirnem za maturo, če se izbere Platonovo *Državo* za drugo enoto izpita, pa obvezna. Dijakom si teorije, tudi s pomočjo številne sekundarne literature, ni težko zapomniti in jo na izpitu reproducirati, veliko težje je šolsko razlago – le-ta je tudi skoraj nujna posledica branja *Države*, ki je sama mestoma šolska in v njej Sokrat deluje kakor 'akademski' učitelj, tj. tisti, ki ve – razkleniti in jo narediti za predmet razmisleka. Ena od poti k razmisleku vodi skozi motive za njen nastanek, od matematike in znanosti do filozofskih vprašanj predhodnikov, na katera je skušal s teorijo odgovoriti. Vendar ta pot bolj



pripomore k njenemu razumevanju (mišljeno šolsko, bloomovsko) kot k razmišljanju. Po moji izkušnji je boljša druga pot, ki sicer mora slediti omenjeni (slediti zato, da sta Parmenidova filozofija enega ter Zenonova obramba učiteljevega nauka že znana in razumljena), namreč branje prvega dela dialoga o idejah (127–135d). Razmislek se sicer včasih začne tudi brez tega: najpogosteje se dijaki sami od sebe vprašajo o številu idej, ob ideji dobrega o ideji zla, ki bi po njihovem morala tudi obstajati, pa o tem, kako je z idejami tistega, kar v vidnem svetu še ne obstaja, npr. v Platonovem času računalnik. Kakorkoli, branje dialoga je lahko nadgraditev njihovih vprašanj ali preprosto spodbuda k spraševanju.

Prvo, kar jih zares začudi po izkušnji z *Državo*, je dejstvo, da Platon sam pokaže na problematičnost svoje teorije. Da bi bilo z njo kaj narobe, iz *Države* ni razvidno, ker je zelo odločen v njenem prikazu,

še zlasti, ko jo naveže na filozofa, tistega, ki stopi v svet idej, uzre idejo dobrega, postane zato božanski, razumen in pravičen itd, in je obenem nekdo, ki ga je celo mogoče v dolgotrajnem procesu izobraževanja poučiti o idejah, če le ima prave sposobnosti in talent za filozofijo. Zdaj je nauk o idejah, ki se je zdel tako gotov – vsaj za dijaka začetnika – in avtoritativno postavljen, omajan od avtorja samega. Kako misliti to dejstvo? Kako je mogoče, da se nekdo, ki se v enem delu, Državi, kaže v svojem pojmovanju filozofije skoraj kot dogmatik, v drugem, *Parmenidu*, kritizira in to prav tisti del svojih rešitev, ki jih v osebi Sokrata tako odločno zagovarja? Še zlasti, ko v zaključku prvega dela dialoga, ko se izkaže, koliko težav ima teorija idej, postane vprašljiva še sama filozofija: "Kaj boš torej storil glede filozofije?" sprašuje Parmenid mladega Sokrata. To mesto je dobra priložnost za vrnitev k prvi temi 'kaj je filozofija?': tudi tako velikemu filozofu kot je Platon, se zgodi njena vprašljivost, ne samo nam začetnikom, ampak, ali ga nemara ni prav to naredilo za tako velikega? Zaveda se, da so njegovi odgovori zgolj nova vprašanja, citiramo Jaspersa glede zgodovinskega toka filozofskih idej. Celo delo napiše, v katerem izpostavi vprašljivost svoje najpomembnejše teorije in tako ne držijo običajne učbeniške razlage, da je bil njegov učenec Aristotel njegov največji kritik, nasprotno sam je bil. S Parmenidovim vprašanjem glede filozofije (135 c) lahko tudi začnemo in nadaljujemo s (127 e).

Nujno je počasno branje, vnovično branje, velika koncentracija, saj Platon v *Parmenidu* ni prav nič učiteljski, bralcu komajkdaj olajša razumevanje metaforo, ne ponavlja se, udeleženci dialoga so filozofi – torej čisto nova izkušnja za dijake, ko sledijo Sokratu, ki na začetku na Zenonov paradoks: " Če biva mnoštvo bivajočih stvari, potem bi morale biti slednje obenem podobne in nepodobne, kar pa je nemogoče," odgovori s teorijo idej. Parmenid mu vrne z vrsto težav, ki sledijo iz njenega sprejetja: čemu sploh lahko določimo ideje, v kakšnem odnosu so do čutno zaznavnih stvari vidnega sveta, kako je z udeleženostjo stvari na idejah, ali so ideje zgolj misli itd. Dijaško zanimanje pa najbolj pritegne ti. argument tretjega človeka v prvi različici regresa velikosti ali drugi regresa podobnosti, ker so se že sami spraševali o številu idej in jim je znan odlomek iz desete knjige Države, da je ideja lahko samo ena (ena ideja stola). Navedimo odlomek o regresu iz velikosti (132 a–b):

"Mislim, da boš v naslednjem zatrjeval, da biva vsaka ideja kot ena. Ko imaš mnogo stvari, ki jih imaš za velike, potem se zdi, da v vsaki izmed njih vidiš neko idejo in enako idejo, iz česar sklepaš, da je to veliko eno."

"Res je, kar praviš," je odvrnil.

"Toda če zdaj z dušo opazuješ veliko samo po sebi in ostale velike stvari, ali se ne bo pokazalo spet neko eno /novo/ veliko, in ali ni to /veliko/ nujno za vse skupaj, da se kažejo kot velike?"

"Tako izgleda."

"Torej se bo pojavila še neka druga ideja velikosti zraven velikosti same in stvari, ki so na njej udeležene, in spet še naslednja nad vsemi temi, zaradi katere so vse te velike, vsak od idej zato ne bo več bila eno, temveč neskončno mnoštvo."

Nemara bralec lahko na tem mestu pomisli, če ni že prej, da je *Parmenid* pretežko branje za gimnazijce. Po mojih izkušnjah sodeč so 5., 6. in 7. knjiga Države, predpisane za drugo maturitetno polo, prelahko branje oz. moramo ga moramo dopolniti s čim zapletenejšim, da spodbudimo mišljenje, ki je cilj pouka. In navsezadnje je treba zadostiti tudi splošnemu predsodku o nerazumljivosti in težavnosti filozofije za navadne ljudi in pokazati, da filozofski 'trdi orehi' le niso tako trdi, kot se zdi na prvi pogled, kot se zdi Platonova dialektična vaja na začetku. Če pa z njo dijake potisnemo stanje zmedenosti, jim lahko skupaj s Parmenidom priporočimo samo še več filozofskih vaj (135 d): "Prezgodaj ... še preden si vadil, Sokrat, se lotevaš določevanja tega, kaj je lepo, pravično, dobro ... potrudi se in še bolj vadi tudi v tem, kar se zdi nekoristno in kar mnogi imenujejo govoričenje, ko si še mlad."

Smisel te rubrike je ocena dela z vidika učiteljske prakse, zato samo pomislek; če se za termina eidos in idea predlagata slovenska oblika in pralik (138), če je ustaljena raba termina ideja (teorija idej, ideja dobrega itd.), kakšen smisel ima uporabljati še formo?

Alenka Hladnik

Poročila

Filozofski tabor 2002

Hočko Pohorje, 10. 5. 2002–12. 5. 2002

Nameni in cilji filozofskega tabora

Zofijini ljubimci – društvo za razvoj humanistike je v dneh od 10. 5. 2002 do 12. 5. 2002 organiziralo filozofski tabor za dijake, ki so se odločili za filozofijo kot izbirni predmet pri maturi, študente filozofije, profesorje filozofije, ki delajo po srednjih šolah, in profesorje didaktike, ki na študente prenašajo veščino, kako filozofijo učiti.

Osnovni namen tabora je bil, da bi naštetim ciljnim skupinam omogočili naslednje:

(1) Uvajanje študentov filozofije, ki bodo nekoč predavatelji na srednjih in osnovnih šolah, v njihovo prihodnje delo. Zaradi pomanjkanja ur filozofije na srednjih šolah smo jim hkrati omogočili izvajanje pouka z dijaki in tako pristop k izpitu iz didaktike filozofije.

(2) Pomoč dijakom v zadnjih pripravah na maturo in s tem v zvezi skupaj z didaktiki in ocenjevalci maturitetnih esejev odpravljanje zadnjih dvomov in nejasnosti, povezanih s kriteriji, ki se jih morajo dijaki držati pri pisanju maturitetnega eseja pri predmetu filozofija.

(3) Pomoč profesorjem, ki na srednjih šolah poučujejo filozofijo in pripravljajo dijake na maturo. Ta pomoč se nanaša predvsem na profesorje začetnike, ki se podobno kakor dijaki ubadajo s kopico začetniških težav.

(4) Servis profesorjema, ki se na obeh slovenskih univerzah ukvarjata z didaktiko filozofije. Dobila sta priložnost za manj formalno delo s študenti, tako pa za pridobitev povratne informacije o svojem prizadevanju.

V vse to smo vkomponirali še naslednje:

– ker je prav ob organizaciji tabora izšel novi učbenik za filozofijo za gimnazije, smo želeli v konkretnih situacijah in v medsebojnih razpravah preveriti, ali učbenik zadošča didaktičnim ciljem pouka filozofije v gimnazijah in ali je njegova vsebina primerna;

– povezovanje interesov vseh, ki se ukvarjajo s filozofijo, in v tem okviru vzporejanje prakse in izkušenj med različnimi ravnmi filozofskega izobraževanja (srednja šola – univerza);

– neformalno druženje in medsebojno spoznavanje.

Sodelujoči na filozofskem taboru

Na tabor smo povabili profesorje in dijake iz Prve gimnazije Maribor, Gimnazije Ptuj in Gimnazije Bežigrad. Povabili smo še nekatere druge, a se zaradi različnih razlogov niso odzvali. Iz Prve gimnazije je prišlo šest dijakinj oziroma dijakov, iz Gimnazije Ptuj profesorica in pet dijakov ter iz Gimnazije Bežigrad profesor in šest dijakinj oziroma dijakov.

Povabili smo tudi študente filozofije iz mariborske Pedagoške fakultete, predvsem študente tretjih in četrtih letnikov. Na vabilo se jih je odzvalo trinajst.

Prišla sta tudi oba profesorja didaktike, dr. Marjan Šimenc, ki jo poučuje na Filozofski fakulteti v Ljubljani in je hkrati učitelj filozofije na Gimnaziji Bežigrad, in dr. Rudi Kotnik, ki poučuje didaktiko filozofije na Pedagoški fakulteti Maribor. Poleg njiju se je vabilu na tabor odzval dr. Nenad Miščević, medtem ko sta bila dr. Boris Vezjak in prof. Andrej Adam tam kot organizatorja in člana društva Zofijini ljubimci.

Organizacija dela in urnik

Vsebino dela na taboru smo prilagodili željam dijakov in profesorjem na srednjih šolah, obliko pa predvsem splošnim ciljem, ki zadevajo poučevanje filozofije in so zapisani v Predmetnem izpitnem katalogu za maturo.

Ker so se dijaki iz Gimnazije Bežigrad in Prve gimnazije Maribor ukvarjali s problemi, ki zadevajo teorijo spoznanja, dijaki Gimnazije Ptuj pa s politično filozofijo, smo urnik dela, ki je to upošteval. Pri urniku smo se ozirali tudi na želje študentov in didaktikov, ki so po vsaki učni uri potrebovali (in dobili) čas za analizo opravljenega dela.

Dijake smo tako razdelili v dve skupini. V tisti, ki se je ukvarjala s politično filozofije, so bili problemi, o katerih so dijaki in profesorji razmišljali, naslednji: pravičnost, smrtna kazen, svoboda, naravno pravo, demokracija. V skupini, ki se je želela ukvarjati z epistemologijo, pa so bili na sporedu naslednji problemi: racionalizem, Descartesov racionalizem, razprava med Lockom in Descartesom, Hume in vzročnost, teorije resnice.

Nekatere delavnice so vodili študentje, ki so se po delavnici posvetili analizi svojega dela skupaj z enim ali drugim didaktikom, druge pa profesorji (srednješolski in univerzitetni).

V soboto zvečer je dr. Nenad Miščević predstavil še novi učbenik z naslovom Filozofija za gimnazije, ki ga je pripravil s sodelavci.

Prizorišče filozofskega tabora.

Tabor smo pripravili na domu Planinka na Hočkem Pohorju, ki sodi v verigo domov Centra za šolske in obšolske dejavnosti, znanega predvsem po izjemno pristopnih cenah in kakovostnih storitvah. Bili smo zelo zadovoljni in se na tem mestu zahvaljujemo osebju doma.

Doseženi rezultati filozofskega tabora

Pri snovanju tabora smo pričakovali, da bodo dijaki pridobili predvsem kopico koristnih napotkov za pisanje filozofskega eseja pri maturi, da si bodo razčistili morebitne dvome in nejasnosti, da bodo pridobili še nekaj pomembnih vsebinskih informacij, in predvsem, da bodo s filozofskim dialogom te informacije znali tudi uporabiti pri reševanju konkretnih filozofskih problemov. Glede tega menimo, da smo naša pričakovanja uresničili. O tem je pričal predvsem odziv dijakov, ki so po taboru opustili nekatere podmene o tem, kakšen mora biti maturitetni esej.

Prav tako smo pričakovali, da bo tabor študentom filozofije pomagal razumeti sodobne didaktične postopke za delo z dijaki in da bodo v nekoliko manj formalnem okolju pridobili izkušnje, ki jih zaradi malo ur na srednjih šolah ne morejo nabirati toliko, kolikor bi bilo potrebno. Tudi v tej zvezi menimo, da so se naša pričakovanja izpolnila.

Poleg tega je tabor dal rezultate, ki jih sploh nismo predvideli. Rodili so se predvsem kot posledica sodelovanja, druženja in številnih pogovorov o problemih, ki zadevajo pouk filozofije, pripravo na maturo ipd. Rekli bi, da je s tabora lahko vsakdo kaj odnesel, odvisno od tega, do kod je prišel pri svojem delu in kakšne cilje ima v prihodnosti.

Na koncu dodajmo le še upanje, da bo filozofski tabor postal tradicionalen.

Andrej Adam

Mednarodni kongres AIPPh "Duhovna enotnost ljudi"

(Bonn, 30. oktober – 3. november 2002)

Od 30. oktobra do 3. novembra je v Bonnu potekal mednarodni filozofski kongres z naslovom "Duhovna enotnost ljudi". Kongres sta ob finančni pomoči nemškega Zveznega ministrstva za kulturo in raziskovanje pripravila (Mednarodno združenje učiteljev filozofije (AIPPh) in Inštitut Gustava Stresemana iz Bonna.

Vsebinski koncept konferenc, pa tudi kongresov v organizaciji AIPPh je postal že nekakšna stalnica. Tudi letos smo bili priča formalni enotnosti, ki jo je nakazoval naslov kongresa. Toda pod splošnostjo naslova "Duhovna enotnost ljudi" se je spet skrivala široka vsebinska paleta, ki je segala od zanimivih dobro pripravljenih uvodnih predvanj (*Človek kot osebnost*, prof. dr. Manfred Baum; *Prednosti in slabosti razsodnostne sposobnosti*, prof. dr. Klaus Held; *Množična občila in dezintegracija družbe množice – medijska etika*, prof. dr. Hermann Lübbe) prek letos opazne povezovalne teme bioetike pa vse tja do že kar večno ponavljajočih se kratkih prispevkov predstavnikov članic AIPPh brez prave logične in vsebinske povezave.

Tema bioetika je bila prav gotovo letošnja rdeča nit konference, saj je bilo k njej priloženega tudi največ gradiva in informacij. Predvsem so bila zanimiva poročila lepega števila držav udeleženk. Prvi vtis, ki ga dobimo ob tako široko zastavljenem srečanju (udeleženci kongresa so prišli iz kar 28 evropskih držav), je, da se v evropski filozofiji namenja kar precej prostora specialnim oziroma uporabnim etikam. To v zahodnih državah razkriva že bežen pregled naslovov nekaterih revij ali pa pogled na police knjigarn oziroma v kataloge založb. Tako je na primer v jesenskem katalogu "Filozofija" založbe Lit (www.lit-verlag.de) mogoče najti več kakor 50 različnih naslovov, ki obravnavajo to ali ono specialno etiko – najbolj so seveda v ospredju biološka, medicinska, gospodarska in podobne. O povečani pozornosti tem temam v vzhodnoevropskih državah pa ni mogoče z gotovostjo govoriti, saj njihova poročila kažejo prikrito željo po ugajanju zahodu in gre bržkone zgolj za navidezno aktualnost.

Glede pouka filozofije lahko zapišemo podobne ugotovitve kakor v prejšnjih letih – na zahodu nič novega: veliko govorjenja o različnih metodah, didaktičnih prijemih, vsebinah, toda če smo iskreni, se za fasado besed skriva večinoma tisto, kar se pri pouku filozofije ponavlja že desetletja in se vsaj verbalno intenzivno odpravlja. Če se kje kaj dogaja, potem se na vzhodu, kjer se po svojih najboljših močeh trudijo izvajati pouk filozofije na vseh ravneh šolanja. Ob spremenljivih uspehih pouka filozofije na gimnazijski ravni pa lahko rečemo še, da so največ truda vložili v program filozofije za otroke, in tu je napredek najbolj opazen.

Mišo Dačić

Prvo in drugo srečanje študijske skupine za FZO

Ljubljana, septembra in novembra 2002

V letošnjem šolskem letu smo imeli člani študijske skupine filozofija za otroke že dve srečanji. Prvo je bilo 25. septembra na Zavodu za šolstvo v Ljubljani in udeležilo se ga je tudi nekaj novih članic. V prvem delu smo se pogovarjali o aktualnostih, novinke je zanimalo predvsem to, kako konkretno poteka pouk filozofije oziroma kakšen je smisel poučevanja FZO. V zvezi s tem se je porodilo precej vprašanj, dilem in mnenj. Ob tej aktualni temi nam je dr. Marjan Šimenc predstavil, kakšen je videti program FZO po Lipmanovi metodi dela. Osredotočil se je na cilje oziroma na namen poučevanja filozofije za otroke v osnovni šoli. Sledil je videoposnetek filozofiranja z otroki v 3. razredu, ki ga je predstavila Katarina Zahrastnik, ga komentirala in nam povedala svojo izkušnjo. Tako nam je bila nazorno predočena oblika dela, način komunikacije učenec-učitelj in dialog učencev med seboj. Marsikomu so se zastavila vprašanja, npr. ali je na koncu diskusije potreben sklep oziroma rešitev problema, kdaj poseči v pogovor, da učenci ne zaidejo od glavne teme, ali je treba sproti ovrednotiti, kaj je prav in kaj ne, ali sploh vrednotiti, kakor smo navajeni pri običajnem pouku, ipd. V nadaljevanju je dr. Marjan Šimenc ob zgodbi načel vprašanje o resnici.

Drugo srečanje je bilo 6. novembra pod vodstvom prof. Alenke Hladnik. V uvodnem delu je spregovorila o vprašanju, ali je filozofija za otroke sploh filozofija, ter o razliki med akademsko in praktično filozofijo, ki sledi sokratskemu izročilu. Pojavljajo se namreč očitki, da majhni otroci še ne zmorejo filozofsko razmišljati, da imajo premajhen besedni zaklad, da je zanje bolj naravno dejavno raziskovati skozi gibanje kakor pa z mirovanjem in diskusijo itd. Očitki se opirajo tudi na Piagetovo teorijo kognitivnega razvoja, vendar so jih ustvarjalci programa zavrnili, prav tako pa naše učiteljske izkušnje, kakor se je pokazalo v diskusiji. Preostali del srečanja je bil namenjen praktičnemu delu: branju, analizi filozofskih besedil in diskusiji. Srečanje smo končali z razmišljanjem o čudenju in zavedanju otrok in mladostnikov o samem sebi.

Marinka Benkovič

Pri tej številki so sodelovali:

Andrej Adam, profesor filozofije na Gimnaziji Ruše

Marinka Benkovič, vzgojiteljica v vrtcu Pedenjped Kamnik

Veronika Brecelj, profesorica filozofije na tržaškem liceju Franceta Prešerna

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

Mišo Dačić, profesor filozofije na Gimnaziji Kranj

Dr. Miran Hladnik, redni profesor na slovenistiki na FF v Ljubljani

Alenka Hladnik, profesorica filozofije na Gimnaziji RM Kamnik

Dragica Krajnc, profesorica filozofije na 1. gimnaziji Maribor

Jože Ručigaj, profesor filozofije na Gimnaziji Ravne na Koroškem

Mag. Matevž Rudl, profesor filozofije na 2. gimnaziji Maribor

Edin Saračević, profesor filozofije na Gimnaziji Vič

Vojko Strahovnik, študent filozofije na FF v Ljubljani

Dr. Marjan Šimenc, profesor filozofije na Gimnaziji Bežigrad in glavni ocenjevalec

AntonijaVerovnik, profesorica filozofije iz Raven na Koroškem

Primož Vresnik, profesor filozofije na Gimnaziji Bežigrad

Mag. Janez Vodičar, profesor filozofije na Gimnaziji Želimlje

Eva Zakšek, dijakinja 4. letnika Gimnazije Bežigrad

Matura 2002

Letos je junija opravljalo maturiteni izpit iz filozofije 215 dijakov, kar je največ doslej. Razveseljivo je, da tega porasta v številu ni spremljal padec v kakovosti. Prag ocen je namreč skoraj isti kakor lani, povprečna ocena pa je celo višja, in sicer 3,52.

Kako se določa prag ocen? Naša lestvica ocenjevanja sama opredeljuje približni prag: 11 točk ustreza pozitivni oceni, 14 dobri, 17 prav dobri in 20 odlični. Če to prevedemo v odstotke, je za zadostno potrebno 50 %, za dobro 63,3 %, za prav dobro 77,3 % in za odlično 90,9 %. Teh odstotkov pa ne gre preprosto obdržati, saj bi to pomenilo, da bi nekdo, ki bi imel dve 20 in eno 19, ne imel ocene 5, temveč 4, kar ne bi bilo prav. Treba je namreč sprejeti nasvet, da tiste, ki pri različnih delih izpita dosežejo denimo oceno 3 do 4, velja oceniti s 4. Torej je smiselno za kak odstotek spustiti idealni prag. To naredimo tako, da preberemo eseje kandidatov okrog meje (to je mogoče, ker je kandidatov razmeroma malo), in se odločimo, kje natančno postaviti mejo – kaj je denimo še za 5, kaj pa je že za 4. Lani in letos so bile tako meje ocen: 87 % za 5, 76 % za 4, 63 % za 3 in 48 % za 2. Edina razlika z lanskim letom je meja za 2, ki je bila lani 50 % – letos pa smo za 3 kandidate, ki so dosegli 49 % (eden) in 48 % (dva), ocenili, da si zaslužijo 2. Kakor rečeno, glede na te prage ocen je povprečna ocena 3,52, nezadostno je ocenjenih 8 kandidatov, od tega najslabši trije niso niti oddali seminarske naloge (zaradi sistema "skoraj opravili" pa so najboljši štirje morda dobili pozitivno oceno). Zadostnih je 33 dijakov, dobrih je 68, prav dobrih je 54 in odličnih 53. Dva kandidata sta dosegla 100 %, kar se zgodi redko. Morda bi bilo smiselno premisliti, ali lahko komisija kandidatom, ki dosežejo 100 %, podeli posebne nagrade.

Še nekaj o polah. Ker je esejističnih naslovov 30 in odlomkov iz knjig 7, je težko kaj povedati o vsakem. Zato za zdaj le osnovna statistika: Platona je izbralo 127 kandidatov, Aristotela 22, Descartesa 60 in Rousseauja 6, v njihovem izboru pa ni bilo nobenega od Kantovih del. Ontologijo je izbralo 10 dijakov, spoznanje 80, etiko 75, politiko 26 in religijo 24 dijakov. Daleč največ zanimanja je torej za Platona (izbrala ga je dobra polovica kandidatov), več kakor za vse druge avtorje skupaj in dvakrat več kakor za drugega najmočnejšega – Descartesa. Pri temah sta spoznanje in etika približno enako močno zaželena, vsaka pa pobere dobro tretjino kandidatov. Druge tri teme so jih pridobile skupaj le slabo tretjino, tako da je ontologija zastopana zelo slabo. Premisliti bi bilo torej treba, kaj narediti s Kantovima besediloma (Rousseau za drugo leto ni predlagan, pač pa Nietzschejeva H genealogija morale) in kaj z ontologijo. Gre za dolgoročni premislek, kajti ovrednotenje in možne spremembe učnega načrta ležijo v daljni prihodnosti, morda v roku 5 let. Vsekakor pa ontologije po mojem mnenju ne kaže opustiti, prej bi kazalo uvrstiti med izbirne teme estetiko.

Marjan Šimenc

Obvestila

1. Ime soavtorice članka 'Filozofija z otroki v vrtcu: filozofija velika igra sveta' v *FNM* 2001/3-4 Marinke Benkovič smo pomotoma izpustili, avtorici se opravičujemo.

2. Dne 15. in 16. novembra 2002 je Oddelek za filozofijo na ljubljanski FF organiziral seminar za učitelje filozofije z naslovom Sodobna branja filozofske klasike. Predavatelji dr. Franci Zore, dr. Wolfgang Gombocz, dr. Miran Božovič, dr. Zdravko Kobe in dr. Dean Komel so obravnavali tista dela, ki jih je možno izbrati za drugi del maturitetnega izpita. Tudi v prihodnje se učitelji nadejamo podobnih vsebin, oddelku pa ponovno predlagamo, da podaljša trajanje posameznega predavanja, ker običajno zmanjka časa za diskusijo, če pa se ta začne že med predavanjem, zmanjka časa predavatelju.

3. Že tretje leto je bil v Kranju na OŠ Matije Čopa jesenski del seminarja stalnega strokovnega spopolnjevanja učiteljev filozofije za otroke. Dr. Dean Komel je predaval o filozofiji, Mojca Štiglic in Marjeta Žumer sta izpeljali vzorčni nastop s svojimi učenci, dr. Jan Bregant je za tokratno temo pri logiki izbral argumente in razlage, drugi dan pa so sledile delavnice pod vodstvom prof. Antonije Verovnik, mag. Maveža Rudla, dr. Marjana Šimenca in prof. Alenke Hladnik.

4. Skladno s *Predmetnim izpitnim katalogom za maturo 2003 za filozofijo* (str. 14) je RPK na predlog učiteljev ponovno vključila Nietzschejevo delo *H genealogiji morale* v nabor besedil za drugo izpitno polo. Hkrati komisija obvešča, da ni nihče predlagal Rousseaujeve *Družbene pogodbe*, tako da tega dela letos ne bo mogoče izbrati. Glavni problemi *H genealogiji morale:* izvor dobrega in zla; ressentiment in zmaga suženjske morale; dolg in krivda; slaba vest; umetniki, filozofi in volja do moči; asketski ideali.

5. Prof. Andrej Adam iz Gimnazije in srednje kemijske šole Ruše bo v sodelovanju s člani našega uredništva organiziral filozofski tabor in prvo državno tekmovanje iz pisanja filozofskega eseja. Tekmovanje bo predvidoma aprila, tema eseja pa bo povezana z letošnjimi deli pri slovenskem jeziku. Informacije dobite na naslovu: andrej.adam@guest.arnes.si.

6. Pri Kondorju je izšel izbor iz Platonovih del, obeta pa se tudi izdaja Platonovih Zbranih del z urednikom Gorazdom Kocjančičem. Kondor napoveduje še izbor iz Nietzschejevih del. V zbirki Moderna Filozofskega inštituta v Ljubljani sta tik pred izidom revije izšli dve knjigi, ki se zdita zelo zanimivi, a za zdaj lahko nanju samo opozorimo: Jelica Šumič – Riha: *Mutacije etike*; Miran Božovič: *Telo v novoveški filozofiji*. Izšli sta tudi dve številki *Analize* (01/4 in 02/1–2). V prvi sta zanimivi razpravi o paradoksu lažnivca in o skeptiku, v drugi pa tematski sklop o evtanaziji. Analecta je izdala prevod slavne Lyotardove knjige *Postmoderno stanje*, Temeljna dela založbe Krtina pa prevod predavanj Williama Jamesa, ki so na zemljevid svetovne filozofije vpisala pragmatizem. Opozoriti velja še na *Pot filozofije*, čudovito ilustrirano kratko zgodovino filozofije izpod peresa Bryana Mageeja.

FNM 1-4/2002 (24. številka, 9. letnik)

Revijo izdaja Državni izpitni center, Ljubljana

Revijo sofinancira Ministrstvo za šolsto, znanost in šport.

Izdajateljski svet: dr. Bojan Borstner, dr. Peter Caldwell, dr. Maria Fürst, dr. Anton Jamnik, dr. Jürgen Trinks, dr. Andrej Ule, dr. Pavle Zgaga, mag. Darko Zupanc (predsednik sveta)

Člani uredništva: Mišo Dačić, Alenka Hladnik, Dragica Kranjc, mag. Matevž Rudl, dr. Marjan Šimenc, Antonija Verovnik

Odgovorna urednika: Alenka Hladnik, dr. Marjan Šimenc

Tehnična urednica: Joži Trkov

Jezikovni pregled: Helena Škrlep

Likovno oblikovanje: Eduard Čehovin

DTP: Peter Škrlj

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

telefaks 01/5484601

Tisk: Grafična delavnica Bor

Naklada: 350 izvodov

Cena četverne številke je 2200 SIT.

ISSN 1408 - 8274