Vsebina

UVODNIK **3**

FILOZOFIJA JE ... **4**

FILOZOFIJA ZA OTROKE **8**
Matthew Lipman: Marko – čitanka 8
Matthew Lipman: Marko – priročnik za učitelje 15
Marjana Ivanjko: Logika in kritično razmišljanje v Harijevih odkritjih 38

UVOD V FILOZOFIJO **51**
Marjan Šimenc: Pouk filozofije kot prostor refleksije znanosti, umetnosti in religije 51
Mišo Dačić: Filozofija in znanost 54
Matevž Rudl: O znanosti in filozofiji 57
Carl G. Hempel: Upravičenje v znanosti 67
Andrej Adam: Stopnje znanstvenega raziskovanja 70

POLITIČNA FILOZOFIJA **73**
Brian Magee: Pravičnost, splošno dobro in enakost - pogovor z R. Dworkinom 73

REZERVIRANO ZA DIJAKE IN ŠTUDENTE **85**
Andreja Kališnik: Piflarka na maturi 85
Karolina Babič: Stoiška definicija človeka in njegovega mesta v svetu 88
Uroš Cvelbar: Vsebina v roki s problemom 95

DIDAKTIČNE DROBTINICE **99**
Marjan Šimenc: O govoru o Bogu in plodnih mejah primera 99

FILOZOFIJA NA SPLETU **101**
Klemen Brumec: Slovenski filozofski forum Filozofi 101

POROČILA **103**
Andrej Adam: Filozofski tabor 103
Poročilo o maturi – junijski rok 2004 105
Pregled člankov iz FNM po obveznih in izbirnih temah iz učnega načrta 110

RECENZIJE **116**
Edin Saračević: Sokrat. K otkriću ljudske mudrosti 116
Andrej Adam: O svobodni izbiri 119

OBVESTILA **124**

Uvodnik

Didaktiki včasih poskušajo opredeliti šolski predmet ne z njegovo vsebino, temveč s koordinatami prostora, v katerega se umešča. To bi pomenilo, da je predmet vsebina četverokotnika, ki ima za oglišča denimo učitelja, učenca, disciplino in državo/šolski sistem. Pogosta napaka tako je, da se pri opredelitvi predmeta poudarja samo disciplina ali samo učenci, pozablja pa se na vpliv predstav učitelja, ki predmet vselej sodoločajo. Še manj je jasno, kaj početi s četrtim ogliščem. Res je, učni načrt je vsem drugim dejavnikom predpisan, tako da država vstopa v visoko razmerje zelo masivno. A v resnici je učni načrt proizvod predmetnih strokovnjakov (vsaj nekateri izmed njih so učitelji), ki pri njegovem oblikovanju upoštevajo disciplino, učence in zahteve tipa šol, v kateri predmet je. Za filozofijo je to gimnazija, odsev vednosti in vrednot kot osrednji cilj tega gimnazijskega predmeta.

Vendar je lahko vloga filozofije v gimnaziji še močnejša. Deluje lahko kot enotni prostor pred delitvijo v množico disciplin, zlasti kadar posreduje med raznimi področji. Pri tem ne gre toliko za razcep na naravoslovje in družboslovje kakor za razcep, ki temu predhodi: na razcep na umetnost, religijo in znanost. V temi uvod v filozofijo smo poskušali prispevati nekaj gradiva in razmišljanj o tovrstni vlogi filozofije. V resnici so imeli avtorji največ povedati o razmerju filozofije do znanosti, tako da področji umetnosti in religije ostaneta za obravnavo v prihodnjih številkah.

Kot ste nekateri želeli, začenjamo to številko s ponatisom besedil iz starih rubrik Filozofija je ..., nostalgično dodajmo tudi stare naslovnice, kajti za nami je že celih enajst let izhajanja. Neverjetno!

Revijo nadaljujemo s sklopom o filozofiji za otroke. Program se je kar dobro uveljavil v slovenskih osnovnih šolah, zlasti prva dva sklopa, Kritično mišljenje (Hari) in Etična raziskovanja (Liza). Tokrat objavljamo nekaj gradiva za tretji sklop Jaz in drugi (Marko). K temu je dodan predelani del ene od prvih diplomskih nalog na temo filozofije za otroke.

V rubriki politična filozofija objavljamo zapis pogovora z Ronaldom Dworkinom, enim od vodilnih sodobnih političnih filozofov, v katerem je predstavljen njegov pogled na razvoj politične filozofije po drugi svetovni vojni.

V rubriki, namenjeni dijakom in študentom, objavljamo, kako je doživljala pouk filozofije v gimnaziji nekdanja dijakinja, sledi premišljanje študenta filozofije o pripravah na prvi nastop v razredu ter teoretski prispevek študentke filozofije o stoiški filozofiji in mestu človeka v svetu.

Uvajamo tudi rubriko z imenom, ki opozarja na partikularnost zastavitev. V razredu so pri razlagi in predstavitvi snovi potrebne majhne invencije, ki smo jih prisiljeni narediti, da bi bil pouk uspešen, a se nam zdijo premajhne in preneznatne, da bi se z njimi naprej ukvarjali ali jih posredovali drugim. A za druge so morda vendarle lahko zanimive. In škoda bi bilo, da bi šli ti drobci v izgubo. Zato povabilo vsem – opišite jih, čeprav samo na pol strani, in nam jih pošljite.

V rubriki Filozofija na spletu Klemen Brumec opozarja na nov slovenski forum Filozofi, na katerem se lahko z diskusijo in izmenjavo informacij srečujejo vsi, ki jim je kaj do filozofije. Ustanovitelji foruma upajo, da bo sčasoma postal mesto, ki ga bodo lahko uporabljali dijaki, pripravljajoči se na maturitetni izpit iz filozofije, in učenci, ki obiskujejo izbirni predmet filozofija za otroke.

Za konec pa kakor vedno še nekaj poročil, recenzij in obvestil.

Uredništvo

Filozofija je ...

Kant

"Filozofija je torej sistem filozofskih oziroma umnih spoznanj iz pojma. To je šolski pojem te znanosti. Po svetovnem pojmu je filozofija znanost o poslednjih smotrih človeškega uma. Ta visoki pojem podeli filozofiji dostojanstvo, je absolutna vrednota. In tudi dejansko je filozofija edina, ki ima le notranjo vrednost in šele podeli vrednost vsem drugim spoznanjem ...

Področje filozofije v tem svetovljanskem pomenu lahko zvedemo na naslednja vprašanja:

1. Kaj lahko vem?
2. Kaj naj storim?
3. Kaj smem upati?
4. Kaj je človek?

Na prvo vprašanje odgovori metafizika, na drugo morala, na tretje religija in na četrto antropologija. V temelju pa lahko vse prištejemo k antropologiji, kajti prva tri vprašanja se opirajo na četrto ...

Brez znanja ne bo nihče postal filozof, a prav tako tudi znanja ne bodo nikdar naredila filozofov, dokler ne bo smotrna povezava vseh spoznanj in spretnosti pripeljala do enotnosti in do vpogleda v soglasje le-teh z največjim smotrom človeškega uma. Na sploh se ne more nihče imenovati filozof, če ne zna filozofirati. Filozofiranja pa se lahko naučimo le z vajo in sebi lastno rabo uma ... Pravi filozof mora kot samostojni mislec uporabljati svoj um svobodno in sebi lastno, ne pa suženjsko in oponaševalno.

Logik, Werke Bd.6, Frankfurt/M 1974, 446–449. Prevod M. Šimenc

Heidegger

Kdaj je odgovor na vprašanje Kaj je to – filozofija? filozofirajoč? Kdaj filozofiramo? Očitno šele tedaj, če smo v pogovoru s filozofi. Za to je treba z njimi pregovoriti tisto, o čemer oni govore. To medsebojno pregovarjanje tistega, kar se filozofov spet in spet kot isto posebej tiče, je razgovor legein v smislu dialegesthai, razgovor kot dialog. Ali je ta dialog nujno dialektika in kdaj, naj ostane odprto.

Eno je ugotavljati in opisovati mnenja filozofov. Nekaj povsem drugega pa je to, kar oni povedo, in tj. tisto, o čemer oni govorijo, z njimi pregovoriti ...

Izbrane razprave, CZ, Lj. 1967, 398–9

Wittgenstein

Cilj filozofije je logična pojasnitev misli. Filozofija ni nauk, temveč dejavnost. Filozofsko delo sestoji bistveno iz pojasnjevanj.

Rezultat filozofije niso "filozofski stavki", temveč razjasnjevanje stavkov.

Filozofija bi morala misli, ki so sicer nekako motne in nejasne, razjasniti in jih ostro razmejiti.

Logično filozofski traktat, 4.112. Prevod F. Jerman.

Jaspers

Kaj je filozofija in koliko je vredna, je sporno. Od nje se pričakuje izredna pojasnila ali pa se jo kot brezpredmetno mišljenje ravnodušno pušča ob strani. S strahospoštovanjem se jo pojmuje kot pomembno prizadevanje nenavadnih ljudi ali pa se jo prezira kot odvečno tuhtanje sanjačev. Ima se jo za stvar, ki zadeva vsakega, zato bi morala biti v temelju preprosta in razumljiva, ali pa se jo ima za tako težko, da se je brezupno ukvarjati z njo. In kar nastopa pod imenom filozofija, v resnici ponuja razloge za tako nasprotujoče si sodbe.

Za ljudi, ki verjamejo v znanost, je najhuje, da filozofija ne premore splošno veljavnih ugotovitev, nekaj, kar je mogoče vedeti in tako posedovati. Medtem ko so znanosti na svojem področju pridobile brezpogojno gotova in splošno priznana spoznanja, filozofiji kljub tisočletnemu prizadevanju ni uspelo priti do tega. Res ne gre zanikati: v filozofiji ni soglasnosti dokončnih spoznanj. Kar je bilo brezpogojno priznano, je postalo znanstveno spoznanje in tako ni več filozofija, temveč se nanaša na neko posebno področje spoznanja.

Filozofsko mišljenje tudi nima, tako kot znanstveno, značaja napredujočega procesa. Mnogo manj smo gotovi kot Hipokrat, grški zdravnik. Komaj smemo reči, da smo kaj napredovali od Platona. Le v materialnih znanstvenih spoznanjih, ki jih je uporabljal, smo dlje od njega, v filozofiranju pa smo nemara komaj prispeli do njega.

Da je vsaka podoba filozofije, drugače kot znanosti, brez enoglasnega priznanje vseh, mora ležati v naravi njene stvari. Način, s katerim pridemo do gotovosti, ni znanstven, enak za vsak razum, temveč je preverjanje, pri katerem, kadar uspe, hkrati govori celotno bistvo človeka. Medtem ko je znanstveno spoznavanje usmerjeno k posameznim predmetom, katerih poznavanje nikakor ni potrebno za vsakega, gre pri filozofiji za celoto biti, ki zadeva ljudi kot ljudi, za resnico, ki, kjer zažari, poseže globlje kot vsako znanstveno spoznanje.

Razdelana filozofija je povezana z znanostjo. Predpostavlja stanje razvoja znanosti, kakršno so dosegle v tisti dobi. Toda smisel filozofije ima neki drugi vir. Nastopi pred vsako znanostjo tam, kjer so ljudje budni. To filozofijo brez znanosti bomo predočili z nekaj občudovanja vrednimi pojavi:

Prvič: v filozofskih stvareh se ima skoraj vsak za sposobnega presojanja. Medtem ko se v znanosti priznava, da so učenje, šolanje, metode pogoj razumevanja, se pri filozofiji zahteva, da se razume takoj in da se lahko takoj priglasimo k besedi. Zadosti je lastna človeška bit, lastna usoda in lastna izkušnja.
Ta zahteva, da mora biti filozofija dostopna vsakomur, mora biti pripoznana ...
Drugič: Filozofsko mišljenje mora biti vsakič izvorno. Vsak človek ga mora sam misliti.
Čudovito znamenje za to, da človek kot tak izvorno filozofira, so vprašanja otrok. Prav nič redko ne slišimo iz njihovih ust, kar smislu sledi neposredno v globine filozofiranja ...

Einführung in die Philosophie, München 1971, 9–10. Prevod M. Šimenc.

Deleuze

Filozofija je umetnost oblikovanja, izumljanja, fabriciranja konceptov ... Filozofija je disciplina, ki jo lahko rigorozno opredelimo s tem, da kreira koncepte ... Spoznati samega sebe – naučiti misliti – narediti, kot da nič ni samoumevno – čuditi se, "čuditi se, da bivajoče je" ..., vse te opredelitve filozofije in številne druge oblikujejo zanimive drže ..., vendar ne vzpostavijo dobro opredeljenega opravila, natančne dejavnosti, celo iz *pedagoškega zornega kota* ne. Kot odločilno pa lahko imamo tole definicijo filozofije: spoznavanje s čistimi koncepti.

Gilles Deleuze, Felix Gauttari: *Kaj je filozofija*, Minuit, Pariz 1991, 8–11. Prevod M. Šimnec

Strawson

Za kaj se zanima? No, za ideje in pojme, nedvomno. Naziv "analitični filozof", ki si ga je sam vzdel, kaže, da je "pojmovna analiza" priljubljen opis njegove priljubljene dejavnosti.

... dozdevoma iz imena nasploh sledi, kakor da gre (pri analizi) za razčlenitev sestavljenega na elemente in za prikaz njihove povezave v sestavljenem. Kaj bo veljalo za element, je seveda odvisno od vrste analize. Kemijska se ustavi pri kemičnih elementih, fizikalna gre dlje. V vsakem primeru pa se ustavimo pri tistem, kar je s stališča raziskave, povsem preprosto, končni element zadevne analize ...

Če bi vzeli to razlago popolnoma zares pri pojmovni analizi – analizi idej – bi morali sklepati, da je naša naloga najti povsem enostavne ideje, brez kakršne koli notranje pojmovne kompleksnosti. Potem bi morali pokazati, kako bi bile lahko iz teh enostavnih elementov z neke vrste logično oziroma pojmovno konstrukcijo sestavljene bolj ali manj kompleksne ideje, zanimive filozofom ... Projekt, postavljen tako naravnost, se zdi nemara precej neverjeten. In tudi je ...

Kot torej kaže, ni razloga za mišljenje, da filozof sploh operira s tem reduktivnim modelom ... Ampak obstaja nekaj, kar da vedeti, da ima model zares določeno moč nad njim. ... ne želi slišati: "Tvoja analiza je krožna." To seveda pomeni, da je v elemente analize vključen, čeprav morda prikrito, ... prav tisti pojem, ki naj bi ga filozof analiziral.

Novi model filozofske analize bom razglasil za bolj realističnega in plodnega ... Opustimo zamisel o popolni enostavnosti v pojmih, opustimo celo predstavo, da mora iti analiza k čim večji preprostosti. Namesto tega si zamislimo model izdelane mreže, sistema povezanih postavk, pojmov, tako da bi lahko s filozofskega stališča pravilno razumeli funkcijo vsakega od pojmov samo z doumetjem njegove povezave z drugimi oziroma njegovega položaja v sistemu morda še bolje, zamislimo si podobo množice povezanih sistemov takšne vrste.

Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy, Oxford University Press, New York 1992, 2,17–19.
Prevod A. Hladnik.

Jaspers

Filozofija kot metodično mišljenje ima svoje začetke pred dvema tisočletjema in pol, kot mitično mišljenje pa že veliko prej.

Vendar je začetek nekaj drugega kot izvor. Začetek je zgodovinski in prinaša naslednikom rastočo množico domnev, ki omogočajo mišljenje. Izvor pa je vedno vir, iz katerega prihaja pobuda za filozofiranje in v katerem vsaka današnja filozofija edino more razumeti predhodne. Ta izvor je večplasten. Iz čudenja sledijo vprašanja in spoznanja, iz dvomov o spoznanem kritični preizkusi in gotovost, iz človeške pretresenosti in zavesti lastne izgubljenosti pa vprašanje o samem sebi. Predočimo si najprej te tri motive.

Prvič: Platon pravi, da je izvor filozofije čudenje. S svojimi očmi smo deležni zvezdnega pogleda, sonca in nebesnega svoda. Iz tega pogleda izvira nagon po preiskovanju vesolja. Iz tega pa se je razvila filozofija, največje dobro, ki so ga umrljivemu rodu naklonili bogovi. In Aristotel: "Kajti čudenje je tisto, kar človeka sili k filozofiranju: najprej se čudi nenavadnostim, ki jih srečuje, počasi gre naprej ter se sprašuje o gibanju Lune, Sonca, zvezd in nastanku vesolja." Čudenje sili k spoznanju. V čudenju se zavem svoje nevednosti. Iščem vedenje, toda zaradi vedenja samega in ne zaradi kakršnekoli splošne potrebe. Filozofiranje je nekakšno prebujenje iz navezanosti na življenjske potrebe. Prebujamo se, ko brez kakšnega določenega namena gledamo stvari, nebo, svet, ko postavljamo vprašanja, kaj in odkod je vse to. Odgovor nanje nam

sicer nič ne koristi, daje pa nam zadovoljstvo.

Drugič: če sem zadovoljil svoje čudenje in občudovanje v spoznanju bivajočega, se vendar kmalu pojavi dvom. Čeprav se spoznanja kopičijo, pri kritičnem preizkusu ni nič gotovega. Čutno zaznavanje je odvisno od naših čutil in varljivo. Gotovo se ne ujema s tistim, kar obstaja zunaj mene, neodvisno od mojega spoznanja. Naši miselni vzorci so pogojeni s človeškim razumom. Zapletajo se v nerešljiva nasprotja. Trditve povsod nasprotujejo drugim trditvam. S filozofiranjem zajamem dvom, ga poskušam razviti do konca, tedaj pa se zaustavim ali z veseljem nad zanikanjem preko dvoma, ki nič več ne pusti, da velja, ki pa hkrati ne omogoča nobenega koraka naprej – ali pa pri vprašanju: kje je gotovost, ki se izogiba vseh dvomov in pošteno vzdrži vsako kritiko. Slavni Descartesov stavek "Mislim, torej sem" je bil filozofu gotovost brez vsakega dvoma, medtem ko je o vsem drugem dvomil. Čeprav sem popolnoma prevaran v svojem spoznanju, ki ga morda niti ne opazim, me vendar ne more prevarati, da jaz vendar sem, saj sem vendar v svojem mišljenju prevaran. Dvom postaja kot metodični dvom vir kritičnega preizkusa vsakega spoznanja. Zato: brez radikalnega dvoma ni nobenega resničnega filozofiranja. Odločilno pa je, kako in kje bo preko dvoma dosežen temelj gotovosti.

In sedaj tretjič: v spoznavanju predmetov v svetu, ko skušam z dvomom priti do gotovosti, sem usmerjen na stvari, ne mislim nase, ne na svoje cilje, srečo in blagor, marveč pozabim nase in to spoznanje me zadovoljuje. Drugače je, ko se zavem samega sebe v lastnem položaju. Stoik Epiktet pravi: "Izvor filozofije je zavedanje lastne slabosti in nemoči."

Einführung in die Philosophie, München 1971, 10–11. Prevod M. Šimenc

Russell

Vrednost moramo torej iskati predvsem v njeni negotovosti. Človek brez smisla za filozofijo gre skozi življenje ujet v predsodke, izhajajoče iz zdravega razuma, iz običajnih verovanj svoje dobe ali naroda in iz prepričanj, ki so zrasla v njegovem duhu brez sodelovanja oziroma privolitve preudarnega razuma. Za takšnega človeka je svet določen, končen in očiten; običajne stvari mu ne porajajo vprašanj in neobičajne možnosti prezirljivo zavrača. Nasprotno pa, kakor hitro začnemo filozofirati, odkrijemo, kot smo videli v začetnih poglavjih, da tudi najbolj vsakdanje zadeve postanejo problemi, na katere je mogoče le nepopolno odgovoriti. A filozofija, čeprav nam ne more zagotovo povedati, kateri je pravi odgovor na dvome, ki jih poraja, lahko ponudi veliko možnosti, ki razširjajo naše misli in nas osvobajajo tiranije navade. In ko tako zmanjšuje našo gotovost o tem, kaj stvari so, zelo povečuje našo vednost o tem, kaj bi lahko bile. Odpravlja nekoliko aroganten dogmatizem tistih, ki niso nikoli zašli na pot osvobajajočega dvoma, in oživlja občutek za čudenje, tako da kaže običajne reči na neobičajen način.

Če povzamemo našo razpravo o vrednosti filozofije: s filozofijo se je treba ukvarjati, pa ne zaradi katerega koli določenega odgovora na njena vprašanja, saj praviloma ne moremo vedeti za njihovo resničnost, ampak zaradi vprašanj samih, ker razširjajo naše pojmovanje o tistem, kar je možno, bogatijo našo intelektualno domišljijo in zmanjšujejo dogmatsko gotovost, ki zapira duhu pot pred spekulacijo; predvsem pa, ker veličina univerzuma v filozofski kontemplaciji povečuje tudi duha in ga naredi sposobnega za poenotenje z univerzumom, ki je njegovo največje dobro.

The Problems of Philosophy. Oxford University Press, Oxford 1989, 89–94. Prevod A. Hladnik

Marjana Ivanjko

Logika in kritično mišljenje v Harijevih odkritjih

Filozofska čitanka *Harijeva odkritja* (Harry Stottlemeier's Discovery)[1] je v različnih državah sveta ena izmed čitank filozofije za otroke. V Sloveniji se uporablja v sedmem razredu pri predmetu kritično razmišljanje. Toda kako zahtevna in primerna je logika in kritično razmišljanje v tej čitanki? Odgovoriti bom poskušala na vprašanje, koliko logike in kritičnega razmišljanja lahko otroci spoznajo s Harijevimi odkritji. Primerjala bom logiko v Harijevih odkritjih z logiko v *Logiškem pojmovniku za mlade* (Markič 2000). In ugotavljala, kaj bi bilo pri poučevanju s Harijevimi odkritji smiselno narediti drugače oziroma dopolniti, dodati zanimive primere in uganke. Zanimalo me je, kaj iz klasičnega učbenika kritičnega razmišljanja ni, pa bi lahko bilo, vključeno v poučevanju kritičnega razmišljanja s Harijevimi odkritji.

Formalna logika v čitanki sloni predvsem na silogistični logiki, kar avtor utemeljuje z njeno povezanostjo z vsakdanjim jezikom. Učenci spoznajo kategorične propozicije in njihove lastnosti, vsakdanje stavke prevajajo v standardno obliko in jih uporabljajo v praksi. Od deduktivnega sklepanja spoznajo kategorični silogizem in nekatere oblike neveljavnih silogizmov, od hipotetičnega sklepanja pa modus ponens in modus tollens. S čitanko spoznajo tudi logične odnose, učijo se sklepati in sistematično raziskujejo probleme. Otroke ves čas spodbujamo k postavljanju vprašanj in možnih hipotez. Iz znanja, ki ga pridobijo, skušajo sklepati, kaj logično sledi. Spoznajo tudi različne ustvarjalne načine razmišljanja.
Pri induktivnem sklepanju spoznajo predvsem

[1] V besedilu obravnavam obseg izvirnega učbenika *Harry Stottlemeier's Discovery* (Lipman 1985), ker je v slovenski jezik prevedenih le prvih pet poglavij.

posplošitve in možnosti sklepanja, pri čemer sklep ni povsem zanesljiv. Svoje prepričanje morajo podkrepiti z razlogi ter se naučiti navajati svoje mnenje jasno in razločno, temu v prid pa postavljati argumente. Hkrati spoznajo pogoste zmote sklepanja in lahko jim dodajo tudi kakšno zmoto, ki je v čitanki ni, uporabi pa jo kdo v razredu. Kot rezultat pridobljenega znanja postanejo otroci pozornejši na sam način razmišljanja, pogosteje tudi sami raziskujejo in ustvarjalno rešujejo probleme.

Način poučevanja, ki temelji na učenčevi izbiri teme, o kateri se pri uri filozofije za otroke pogovarjajo, je lahko sporen. Pobuda je na strani učencev. Tako spodbudimo njihovo zanimanje in se osredotočimo na probleme, ki so jim blizu, izgubimo pa sistematičnost. Pri običajnem pouku logike in kritičnega razmišljanja ima poseben pomen ravno sistematičnost, kar zagotovi točno določena izbira snovi, ki jo morajo slušatelji usvojiti in po kateri lahko znanje dopolnjujejo in nadgrajujejo. Kadar učenci sami izbirajo teme pri pouku, so te enkrat lahko ontološke, drugič etične, naslednjič morda logične itd. Če redkokdaj izbirajo logične teme, je usvojeno znanje s tega področja dosti manjše, kakor če bi se pogosteje odločali zanje. Nastane tudi težava, kako vzpostaviti povezavo med temami iz logike, ki so jih izbrali, če so se vmes večkrat odločili za teme z drugih področij. Neovirano od zgoraj naštetega lahko kritično razmišljanje spodbujamo in utrjujemo pri vseh izbranih temah. Učenci te starosti še niso dokončno izoblikovane osebnosti in jih laže učimo, kako naj razmišljajo sami, kritično preučujejo stvari, zagovarjajo svoja stališča, refleksivno razmišljajo in rešujejo svoje probleme ter postajajo čedalje bolj pozorni na pogoste napake sklepanja.

Otroci pridobijo pri filozofiji za otroke znanje o sistematičnem raziskovanju, razvijajo avtonomno, kritično in refleksivno razmišljanje. Več lahko uporabljajo domišljijo, se ustvarjalno lotevajo problemov in razvijajo kulturo dialoga. Tisti del pouka filozofije za otroke, ki se nanaša na razvijanje miselnih spretnosti, omogoči osnovo za nadaljnje pridobivanje znanja o logiki in kritičnem razmišljanju. Naučijo se oblikovati lastno mnenje, stvari analizirati in sintetizirati, primerjati in razvrščati, iščejo hipoteze in postavljajo vprašanja, izpeljujejo, odkrivajo podmene in posledice ter rešujejo probleme. S tem znanjem lahko vse navedeno uporabijo tudi pri drugih šolskih predmetih, v vsakdanjem življenju in so zmožni večje interakcije. Morda se zdi, da je njihovo znanje prešibko za dobro sklepanje, predvsem pri induktivnem sklepanju, za katero potrebujemo obilo informacij. Toda ta problem najdemo tudi pri odraslih. Tudi pri njih je pomanjkanje zadostnih informacij vzrok slabega sklepanja. Pri spodbujanju učencev, da utemeljujejo svoje mnenje in sestavljajo argumente, jim pokažemo, da za dobro sklepanje potrebujejo dovolj pomembnih informacij. Otroci se v mnogih primerih začno zavedati, kako naj konstruktivno obravnavajo probleme. Pri poučevanju filozofije za otroke ne gre za čim večje kopičenje znanja, temveč predvsem za otroško čudenje, odkrivanje in sklepanje, ki ga lahko uporabijo ne glede na stopnjo svojega znanja.

Poleg *Harijevih odkritij* je v Sloveniji izšel *Logiški pojmovnik za mlade* (Markič 2000). Knjiga je živahna in zabavna. V njej, prav tako kakor v Hariju, nastopajo otroci in iz njihovih dialogov so izluščeni zakoni logike in kritičnega razmišljanja. Ima barvne slike in posebej poudarjene sklepe, do katerih pripeljejo dialogi. Na koncu vsakega poglavja je strnjeno, kar naj bi si zapomnili, in dodane so naloge za utrjevanje, ki so na zadnjih straneh tudi rešene. Snov je predstavljena sistematično in se smiselno nadgrajuje. Medtem ko se otroci v Harijevih odkritjih učijo logiko, ne da bi se tega prav zavedali, je tu cilj povsem jasen. V sklopu razlag so omenjeni znani filozofi in njihove poglavitne ideje, uporabljena je ustrezna terminologija. Knjiga najprej predstavi strukturo argumenta ter določi lastnosti deduktivnega in induktivnega argumenta. Nato predstavi disjunkcijo, implikacijo, konjunkcijo in negacijo. Spoznajo se oblike sklepanja: disjunktivni silogizem, modus ponens, modus tollens in hipotetični silogizem. Poleg veljavnih so opisane še nekatere neveljavne oblike argumenta. Predstavljen je dokaz reductio

ad absurdum. Spoznata se subjekt in predikat ter lastnosti kategoričnih propozicij z uporabo množic. Predstavljene so tipične zmote sklepanja, pojem definicije, induktivni argument, analogija in paradoks. Na koncu knjige je "recept" kako analizirati in oceniti argument. Logiški pojmovnik je dosti bolj podoben klasičnemu učbeniku logike in kritičnega razmišljanja kakor *Harijeva odkritja*. Prav tako si ob njem laže predstavljamo ustaljen pouk z manj pobud otrok in manjšo možnostjo izbire. Natanko je podana snov, ki naj jo utrdijo. Kljub temu da so filozofi in filozofska terminologija v knjigi večkrat omenjeni, sem prepričana, da otroci spoznajo več filozofskih problemov prek *Harijevih odkritij*, medtem ko *Logiški pojmovnik* obsega več logičnih vsebin, ki so tudi bolj sistematično urejene. Kritično razmišljanje in refleksijo pa otroci pri *Harijevih odkritjih* uporabijo pri dialogu ne glede na izbrano temo.

Argument, razlaga in opis

Smisel in bistvo logike ter kritičnega razmišljanja je ocenjevanje argumenta. V *Harijevih odkritjih* ne srečamo klasične predstavitve argumenta in njegove strukture na začetku učbenika, kakor je to navadno pri večini učbenikov logike in kritičnega razmišljanja. Argumente lahko sestavimo iz *Harijevih trditev* in trditev drugih otrok. Otroci se sprašujejo, kaj iz danih trditev sledi. Tako v prvem poglavju spoznamo kategorični propoziciji oblike A in E: "Vsi planeti krožijo okoli Sonca." in "Noben orel ni lev." Vprašanje je, kaj iz teh trditev neposredno sledi oziroma kaj pomeni, če zamenjamo prvi in zadnji del stavka (subjekt in predikat). Že v tem poglavju bi lahko sestavili argument, ki je predviden kot dodatna pojasnitev k obravnavi kategoričnih silogizmov v 16. poglavju: "Vsi ljudje, ki ne morejo prenehati piti, hodijo v bife. Gospa Bajec hodi v bife, torej je gospa Bajec ena tistih, ki ne morejo prenehati piti." Hari ugotovi, da je prvi stavek takšen, "da se ne da obrniti" (ob zamenjavi subjekta s predikatom se resničnostna vrednost trditve spremeni). V čitanki niso omenjeni termini in tako ne zasledimo besed argument, premisa (trditev) in sklep. Otroci se sprašujejo, kaj sledi iz danih stavkov. Zdi se nekoliko dolgovezno, da bi skozi vse leto govorili o tem, kaj iz stavkov sledi. Ko bi sestavili argument, bi tudi povedali, da to je argument, ker je za vse nadaljnje poučevanje logike velikega pomena, da ga v besedilih prepoznajo. Prav to, da spoznajo, da tisto, kar iz stavkov nujno (deduktivno) sledi, zagotavlja veljavnost sklepanja, da tisto, kar iz stavkov zelo verjetno sledi, zagotavlja močno sklepanje in ugotovitev, da je sklepanje dobro, daje pravi pomen njihovim odkritjem. To ne pomeni, da morajo spoznati veliko terminov, ki jih vsebuje sodobna logika, vendar bi bili osnovni termini dopolnitev njihovim spoznanjem.

Oceno argumenta bi predstavili bolj preprosto z uporabo osnovnih terminov sklepanja in argumentacije, ki bi bili še vedno podprti z njihovimi razlagami in razlogi. Tudi ko bi učenci svoje znanje na tem področju dopolnjevali, bi šlo za sklepanje in ne za "sledenje iz stavkov". Vprašati se moramo, zakaj nekomu verjeti: ker je to res ali ker sledi iz danih stavkov. Poleg osnovnih pojmov premisa (trditev), sklep in argument bi morali otroci ločiti dve osnovni obliki: sklepanje, pri katerem sklep nujno sledi iz trditev (dedukcija), in sklepanje, ko je to sledenje bolj ali manj verjetno (indukcija). Termina indukcija in dedukcija ne bi bilo primerno predstaviti zaradi prevelike faktografije, ki se ji filozofija za otroke ravno želi izogniti. Pri dedukciji bi poleg primerov, ko otroci ugotovijo, da sklep nujno sledi iz trditev, govorili o veljavni obliki argumenta oziroma sklepanja, v nasprotnem pa o neveljavni obliki sklepanja. Spodbujali bi jih, da bi ugotovili, če to zadostuje, da je argument dober. Ob primerih induktivnega sklepanja bi poskušali ugotoviti, zakaj je to sklepanje, pri katerem sklep ne sledi nujno iz premis, tako pomembno in kako naj bo čim boljše. Otroci morajo vedeti, da je cilj dobrega sklepanja ohranjanje resnice iz premis (trditev) do sklepa. Da bi se učenci spraševali po dobrem vzorcu sklepanja, bi se morali spraševati, kako bi morali sklepati, da bi bilo res, kar želi primer dokazati, ali je oblika dobra ali slaba in ali ima protiprimer. Otroci naj argument ocenijo in pojasnijo svojo oceno. Rekonstrukcija argumentov, preprostih,

kakršne najdemo v *Harijevih odkritjih*, še ni potrebna. Dodati bi bilo treba, da lahko vsak argument dopolnijo tako, da postane dober, pri ocenjevanju pa morajo upoštevati načelo dobrotljivega tolmačenja, kar pomeni, da je treba vedno poiskati najboljši možni argument.

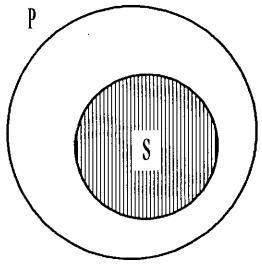
Ko bi otroci spoznali argument in njegovo strukturo, se kar samo pojavi vprašanje, ali je vse, kar trdimo, že argument. V petnajstem poglavju *Harijevih odkritij* je ena od tem razlaga in opis. V *Logiškem pojmovniku* pojme opis, razlaga in argument pojasnjujejo s primeri za vsakega od njih *(Markič 2000, 12 in 13)*.

Kako ponazoriti veljavnost sklepanja?

Ko otroci spoznajo primer kategoričnega silogizma, bi lahko še na drugi način potrdili veljavnost takšnega argumenta. Z Eulerjevim diagramom[2] se srečajo v tretjem poglavju, v katerem so ponazorili primer: "Vsi inženirji so uspešni pri matematiki." Eulerjev diagram dobro ponazori, da stavka "Če si inženir, potem si uspešen pri matematiki." ne moremo obrniti oziroma ne moremo zamenjati subjekta in predikata. Eulerjevi diagrami lahko ponazorijo tudi druge kategorične propozicije (sliki 1 in 2).

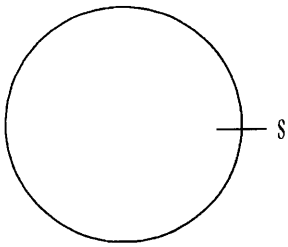
SLIKA 1: EULERJEVA DIAGRAMA

Kategorična propozicija A:

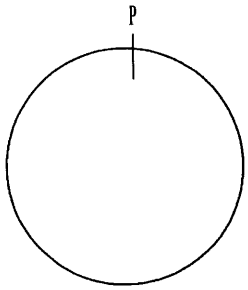


Vsi S so P.

Kategorična propozicija E:

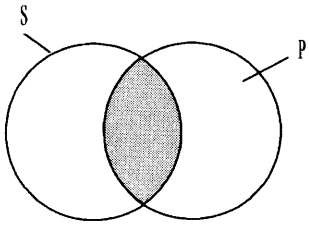


Noben S ni P.



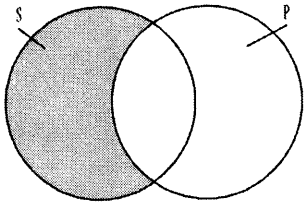
SLIKA 2: EULERJEVA DIAGRAMA

Kategorična propozicija I:



Nekateri S so P.

Kategorična propozicija O:



Nekateri S niso P.

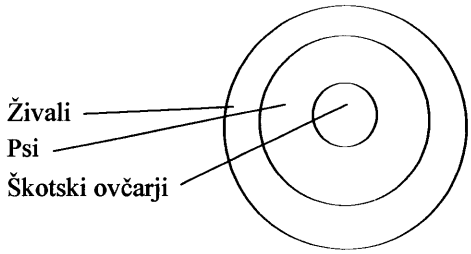
Pri diagramu propozicije I osenčeni presek predstavlja, da obstaja vsaj en element, ki je hkrati S in P, torej v preseku med njima. Pri propoziciji O je osenčen del množice S, ki ni hkrati tudi P, in ponazarja, da obstaja vsaj en takšen element S, ki ni P.

[2] Leonhard Euler (1707–1783)

Eulerjeva diagrama lahko uporabimo tudi za ponazoritev sklepanja v kategoričnem silogizmu. Vzemimo primer iz 14. poglavja *Harijevih odkritij*, ki ga ponazarja slika 3.

SLIKA 3: EULERJEV DIAGRAM

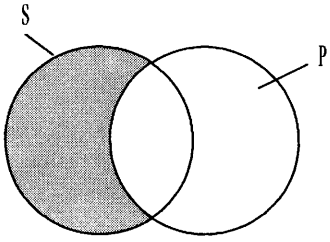
Vsi psi so živali.
Vsi škotski ovčarji so psi.
Torej, vsi škotski ovčarji so živali.



Vendar v večini učbenikov logike in kritičnega razmišljanja za ponazoritev kategoričnih silogizmov uporabljajo Vennove diagrame[3]. Pri njih so pravila diagramiranja drugačna. Kadar želimo ponazoriti kategorično propozicijo A: "Vsi S so P," želimo pokazati, da so vsi S vsebovani v razredu P. Osenčimo dele S, ki so zunaj P, pri čemer osenčeno območje prikazuje prazno polje.
Če diagramiramo propozicijo E: "Noben S ni P," nimata množici S in P nobenega skupnega elementa in je presek prazen. Zato ga pri Vennovem diagramu osenčimo (slika 4).

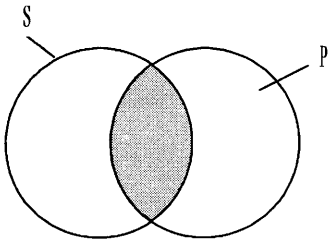
SLIKA 4: VENNOVA DIAGRAMA

Kategorična propozicija A:



Vsi S so P.

Kategorična propozicija E:

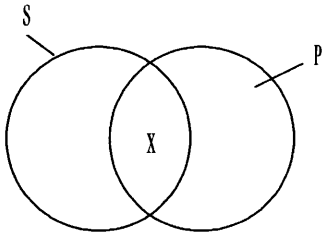


Noben S ni P.

Ko poskušamo ponazoriti kategorično propozicijo I: "Nekateri S so P," želimo pokazati, da obstaja vsaj en S, ki je hkrati P. Oziroma da presek med S in P vsebuje vsaj en element. Zato v presek narišemo X. Pri prikazu kategorične propozicije O "Nekateri S niso P." želimo pokazati, da obstaja vsaj en S, ki ni P, in narišemo X v množico S, vendar zunaj P (slika 5).

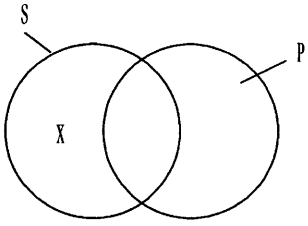
SLIKA 5: VENNOVA DIAGRAMA

Kategorična propozicija I:



Nekateri S so P.

Kategorična propozicija O:



Nekateri S niso P.

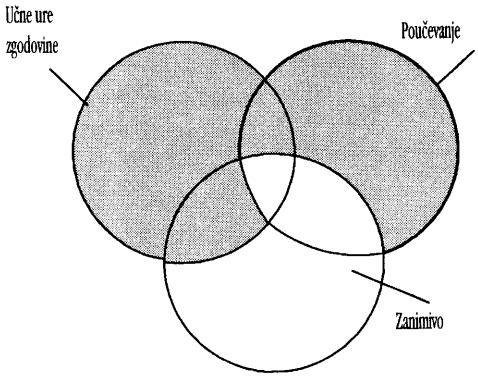
Kadar poskušamo narisati silogizem, upoštevamo vse zgornje podatke. Toda pri tem vpišemo informacije v tri presečne kroge, pri čemer

[3] John Venn (1834–1923).

moramo biti pozorni, da najprej označimo informacije kategoričnih propozicij A in E ter šele nato informacije kategoričnih propozicij I in O. Če končni diagram potrjuje, da je sklep resničen, je argument veljaven. Če pa kaže, da sklep ni nujno resničen, argument ni veljaven. Oglejmo si to na spodnjem primeru iz osmega poglavja Harijevih odkritij (slika 6).

SLIKA 6: VENNOV DIAGRAM

Vse učne ure zgodovine so poučevanje.
Vsako poučevanje je zanimivo.
Torej, vse učne ure zgodovine so zanimive.



V članku "A Rationale for Teaching Modified Venn Diagrams" (Witonsky 2001, 111) so bili objavljeni preoblikovani Vennovi diagrami, za katere avtor trdi, da so laže razumljivi in laže uporabljivi pri reševanju problemov. Zato pa morda uporabnejši za poučevanje pri večjem zanimanju učencev v osnovni šoli. Preoblikovana Vennova diagrama za propoziciji A in E sta enaka Eulerjevima diagramoma za ti dve propoziciji (slika 1). Za propoziciji I in O pa sta preoblikovana Vennova diagrama enaka njegovima diagramoma za omenjeni propoziciji (slika 5). Poglejmo zdaj pravila in uporabnost preoblikovanih Vennovih diagramov pri sklepanju s silogizmi.

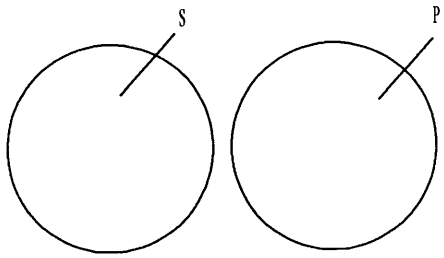
Tudi pri preoblikovanih Vennovih diagramih predstavlja krog množico elementov. X v krogu označuje, da ima razred vsaj enega člana, vendar v Vennovih diagramih prazno polje kroga (kjer ni X-a in ni osenčeno) prikazuje, da premisa ne pove nič o tem. Medtem ko Vennovi diagrami označujejo osenčeni del oziroma množico, ki je prazna, pri preoblikovanih Vennovih diagramih ne osenčujemo.

Ko želimo uporabiti preoblikovane Vennove diagrame za preverjanje veljavnosti kategoričnega silogizma, ne narišemo najprej treh presečnih krogov, kakor to storimo pri Vennovih diagramih (slika 6), in nato vnesemo vanje informacije. Kroge rišemo glede na dane informacije premis tako, kakor prikazujejo diagrami kategoričnih propozicij (sliki 1 in 5). Obstaja mnogo možnosti, kako se krogi sekajo. Pravilna pot je odvisna od tega, kaj trdijo premise, in od pravila, da moramo kroge narisati vedno presečno, razen če premisa ne zapoveduje drugače. Pri risanju preoblikovanih Vennovih diagramov obstajata najmanj dva koraka, kadar gre za diagram kategoričnega silogizma:

1. korak:
Najprej vzemimo eno od premis in jo narišimo. Če je premisa oblike I ali O, počakamo, da končamo drugi korak in šele nato vstavimo X v diagram. Na koncu prvega koraka moramo imeti narisana dva prazna kroga.

SLIKA 7: PRVI KORAK PREOBLIKOVANEGA VENNOVEGA DIAGRAMA

Primer: Noben S ni P. Noben P ni Q. Torej noben S ni Q.

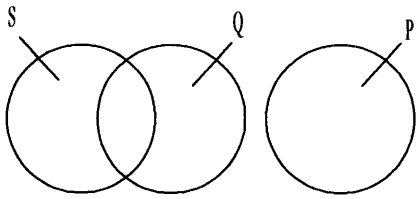


V tem koraku je prikazan diagram premise "Noben S ni P".

2. korak:
K diagramu, ki je nastal v prvem koraku, narišemo še en krog, ki vsebuje informacije preostale premise. Pri risanju tega kroga naj bo ta v preseku z vsakim krogom, za katerega v premisi ni zapovedano, da ne sme biti. Na koncu drugega koraka moramo imeti tri prazne kroge. Kadar imamo kategorični propoziciji oblike I in O, vpišemo X-e v diagram, ko je drugi korak končan.

SLIKA 8: DRUGI KORAK PREOBLIKOVANEGA VENNOVEGA DIAGRAMA

Primer: Noben S ni P. Noben P ni Q. Torej noben S ni Q.

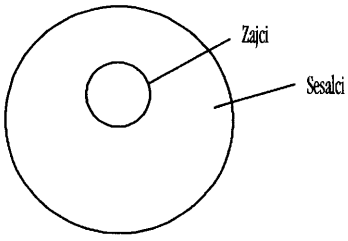


Druga premisa jasno kaže, da P ne sme sekati Q. Ker ni prepovedi, da Q ne sme biti v preseku s S, moramo narisati Q tako, da je v preseku s S. Iz slike v drugem koraku vidimo, da sklep "Noben S ni Q" ni ponazorjen. Silogizem je neveljaven.

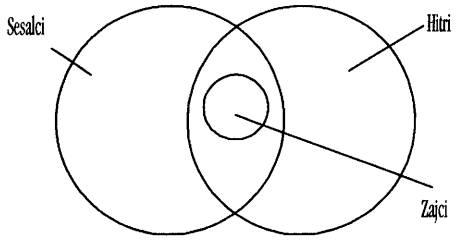
Vzemimo še en primer iz 14. poglavja *Harijevih odkritij*: "Vsi zajci so sesalci. Vsi zajci so hitri. Torej, vsi sesalci so hitri." Primer prikazuje slika 9.

SLIKA 9: PREOBLIKOVAN VENNOV DIAGRAM

1. korak:



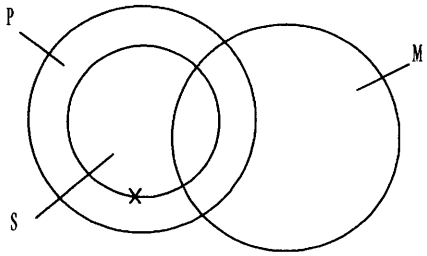
2. korak:



Iz 1. koraka je razvidno, da so vsi zajci sesalci. Druga premisa nakazuje, da morajo biti vsi zajci znotraj množice hitrih, vendar nobena od premis ne zahteva, da so sesalci povsem vključeni v množico hitrih. Torej morata biti množici sesalcev in hitrih v preseku. Zgornji diagram nazorno pokaže, da je sklep napačen. Pojasni tudi, zakaj se silogizem zdi veljaven, vendar ni.

Primer: Vsi S so P. Nekateri P niso M. Torej, nekateri S niso M. Glej sliko 13.

SLIKA 13: PREOBLIKOVAN VENNOV DIAGRAM



Druga premisa: "Nekateri P niso M," je diagramirana z vstavitvijo X-a na območje množice P, ki hkrati ne pripada tudi množici M. X je postavljen na črto med S in P, ker premisa ne pove, v kateri del množice sodi. Torej je povsem konsistentno z diagramom, da X lahko sodi zunaj območja S, in tako ni nujno, da obstaja takšen S, ki ni hkrati M. Sklep "Nekateri S niso M" je lahko napačen. Premisi tako ne zagotavljata resničnosti sklepa. Silogizem je neveljaven.

Povedano lahko ponazorimo še drugače. Silogizem je veljaven, če in samo če ni mogoče, da bi bili obe

njegovi premisi resnični, in sklep, ki sledi iz njiju, napačen. Da bi ugotovili, da je neki silogizem neveljaven, je dovolj, da najdemo en konkreten primer, pri katerem sta premisi resnični in sklep napačen. Za zgornji silogizem je tak konkreten primer: "Vsi škotski ovčarji so živali. Nekatere živali niso psi. Torej, nekateri škotski ovčarji niso psi."

Že na prvi pogled se zdijo preoblikovani Vennovi diagrami preglednejši in razumljivejši (predvsem za propoziciji A in E) od Vennovih diagramov. Učenci se jih laže naučijo. Avtor članka to utemeljuje tudi z dokazi izkušenj tistih, ki uče kritično razmišljanje. Propoziciji A in E jasneje prikazujeta pomen vključevanja (A) in izključevanja (E).

Učenci dobe dejanski vpogled, kako se kroga prostorsko vključujeta oziroma izključujeta. Pri Vennovih diagramih je teže razumljivo, kako osenčeni deli množice predstavljajo nekaj, kar ne obstaja. To je posebno težko pri propoziciji A. Vennovi diagrami so teže uporabljivi pri reševanju problemov. To se še poglobi, ko postanejo problemi, ki jih rešujejo, bolj zapleteni.

S preoblikovanimi Vennovimi diagrami se morajo učenci srečati z nujnostjo delnega preseka krogov, kadarkoli je to možno. Zato laže razumejo, da so v primerih kadar sklep ne sledi, nekatere logične možnosti izločene, ker jih niso narekovale premise, in so hkrati z diagrami jasneje razvidni odnosi med pojmi. V prid temu, da so preoblikovani Vennovi diagrami lažji za uporabo, je tudi dejstvo, da pri njih ni pomembno, katero premiso ponazorimo najprej. Pri Vennovih diagramih moramo najprej ponazoriti propoziciji A in E, ker z njima označimo prazne dele diagrama, in pozneje označimo območja, ki vsebujejo vsaj en element.

Hipotetično sklepanje in sklepanje iz možnosti

V raziskavah o poučevanju silogizmov profesorji logike navadno navajajo, da je slušateljem težko razumljivo, ker iz trditve "Če ima nekdo nizek IQ, potem se ukvarja s športom" ne sledi trditev "Če se nekdo ukvarja s športom, potem ima nizek IQ". V članku "Teaching the Fallacy of Conversion" (McIntyre 1999, 135) avtor trdi, da je to težko razumljivo celo njegovim študentom, ko končajo predavanja iz logike. Morda zato, ker prvotna trditev nekaj sugerira o tistih, ki se ukvarjajo s športom. Vendar gre za formalno zmoto potrditve konsekvensa. Tudi McIntyre prikaže obe trditvi z Eulerjevimi diagrami. Pozorni moramo biti na to, da učenci usvojijo in utrdijo poznavanje formalnih zmot, zanikanje antecedensa in potrditev konsekvensa. Za sedmošolce je morda najprimerneje to utrditi z dosti različnimi primeri. Podobno, kakor so to spoznali v 16. poglavju – s primerom: "Če boš zaspal, boš zamudil pouk."

V Harijevih odkritjih srečamo hipotetično sklepanje v 16. poglavju. Vendar sega razlaga le-tega iz 13. poglavja, v katerem so razložili sklepanje s štirimi možnostmi. Na podlagi možnosti sklepajo, kaj iz primerov sledi, in spoznajo dve veljavni obliki sklepanja (modus ponens in modus tollens). Zato je smiselno na tem mestu utrditi sklepanje z možnostmi in iz protislovja, ki ga spoznajo v 12. poglavju. Uporabimo lahko zanimive uganke, kakršne so na primer v knjigi *Dekle ali tiger* (Smullyan 1989, 27–28):

Inšpektorja Craiga iz Scotland Yarda so poklicali v Francijo, da bi pregledal enajst norišnic, za katere so sumili, da je v njih nekaj narobe. Edini stanovalci sanatorijev so pacienti in zdravniki – celotno osebje sestavljajo le zdravniki. Vsak prebivalec sanatorija, pacient ali doktor, je ali zdrav ali nor. Zdravi prebivalci so popolnoma zanesljivi v vseh svojih mislih. Za vse resnične izjave vedo, da so resnične; za vse napačne izjave vedo, da so neresnične. Nori prebivalci so popolnoma v zmoti; za vse resnične izjave mislijo, da so napačne, za vse napačne pa, da so resnične. Predpostavljamo še, da so vsi prebivalci pošteni – tisto, kar trdijo, tudi verjamejo. V četrtem sanatoriju Craig vpraša nekega prebivalca: "Ali ste pacient?" Ta odgovori: "Da." Ali je nujno kaj narobe v tem sanatoriju?

Problem lahko rešimo iz štirih možnosti:

1. Craig je vprašal pacienta, in to zdravega.
2. Craig je vprašal pacienta, in to bolnega.

3. Craig je vprašal zdravnika, in ta je zdrav.
4. Craig je vprašal zdravnika, in ta je bolan.

Vprašani je odgovoril, da je pacient. Če je zdrav, je res pacient, in to zdrav pacient, ker je govoril po resnici. Torej ne bi smel biti v norišnici. Če gre za noro osebo, potem je njegova trditev napačna in zato ne gre za pacienta, ampak za zdravnika. Če bi bil zdravnik zdrav, ne bi lagal, da je pacient. Torej gre za norega zdravnika. S takšnimi in podobnimi primeri lahko učenci utrdijo znanje, ki ga pridobijo s *Harijevimi odkritji*. Uganke lahko rešujejo med poukom, lahko pa so tudi za domačo nalogo.

Reductio ad absurdum

Ena od tem, ki jo srečamo v klasičnih učbenikih kritičnega razmišljanja, je posredni dokaz oziroma dokaz z uporabo protislovja (reductio ad absurdum). Ob *Harijevih odkritjih* bi v primerni priložnosti otrokom lahko predstavili tak dokaz:

Največje število ne obstaja, kajti predpostavimo, da bi obstajalo največje število n. S tem, da prištejemo 1 h kateremu koli številu, vedno dobimo večje število, zato je n + 1 večje število kakor n. Toda potem iz tega sledi, da n ni največje število. Torej, n hkrati je in ni največje število, kar pa je protislovje.

Paradoks

Znanju, ki ga otroci pridobijo, bi se dalo zanimivo dodati tudi problem paradoksa. V *Logiškem pojmovniku za mlade* pojasnjujejo paradoks takole (Markič 2000, 116):

MAŠA: *Teta je pojem "paradoks" uporabljala skoraj kot sopomenko za logično protislovje. Paradoksna trditev je bila videti resnična, a je bila v resnici napačna, ker je bila logično protislovna. Tako kot se nam najprej zdi, da bi lahko obstajal brivec, ki bi zadostil napisanim zahtevam.*[4] *Ko pa zadevo bolje premislimo, spoznamo, da bi nas obstoj takega brivca pripeljal do protislovja.*
ŽIVA: *Pri slovenščini smo kot paradoks označili trditev, ki navidezno nasprotuje naši pameti in zaostri misel s presenečenjem. Kot na primer v pregovorih "Kdor poceni kupuje, najdražje plača" in "Človek mora veliko sveta prehoditi, da spozna, kako je majhen".*
JAN: *Tudi jaz ob besedi paradoks najprej pomislim na rezultat, ki tako nasprotuje zdravi pameti, da sproži presenečenje. Če slišim kaj takega, me takoj pritegne in skušam najti rešitev. Paradoksi se mi zdijo kot zabavne uganke.*

Prav zato, ker se paradoksi lahko zdijo kot uganke, obstaja način, kako jih predstavimo otrokom. Takšne uganke oziroma paradokse lahko najdemo v knjigi *Aha! Pa te imam*, kakor na primer (Gardner 1988, 24):

Grški filozofi so radi pripovedovali o krokodilu, ki je materi iztrgal otroka.

KROKODIL: Ali bom pojedel tvojega otroka? Če boš odgovorila pravilno, ti bom otroka vrnil nepoškodovanega.
MATI: Ojoj! Mojega otroka boš pojedel.
KROKODIL: Hm. Kaj naj storim? Če ti otroka vrnem, pomeni, da nisi povedala pravilno. Moral bi ga bil pojesti. Dobro, torej ti ga ne bom vrnil.
MATI: Pa ga moraš. Če boš mojega otroka pojedel, sem povedala pravilno, torej mi ga moraš vrniti.

Induktivno sklepanje

Medtem ko otroci pri spoznavanju deduktivnega sklepanja pridejo do zanimivih dejstev, se pri indukciji zaplete. Morali bi ugotoviti, da je induktivno sklepanje zelo pogosto tudi v njihovem vsakdanjiku. Če od ponedeljka do petka vsak dan vstanejo ob pol osmih, pojedo zajtrk in gredo v šolo, kaj lahko sklepajo, kaj bo jutri zjutraj, glede na to, da bo sreda? Kaj se zgodi, če v noči s torka na sredo dobijo vročino? Oblika induktivnega sklepanja je tudi abdukcija, na primer:

[4] Gre za znani paradoks o brivcu, ki ga je navedel Bertrand Russell. Brivec je pred svojo brivnico na izvesek zapisal: "Brijem vse tiste moške iz mesta in samo tiste moške, ki se ne brijejo sami." Kdo potem brije brivca?

"V nabiralniku je pismo. Če je poštar že zjutraj raznašal pošto, potem je v nabiralniku pismo. Torej je poštar zjutraj raznašal pošto." (Šuster 1998, 116)

Kaj bi otroci rekli na to sklepanje? Ali gre za sklepanje, pri katerem trditve nujno zagotavljajo sklep (dedukcija) ali trditve zgolj podpirajo sklep (indukcija)? Zgornjemu primeru za ilustracijo lahko dodamo protiprimer:

"Če grem v šolo, potem me pelje mama. Mama me pelje, torej grem v šolo."

Otroke bi lahko spodbujali, da dopolnijo induktivno šibke argumente, tako da bi postali močni. Induktivni argument lahko spremenimo tudi v deduktivnega, tako da mu dodamo premiso ali premise, ki zagotavljajo, da iz njih sledi sklep.

Primer induktivnega argumenta:

Manca je bila v razredu, ko je učiteljica govorila o bralni znački.
Torej, Manca sodeluje pri bralni znački.

Dopolnjeni zgornji primer – deduktivni argument.

Manca je bila v razredu, ko je učiteljica govorila o bralni znački.
Vsi, ki so bili v razredu, ko je učiteljica govorila o bralni znački, tudi sodelujejo pri njej.
Torej, Manca sodeluje pri bralni znački.

Ob spodnjem primeru utrdijo tudi nujni in zadostni pogoj. Primer: *Če bom za peko peciva vzela sveža jajca, bo pecivo vsekakor dobro.*

Zmote

Poleg tega da otroci ugotovijo, kdaj iz danih stavkov sledi sklep, je tehtno, da znajo to poimenovati s termini in ugotoviti, ali je argument dober oziroma slab. V Harijevih odkritjih se tako srečajo z zmotami: post hoc v 3. in 4. poglavju, dvoumnost in nejasnost v 4. poglavju, prehitra posplošitev v 5. poglavju, sklicevanje na splošno priljubljenost v 9. poglavju, sklicevanje na moč in napačno sklicevanje na avtoriteto v 10. poglavju, compositio v 13. poglavju ter zanikanje antecedensa in potrditev konsekvensa v 16. poglavju. Za razlago zmot lahko uporabimo različna besedila, med drugim tudi povsem filozofska, na primer (Platon, Euthydemus):

D: Praviš, da imaš psa.
C: Da, prisrčnega.
D: In on ima mladiče.
C: Da, in zelo so mu podobni.
D: In pes je njihov oče.
C: Da, zagotovo sem videl njega in mater mladičev prihajati skupaj.
D: In on ni tvoj.
C: Zagotovo je.
D: Potem je on oče in je tvoj. Torej, je on tvoj oče in mladiči so tvoji bratje.

Ta argument je uporabljen kot primer zmotnega sklepanja v članku "Argument in zmota" (Borstner 1989, 116) in v nekoliko prilagojeni obliki v *Logiškem pojmovniku* (Markič 2000, 63).
V članku Argument in zmota je avtor ugotovil, da je bistveno, kar je ločilo otroke, ki so jim predhodno predstavili zgradbo argumenta in njegove glavne značilnosti, od tistih, ki so argument dobili v oceno brez razlage, da so svoje mnenje, zakaj nekaj sploh je argument in zakaj je slab, znali utemeljiti.[5]
Večina otrok, ki so predhodno poslušali razlago o argumentu, je ugotovila, da premisa "Pes je oče" in premisa "Pes je tvoj" nimata nobene logične zveze, tako da sklep ne more (nujno) slediti iz premis. Potem ko so zgornji argument kaj hitro spoznali za zmotnega, so jim predstavili naslednji primer argumenta (Borstner 1989, 167):

Muri je pes.
Muri je tvoj.
Torej, Muri je tvoj pes.

Ta ima isto obliko. Vprašali so jih, ali bi ta sklep sprejeli. Argument je otroke, ki niso imeli pouka o argumentaciji, zmedel. Niso vedeli, ali bi ga sprejeli, glede na to, da ima isto obliko kakor

[5] Skupina otrok je štiri šolske ure poslušala razlago o argumentu in njegovih značilnostih. Pri razlagi so izhajali iz načela, da lahko to dokaj formalno in logično precej zahtevno snov približajo otrokom le, če jim dajejo dovolj zanimive primere. Osnovne poteze le-teh so povzete po primerih M. Lipmana in sodelavcev.

prejšnji, pri čemer so se zavedali, da pes ne more biti človekov (moj) oče. Otroci iz skupine s predhodnim znanjem o argumentaciji pa so tudi ta argument večinoma zavrnili. Svoje znanje o argumentu so znali uporabiti tudi na drugih primerih.

Zmote bi lahko bolj vključili v obravnavo kot primer slabega sklepanja pri pouku filozofije za otroke. Z zanimivimi primeri bi otroci spoznali še nekatere pogoste zmote, ki niso vključene v Harijeva odkritja.

Krožno sklepanje (petitio principii)

V 4. poglavju *Aličine dogodivščine v ogledalu* se je Alica pogovarjala s Cepetajem in Cepetinom:

"Že vem, kaj misliš," je rekel Cepetaj, "ampak sploh ni tako. Nakanak!"
"Marveč ravno narobi," je povzel Cepeti; "če bi bilo tako, bi bilo čisto mogoče, in če bi bilo mogoče, bi labko bilo tako, ampak ker ni, pač ni tako. To je logika!"

Učenci bi lahko ugotavljali, ali lahko iz zgoraj povedanega sestavijo argument, in še, ali gre za dober argument ali zmoto.

Proti človeku (ad hominem)

V 10. poglavju Harijevih odkritij so učenci iz Harijevega razreda poskušali prepričati učiteljico, zakaj naj bi oziroma naj ne bi Dale stal ob dvigu zastave. Kaj bi menili učenci filozofije za otroke, če bi Janezek svoje mišljenje o tem zastavil takole:

Dale ni ravnal prav. Ampak on tako ali tako nikoli ne ravna prav. Tudi kadar se igramo "v kateri roki je skrit predmet", se vedno odloči za napačno roko. In kadar se skrivamo, se vedno odloči za napačno pot, tako da vsi pridejo do cilja, preden on koga najde. Ne zna se prav odločiti in tudi tokrat se ni odločil prav.

Zmota iz nevednosti (ad ignoratiam)

V razredu z Dalom bi lahko bila tudi Maja. Njej se zdi samoumevno, da ker Dale in nobeden drug ni dokazal, da je Dale ravnal pravilno, lahko vsekakor sklepamo, da je ravnal napačno.

Tako lahko učenci spoznajo tudi pravilo, da nosi *breme dokaza* tisti, ki obtožuje, če njegovo obtožbo izpodbijejo. Če to breme prevalijo na obtoženca, je zato argument slab in zmoten. Učencem lahko postavimo še eno vprašanje: "Recimo, da obstaja možnost, da je Maja pri testu prepisovala od svojega soseda. Učiteljica o tem podvomi in reče: 'Maja, ti si prepisovala!' Kdo mora dokazovati, učiteljica, da je Maja prepisovala, ali ona, da ni pripisovala?"

Sklicevanje na sočutje (ad misericordiam)

Učiteljica sklepa: "Maja, ves čas pogleduješ v list svojega soseda, zato sklepam, da prepisuješ." Vzela je oba testa in ugotovila, da je prvo vprašanje odgovorjeno s povsem enakimi stavki pri Maji in pri njenem sosedu. Odločila se je, da jo kaznuje. Takrat je Maja začela v drugem tonu: "Ampak učiteljica, na vsa druga vprašanja bi znala odgovoriti za odlično, samo na to prvo ne. Jaz pa moram pisati odlično, ker je to pogoj, da bom tudi na koncu šolskega leta, ki je tik pred vrati, odlična. Prosim vas, da mi dovolite pisati test do konca. Saj se vendar ves čas trudim."

Zmota napačno postavljenih možnosti[6]

"Butalcem se je obetala dobra letina. Na njivi je stala turščica. Mogočna je bila kakor hrastova gošča, na steblih pa so rumeneli storži, vsak storž je bil za dva. Zadovoljno so kimali Butalci: 'Znamo pa znamo!' In so modro dostavili: 'Da nam le toča ne bi prišla nad koruzo, ali medved! Ali pa skušnjava! Tudi skušnjava je grdo škodljiva stvar!'

Pa je bil vroč dan in je zapazil čuvaj: koruza se čudno giblje – zdaj v teh vrheh, zdaj v onih – nekaj se motovili v koruzi!

Stopil je in sklical može. Možje so bistro gledali, majali so košate glave in je dejal župan: 'Toča to ni, medved tudi ne, točo in medveda čutiš in vidiš drugače. Nekaj je pa vendarle in nam lahko prinese

[6] Povzeto po Markič (2000, 72).

neizmerno škodo. Možje, kaj vam pravim – to je skušnjava! Ne vidiš je, ne čutiš je, potem pa je prepozno. Čuvaj, nič ne odlašaj. Odpri bukve, ki se jim pravi "Kolomon" in prični litanije!'

Čuvaj je pričel. Vsi so mu odgovarjali in šlo je pobožno mrmranje po možeh.

Mimo je prišel popotni človek iz drugega kraja. Videl je in je postal, postal je, poslušal in gledal. In ko je razumel, je z dlanjo udaril ob dlan in zakričal: 'Hej, hej!' Pa je iz koruze švignil zajec in jo ubrisal proti gozdu.

Možje so zijali, potem so se zahvalili popotnemu človeku in so dejali: 'Pošast! Kdo bi si mislil, da je za tako reč "hej, hej" boljši kakor našega čuvaja "Kolomon" in litanije.'" (Milčinski 1975, 83–84)

Butalci so dobro utemeljili svoj sklep, da je skušnjava tista, ki jim dela škodo v koruzi. Njihov argument v pregledni obliki bi se glasil:

P1: Koruzi škodi toča, ali medved, ali skušnjava.
P2: Toča in medved nista.
S: Torej je skušnjava.

ŽIVA: Vsa čast Butalcem za sklepanje. A kaj, ko so prav po butalsko spregledali, da koruzi ne škodijo samo te tri stvari.

JAN: Pri Butalcih je vse skupaj zabavno in opozarja, da jim "zdrava pamet" včasih zataji. Ampak tudi običajni ljudje delamo podobno napako. Mislimo si, da smo našteli vse možnosti, a se izkaže, da to ni res.

Zmota delitve (divisio).

V 10. poglavju se srečajo otroci z zmoto sestava (compositio), ob njej pa lahko spoznajo tudi zmoto, ki je njeno nasprotje: *Vaš razred je bil ocenjen kot najslabši po disciplini, torej si ti Miha, ki hodiš v ta razred, najslabše disciplini-ran.*

Sklep

Harijeva odkritja so otrokom prilagojena čitanka, s katero spoznavajo filozofijo ter posredno logiko in kritično razmišljanje. Čitanka ni tradicionalni učbenik, temveč vključuje predvsem otrokovo domišljijo in dejavnost ter se pusti voditi otroškim vprašanjem in problemom. Mladostniki se tako zanimivo in nevsiljivo srečajo z logiko, ne da bi bilo to jasno opredeljeno. Čedalje bolj postajajo pozorni na svoje lastno sklepanje, pa tudi na sklepanje drugih. Spoznajo različne zelo razširjene zmote sklepanja. Navadijo se na kulturo diskusije in na razsodnost, ki jo morajo uporabljati, da drugi ne bi ves čas popravljali njihovih napak. Poleg formalne in neformalne logike spoznajo velik spekter načinov razmišljanja, ki jih uporabljajo otroci v Harijevih odkritjih, in so pozornejši na način razmišljanja soljudi. Dogodke in stanja, ki so se jim zdeli morda samoumevni in vsakdanji, osvetlijo z druge strani in o njih spoznajo stališča drugih. Tako svoje znanje razširijo in dopolnjujejo. Pri tem so lahko v pomoč še razni drugi viri, s katerimi osvetlimo nekatere primere, ali pa so zgolj zanimiva popestritev. Logika in kritično razmišljanje sta pomembna sopotnika pri pridobivanju znanja, ustvarjanju lastnih stališč in njihovi predstavitvi ter sta tisti člen izobrazbe, ki izobraženca *naredi* za razumneža.

Literatura

Borstner, Bojan. 1989. "Argument in zmota". *Otrok in knjiga* 27–28: 161– 168.

Carroll, Lewis. 1990. *Aličine dogodivščine v čudežni deželi in ogledalu*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Gardner, Martin. 1988. *Aha! Pa te imam. Paradoksi za napenjanje možganov in razvedrilo*. Ljubljana: DZS.

Lipman, M., Sharp, A. M., in Oscanyan, F. S. 1984. *Philosophical Inquiry. An Instructional Manual to Accompany Harry Stottlemeier's Discovery*. New York: University Press of America.

Lipman, Mathew. 1985. *Harry Stottlemeier's Discovery*. Montclair: State College.

Lipman, Mathew. 2003. *Harijeva odkritja*. Filozofija za otroke. Ljubljana: Krtina.

Markič, Olga. 2000. *Logiški pojmovnik za mlade*. Maribor: Aristej.

McIntyre, Lee. 1999. "Teaching the Fallacy of Conversion." *Teaching Philosophy* 22:2: 135–140.

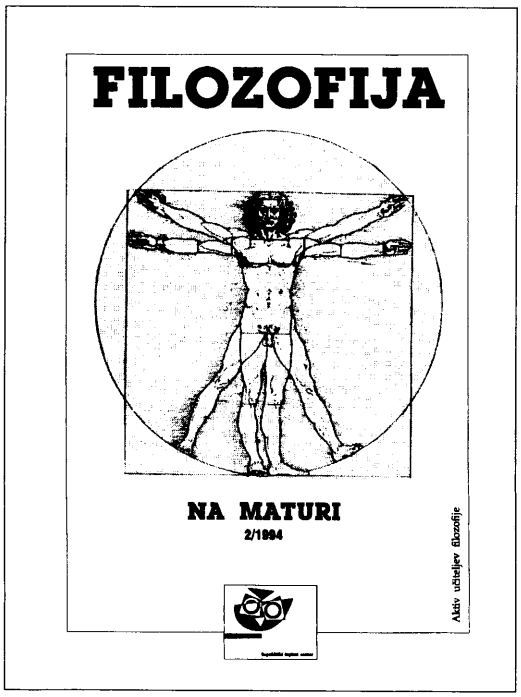
Sharp, Ann Margaret, in Reed, Ronald F. 1992. *Studies in Philosophy for Children. Harry Stottlemeier's Discovery*. Philadelphia: Temple University Press.

Smullyan, Raymond. 1989. *Dekle ali tiger?* Ljubljana: DZS.

Splitter, Lawrance. 1988. "A Guided Tour of the Logic in Harry Stottlemeier's Discovery." *Analytic Teaching* 2: 71–86.

Šuster, Danilo. 1998. *Moč argumenta. Logika in kritično razmišljanje*. Maribor: Pedagoška fakulteta.

Witonsky, Abe. 2001. "A Rationale for Teaching Modified Venn Diagrams." *Teaching Philosophy* 24:2: 111–119.



Uvod v filozofijo

Marjan Šimenc

Pouk filozofije kot prostor refleksije znanosti, umetnosti in religije

Navadno se uvod v filozofijo razume kot uvod, ki mora nekaj povedati o samem predmetu, v katerega uvaja. Pri tem povemo kaj o etimologiji besede ter nekaj o zgodovinskih premenah, avtorjih in šolah, delitvi na discipline. V okviru tega uvodnega opredeljevanja se poskuša določiti meje področja tudi z zunanje strani in opozoriti na njegove mejaše – znanost, umetnost in religijo. Njihova kratka opredelitev in izpostavitev razlik do filozofije pomaga k pozitivnemu razumevanju našega področja.

A ta pogled, ki znanost, umetnost in religijo pri splošnem pouku filozofije samo mimogrede omeni zaradi boljše opredelitve le-te, se mi zdi preveč ozek. Filozofija lahko vendarle tudi sama pomaga k premisleku drugih področji. Ne ker bi imela neki vzvišen položaj, s katerega se lahko izreka sodba o drugih področjih, temveč zaradi filozofske drže. Če vzamemo resno sokratsko vodilo, da nepreiskovanega življenja ni vredno živeti, potem je refleksija razmišljajoč odnos do lasnega življenja. Življenje dijaka je bistveno zaznamovano z znanostjo in umetnostjo, saj sta tidve vsaj načelno vsebina vseh drugih predmetov. In religija je sestavni del, če že ne njegovega osebnega življenja, pa javnosti, v katero je vključen in je ona vključena vanj.

Pravi pouk filozofije bi torej moral upoštevati te bistvene razsežnosti dijakovega izkustva. Filozofija bi postala prostor, v katerem razmišlja o tem, kar sestavlja njegovo življenje, se pravi prostor dijaškega razmišljanja o umetnosti, religije in znanosti z naslonitvijo na razmišljanje filozofov o tem področju. A tudi to še ne izčrpa vseh možnosti, ki jih ponuja omenjeni prostor. Kajti tudi znotraj umetnosti, znanosti in religije naletimo na samorefleksijo, ki je po svoje filozofska. Še več, znotraj teh področij lahko odkrijemo refleksijo drugih področij, ki če že ni filozofska, pa vsaj kliče po filozofski kritični oceni. In prav ta govor drugega je včasih najboljša spodbuda dijakom za filozofski razmislek. Filozofija ne bi bila več »govor filozofije o ...«, temveč bi postala prostor za vzporejanje raznih govorov in raznih govorov o drugih tipih govora, mišljenja in izkustva. Poleg filozofskega (oziroma filozofskih) bi vključevala znanstvenikovega o religiji, umetnosti in filozofiji, umetnikovega o znanosti, religiji in filozofiji ter nemara celo religioznega o znanosti, umetnosti in filozofiji.

Seveda je za učitelja vprašanje, ali lahko najdemo dobre primere tovrstnega govora za obravnavo v razredu in koliko lahko v razredu pripomorejo k filozofskemu razmišljanju. Za primer vzemimo znanega fizika, nobelovca Richarda Feynmana. Razmislek o vprašanju, kaj je znanost, lahko začnemo s tole simpatično zgodbo o nastanku znanosti:

»Na tem planetu je evolucija življenja privedla do stopnje, da so se razvila inteligentna bitja. Ne mislim le na ljudi, temveč na živali, ki se igrajo in ki se lahko česa naučijo iz izkustva (denimo mačke). Toda na tej stopnji se vsaka žival uči le iz lastnega izkustva. Postopno se razvijajo, dokler se ena ne uči hitreje in se lahko z opazovanjem uči iz izkustva drugih – oziroma ena lahko pokaže drugi ali pa vidi, kaj je druga naredila. Tako nastane možnost, da se tega naučijo vsi, toda prenos ni učinkovit in umrli bodo ali pa bo umrla tista, ki se je naučila, preden lahko naučeno prenese drugim. Vprašanje je, ali je tovrstno učenje lahko hitrejše od

pozabljanja, bodisi zaradi slabega spomina bodisi zaradi smrti izumiteljev.

Tako morda pride čas za vrsto, pri kateri je stopnja učenja tako velika, da nastane popolnoma nova stvar: ena žival se nečesa nauči, posreduje drugi in še eni, tako hitro, da ne gre v pozabo. Tako je za vrsto mogoče kopičenje vednosti ... In pride čas, v katerem ideje, čeprav se nabirajo zelo počasi, niso samo kopičenje praktičnih in uporabnih stvari, temveč kopičenje vseh vrst predsodkov ter čudnih in nenavadnih prepričanj. Takrat se odkrije način izogibanja te bolezni. To je dvom, da je tisto, kar je bilo predano iz preteklosti, zares resnično, in se poskuša od začetka in spet iz izkustva ugotoviti, kaj je res, ne pa zaupati izkustvu iz preteklosti v obliki, v kateri je bilo predano. To je tisto, kar je znanost: rezultat odkritja, da se splača naučeno preveriti z novim izkustvom, ne pa nujno verjeti izkustvu vrste iz preteklosti.«[1]

Vprašanje je seveda, ali je znanost res preprosto kritično ponovno preverjanje preteklih s sedanjimi izkustvi. Znanost vendarle tudi marsikaj sprejme, kakor je pokazal Thomas Kuhn v *Strukturi znanstvenih revolucij*, njena osnova pa so teorije, ki jih ni mogoče preprosto primerjati in preverjati z izkustvom. Vendar pa zgodba dobro predstavi izjemnost prenašanja naučenega in kritičnost kot temeljno držo znanosti. Branje odlomka tako lahko pokaže avtorjeve pozitivne uvide in tisto, kar je bilo sprejeto kot samoumevno. In uvidi so morda zadostna osnova, da se lahko potem prek njih pokaže na omejitve takega pogleda, namreč da znanstveniki sami ne vedno vselej dobro, kaj v resnici delajo.

Na podlagi te analize laže razumemo Feynmanov odklonilni odnos do filozofije, ki je zanimiv prav zato, ker je simptomatičen za del znanstvenikov: »Moj sin je kot enega izmed predmetov izbral filozofijo in včeraj zvečer sva si ogledala neko besedilo, ki ga je napisal Spinoza – in šlo je za najbolj otročje razmišljanje. Tam so bili vsi ti atributi, substance, vse to nesmiselno prežvekovanje, in sva se začela smejati. Kako sva mogla? Tu je veliki holandski filozof, pa se mu smejiva. Zato, ker za njegovo početje ni opravičila. V istem obdobju je živel Newton, tam je bil Harvey, ki je preučeval kroženje krvi, tam so bili ljudje z metodo analize, ki je utirala napredek. Vzamete lahko katero koli Spinozovo trditev in njej nasprotno, pa ne morete povedati, katera je pravilna. Seveda, ljudje so strmeli, ker je imel pogum lotiti se teh velikih vprašanj, a pogum ne pomaga, če ne moreš pripomoči k odgovoru na vprašanje.«

Tudi odnos med znanostjo in religijo lahko začnemo obravnavati, izhajajoč iz njegovega premisleka: »Čeprav znanost nekako vpliva na številne religiozne ideje, ne vpliva na moralno vsebino. Religija ima številne vidike, odgovarja na raznorazna vprašanja. Najprej odgovarja na vprašanje, kaj so stvari, od kod prihajajo, kaj je človek, kaj je Bog – lastnosti Boga in tako naprej. To imenujem metafizični vidik religije. Pove pa tudi nekaj drugega – kako naj ravnamo. Ne mislim na to, kako ravnati v nekaterih ceremonijah, katere obrede opravljati, mislim na to, da nam pove, kako ravnati v življenju, moralno. Daje odgovore na moralna vprašanja, daje moralni in etični kod. To imenujem etični vidik religije.

Vemo, da so ljudje slabotni in četudi imajo moralne vrednote, jih je treba spominjati nanje, da bi lahko sledili svojo vest. Ne gre zgolj za vsebine vesti, gre za to, da imaš moč, da delaš, za kar misliš, da je prav. Nujno je, da religija da moč in tolažbo in navdih, da se sledi tem moralnim pogledom. To je inspiracijski vidik religije. Ne daje navdiha le za moralno ravnanje, temveč za umetnost in za vse vrste velikih misli in dejanj ...

Ti trije vidiki so med seboj povezani, razlika pa je v tem: znanost je občasno v konfliktu s prvo od treh kategorij – z metafizičnim vidikom religije. Na primer, v preteklosti so razpravljali, ali je Zemlja središče sveta – ali se giblje okrog Sonca ali miruje ... Rezultat v takih situacijah je umik religioznega metafizičnega pogleda, ni pa kolaps religije. In ni znatne ali temeljne spremembe v moralnem pogledu ...

[1] Richard p. Feynman: *The Pleasure of Finding Things Out*, Penguin Books 2001, str. 184–185.

Dejansko je na metafizičnem področju konflikt znanosti in religije dvojen. Lahko so v sporu dejstva, a tudi če niso, je drža različna. Duh negotovosti v znanosti je odnos do metafizičnih vprašanj, ki je precej različen od gotovosti in verovanja, ki se zahteva v religiji ... Po mojem mnenju religija ne more najti niza metafizičnih idej, za katere bi bilo zajamčeno, da ne bodo prišle v spor z vselej napredujočo in vselej spreminjajočo se znanostjo, ki vselej stopa v neznano.«[2]

Zanimiva je analiza religije, še bolj pa znanosti, za katero se zdi, da je sama brez moralnih podmen in tudi brez osnovnih verovanj. Kako drugače je to denimo od Einsteinove vere v povezavo znanosti z religijo:

»Težko boste med globljimi znanstvenimi duhovi našli enega, ki bi bil brez lastnih verskih občutkov. Vendar se ta razlikuje od religioznosti naivnega človeka. Zanj je Bog bitje, čigar skrb mu lahko koristi in čigar kazni se boji. Gre za sublimacijo občutka, ki je podoben odnosu otroka do očeta, do katerega je tako rekoč v osebnem odnosu, ne glede na to, kako globoko ga občuduje. Znanstvenik ima občutek univerzalne vzročnosti. Prihodnost je zanj prav tako nujna in določena kakor preteklost. Nič božanskega ni glede moralnosti, je čisto človeška zadeva. Njegovo religiozno občutje ima obliko prevzetega čudenja nad harmonijo naravnega zakona, ki kaže na tako nadrejeno inteligenco, da je v primerjavi z njo vse sistematično mišljenje in delovanje človeških bitij popolnoma nepomemben odsev. To občutje vodi njegovo življenje in delo, kolikor se ne pusti zmamiti sebični želji. Nedvomno je podobno tistemu, kar je imelo religioznega genija v vseh dobah.«[3]

Seveda se ob taki rabi lahko pojavi vprašanje, ali govori avtor kot znanstvenik ali kot slehernik z ulice, ki ima svoje mnenje o marsičem. Temu razlikovanju lahko ugovarjamo, da veliki avtorji vselej govorijo kot oni sami in zaznamujejo vsa področja z istim duhom. Res pa je, da ne moremo vnaprej vedeti, ali gre pri nekem besedilu za avtorski uvid ali zgolj za ponavljanje občih mest neke dobe. V bistvu je vprašanje, od kod govori avtor, eno od vprašanj, ki jih lahko načnemo v razredu. Seveda pa smo morali imeti neke razloge, zakaj smo dani odlomek izbrali. V prvem primeru je dovolj zdravorazumska opredelitev, v drugem zanimiv pogled – neko začetno analitično mišljenje o stvari.

Morda se komu vse to kljub vsemu zdi odvečno. Tega je treba spomniti na položaj filozofije kot obveznega gimnazijskega predmeta. Ob ponovnih premislekih gimnazijskega programa bo šlo zelo verjetno veliko predlogov v večjo sprostitev predmetnika. Danes je, pravijo, prenatrpan in dijaki se morajo učiti stvari, ki jih ne zanimajo, tiste pa, ki jih, lahko obravnavajo samo zelo površno. Večja izbirnost bi tako pripomogla, da je bolj upoštevan sam dijak, njegovi interesi in želje, po drugi strani pa bi to omogočilo večjo poglobljenost dela pri predmetih, ki bi jih dijak izbral.[4] Seveda ni težko videti, da bi izbirni predmeti najprej postali tisti, ki v šolah že zdaj ne kotirajo visoko na prednostni lestvici. V kontekstu te diskusije bo verjetno dosežek, če se bo sploh odprla razprava o tem, kaj naj bi gimnazijci nujno vedeli. Prej je pričakovati poudarke v smislu neobveznega pluralizma in zagovora svobode izbire. Ta na večini šol privede do tega, da se ustali neki nič manj trdno zakoličen predmetnik od sedanjega, le da ga narekujejo kontingentnost razmer na šoli in moda, dijaki pa bodo imeli malo prave izbire. Saj jim bo odvzeta vednost, po kateri bi lahko izbrali.

Če pa ta razprava vendarle bo, bomo morali učitelji filozofije jasno pokazati, kaj je tisto v gimnazijski

[2] Prav tam, str. 252–254.

[3] Albert Einstein: *Mein Weltbild*, navedeno po Albert Einstein: *Ideas and Opinions*, Wings Books, New York, str. 40.

[4] Potreba po prenovi je bila v septembrski številki Šolskih razgledov (18. 9. 2004, prva stran) opredeljena takole: »Vpeljava mature, prihod devetletkarjev, močno povečan vpis v gimnazije (približno 40 % populacije), predvsem pa nove tehnologije in dostopnost do znanja so temeljito spremenili izpeljevanje gimnazijskega programa.« Rešitev za to avtor I. Lorenčič vidi v izbirnosti: »Upoštevati bo treba precej večje razlike v sposobnosti otrok (zaradi povečanega vpisa), individualnost (posledica izbire v širšem okolju) in drugačno predznanje in navade (devetletka). To je mogoče uresničiti z več izbirnimi predmeti in vsebinami – tudi na račun manjšega števila obveznih predmetov in njihovega trajanja.«

filozofiji, kar jo dela tako nepogrešljivo. Pri tem verjetno ne bodo zadoščale velike izjave, temveč jih bo treba podkrepiti s šolsko dejanskostjo. In ni dvoma, da v obdobju drobljenja disciplin dijaki potrebujejo ne preprosto vnaprej dani okvir, ki poveže fragmentarne vednosti, temveč področje razprave, v katerem se tak okvir vzpostavlja. Kaže sicer, da se bodo poskušale iskati povezave med različnimi predmeti prek pojma kompetence, a te so večinoma razumljene kot različne spretnosti in veščine, zato ne zadoščajo za vsebinsko poenotenje. Filozofija ima tu veliko priložnost, da se uveljavi kot prostor, kjer se z razmišljanjem tkejo vsebinske povezave med področji, ki v dijakovem vsakdanjiku največkrat nastopajo kot ločena. Če filozofija te priložnosti ne bo izkoristila, ji preti nevarnost, da bo na slovenskih gimnazijah le še v obliki samo ponekod ponujenega izbirnega predmeta.

Mišo Dačić

Filozofija in znanost

K pisanju tega besedila me je spodbudila ena izmed tem prve pole spomladanskega roka letošnje mature. Pravzaprav ne tema sama, temveč eseji, ki so jih kandidati pisali na to temo in sem jih imel priložnost ocenjevati. Gre namreč za naslov: »Razpravljajte o trditvi: Filozofsko in znanstveno spoznanje si ne nasprotujeta.«

Na tem mestu se ne želim spuščati v samo vsebino posameznih esejev, ki so bili zelo raznoliki, temveč v splošni vtis, ki je bil, lahko bi rekel, nekakšen skupni imenovalec skoraj vseh teh različnih razprav. Težava, ki sem jo ob branju zaznal, je bila, da se je, po mojem mnenju, večina kandidatov prvič v življenju spopadla s tem vprašanjem oziroma s problemom – odnos med filozofijo in znanostjo. Ali če sem natančnejši, velika večina ni imela nobene prave predstave o tem odnosu in zato so svojo razpravo gradili na lastnih predstavah o filozofiji in znanosti. In ravno tu je bila njihova najšibkejša točka. Če so o filozofiji kaj vedeli, se jim o znanosti niti sanjalo ni. Zato lahko trdim, da problem tokrat ni bil v dijakih, v njihovih napačnih interpretacijah ali nerazumevanju. Problem je bil v tem, da ti dijaki, vsaj takšen je moj vtis, o tej problematiki niso ničesar slišali tam, kjer bi morali. V razredu, pri pouku filozofije.

Uvod v filozofijo

Dejstvo, iz katerega MORA izhajati vsak učitelj filozofije na začetku pouka, je: naši učenci se v 99 % srečujejo s filozofijo prvič v življenju. Ne slepimo se, da so v prejšnjih letih njihovega izobraževanja nekateri filozofski pojmi in avtorji vsaj omenjeni, če ne že natančneje obravnavani. Pri raznih predmetih so verjetno res predvsem omenjeni, vendar nikoli izpostavljeni kot del filozofske problematike ali zgodovine filozofije. Postavljeni so predvsem in edino v kontekst nekega predmeta. In to je to. Zato lahko mirno trdim, da je velika večina naših učencev, ko jih dobimo v uk mi, nekakšna tabula rasa na področju filozofije. Tudi tisto, kar se nam

zdi splošno znano in elementarna sestavina splošne izobrazbe ter zato samoumevno, je njim oddaljeno in tuje. Če samo navedem primer: pri pouku slovenščine so se ob obravnavi domače ali tuje literature kar nekajkrat srečali na primer s pojmom metafizika ali metafizično, vendar se mi redno dogaja, da mogoče eden ali dva dijaka iz celotne generacije (cca. 250 dijakov) vesta oziroma znata vsaj približno razložiti, kaj naj bi to pomenilo. Enako velja tudi za druge bolj preproste pojme. Da niti ne omenjam samovoljne in pogosto napačne interpretacije filozofskih pojmov in zgodovinskih dejstev pri raznih predmetih. Torej, naj zapišem – naši učenci so dobesedno na čistem začetku filozofske poti, v njeni nulti točki. In zdaj je od nas odvisno, kako bodo prehodili to pot in kaj jim bo filozofija pomenila.

Učni načrt nas vsej svoji odprtosti in fleksibilnosti navkljub časovno omejuje pri uresničitvi posameznih vsebin. Temeljna vsebina, brez katere si ne zamišljam pouka filozofije, je seveda: »Kaj je filozofija?« Uvod v filozofijo. Uvod, v katerem poskušamo predstaviti filozofijo, jo približati dijakom, tudi tako, da jo postavimo v odnos do tistega, kar jim je že znano, kajti tudi tako lahko damo filozofiji njej lastno podobo.

Za to predstavitev imamo na voljo le malo ur, po učnem načrtu pet. Vendar se da tudi tu kaj dodati, če se posredno dotaknemo ali navežemo na vsebine drugih tem in tako pridobimo še kakšno uro. Bomo pa takrat, ko bomo te teme obravnavali, porabili manj časa, saj se bomo lahko sklicevali na to, kar smo v uvodnih urah že razložili. Ne bom se spuščal v to, ali boste prestavitev filozofije začeli z etimološko trditvijo, da je »ljubezen do modrosti«, ali kako drugače. Ali boste nadaljevali s trditvami v slogu, da se filozofija deli na posamezne problemske sklope, in jih naštevali. Da poznamo zgodovino filozofije in različna filozofska obdobja itd. Vsakdo med nami ima svoj pristop k predstavitvi filozofije. Toda če se samo z nekaj besedami obregnem ob to, naj zapišem, da boste, če obtičite v tovrstnem naštevanju brez umestitve filozofije v širši kontekst njihovih izkušenj, naredili filozofiji bolj slabo uslugo.

Ali je filozofija znanost?

Ker moj namen ni pisati o celotnem uvodu v filozofijo, bom v tej točki naredil preskok. Zapisal sem že, da se mi zdi nujno umestiti filozofijo v širše področje dosedanjega učnega procesa naših dijakov oziroma njihovega znanja. Nujno se mi zdi postaviti filozofijo ob bok tistemu, kar že poznajo ali pa vsaj mislijo, da poznajo. In eno takšnih področij je prav gotovo znanost. Ker ima večina dijakov filozofijo v četrtem letniku, lahko rečemo, da imajo za seboj že enajst let »znanstvenega« izobraževanja in razvijanja znanstvenega načina mišljenja. Samo če pogledamo gimnazijski predmetnik, bomo hitro ugotovili, da predstavlja večina predmetov posamezna znanstvena področja. Tako smo torej prišli do področja in načina mišljenja, ki je našim dijakom v vseh pogledih blizu. Zato se mi zdi popolnoma logično, da postavimo filozofijo ob bok znanosti in jo poskušamo z medsebojno primerjavo pobliže predstaviti.

Na tej točki uvoda v filozofijo lahko dijakom zastavimo vprašanje (najbolje za domačo nalogo): »Ali je filozofija znanost?«

Tu moram zapisati, da moji dijaki ob iskanju odgovora na to vprašanje nekaj že vedo o filozofiji (česar pa najverjetneje še ne razumejo najbolje), saj so v predhodnih urah ob branju učnih listov s posameznimi odlomki na temo »Filozofija je ...«, ki so redno izhajali v naši reviji FNM od prve številke leta 1994 pa tja do leta 2000, spoznali nekaj značilnosti filozofije, med drugim tudi abstraktnost in subjektivnost. Ob spoznavanju filozofije so se tudi seznanili z dvema njenima karakteristikama – subjektivnostjo in abstraktnostjo. Torej imajo v tej fazi spoznavanja filozofije kar nekaj podatkov, ki jih s pridom uporabijo pri oblikovanju odgovora na zastavljeno vprašanje.

Poleg tega, da si tako zagotovimo izhodiščne misli za prihodnjo uro pouka, s takšno domačo nalogo dosežemo več drugih smotrov. Če hočejo dijaki odgovoriti na zadano vprašanje, morajo seveda napisati krajši esej, pri tem pa poiskati podatke v primerni literaturi, analizirati, definirati in primer-

jati pojme, zlasti pa oblikovati neko stališče in ga argumentirati.

Odgovori, ki jih dobim na začetku prihodnje ure in jih sproti zapisujem na tablo, so seveda raznoliki. Od samozavestnih trditev, da filozofija je oziroma ni znanost, do neodločnih, a najpogosteje najbolje premišljenih odgovorov, da nekako hkrati je in ni znanost. Ko potegnem črto pod vse odgovore, ugotovim, da so skoraj vsi, četudi so trdili, da filozofija je znanost, najpogosteje naštevali argumente, ki temu nasprotujejo. Dijaki, razen izjemoma, ostajajo na dokaj opisni ravni in nizajo trditve v slogu, da filozofija za razliko od znanosti ne more dokazati svojih trditev, da si o enem in istem vprašanju oziroma problemu vsak filozof lahko misli svoje in različno razlaga, kar je pri znanosti nemogoče, itd.

Že vsa leta, odkar poučujem, pa mi jih kar nekaj ponudi za nadaljnjo obravnavo netočno, a zelo priročno trditev. Kot argument, da filozofija je znanost, opredelijo znanost kot tisto področje, ki izpolnjuje tri merila, in sicer: imeti mora predmet, metodo in jezik obravnave. To so v takšnem ali drugačnem kontekstu slišali pri nekaterih drugih predmetih (tako mi vsaj zatrjujejo dijaki, kolegi pa dosledno zanikajo, da je to res) ali pa od nekod prepisali. Ne glede na netočnost trditve imam zdaj primerno ogrodje za nadaljnjo obravnavo. Namreč, ko s to trditvijo primerjamo one, ki jih imamo že napisane na tabli, hitro ugotovimo, da so našteta merila lastna znanosti, pa tudi filozofiji. Na prvi pogled lahko torej upravičeno sklepamo, da filozofija je znanost. Toda ob natančnejši analizi in primerjavi vidimo, da ni tako. Te tri točke, v katerih sta si filozofija in znanost na prvi pogled najbolj podobni, so v resnici tiste, v katerih se najbolj razlikujeta. Zato je za predstavitev razlike med njima najbolje narediti primerjavo obeh prav v omenjenih treh točkah.

Tu se ne bom spuščal v natančno analizo pojmov, bom pa nakazal nekaj smernic.

Predmet obravnave. Pri predmetu obravnave lahko poglobimo ali pa šele vpeljemo, če jih še nismo, pojme, kakršni so – konkretno, abstraktno, izkustveno, razumsko ... Znanost (v grobem) opredelimo (pravzaprav so te lastnosti uvodoma našteli že dijaki) kot področje, katerega predmet je izkustven, izmerljiv, številčno izrazljiv in temu primerno dokazljiv. Predmet filozofije je pojmoven, miseln in nedokazljiv. Filozofija zapopada in obravnava dejanskost kot celoto, znanosti pa obravnavajo vsaka svoj točno določeni izsek tega sveta (če pustimo ob strani interdisciplinarnost).

Metoda obravnave. Razlika med predmeti obravnave določa seveda tudi razlike v metodi. Najbolj značilna pojma, ki ponazarjata razliko med obema, sta subjektivno in objektivno. Metoda znanosti poskuša zagotoviti kar največjo objektivnost svojih rezultatov, njen namen od hipoteze do zakona je, čim bolj natančno prikazati neki pojav in ga v tem postopku očistiti vseh subjektivnih primesi, medtem ko filozofija s subjektivnostjo nima nobenih težav. Lahko poudarimo tudi, da znanost in filozofija na prvi pogled počneta isto, poskušata dokazati svoje hipoteze, le da je pri filozofiji dokazovanje pravzaprav argumentacija, temelječa na mišljenju in ne v izkustvu. Tudi rezultat obeh metod je različen ... Da ne bom dolgovezil. Tudi tu ima vsakdo med vami možnost različnih razlag in izpeljav primerov. Zapisano naj bo le nekakšno ogrodje oziroma izhodišče.

Jezik obravnave. Tudi jezik je v funkciji obravnave predmeta oziroma v službi sporočanja rezultatov obeh področij. Lahko opravite poskus in iz dveh učbenikov, npr. za fiziko, ki sta ju napisala različna avtorja, preberete odlomek iz identičnih poglavij. Vprašajte dijake, ali prepoznajo avtorja. Seveda bo odgovor negativen, saj sta opisa ali pa definiciji skoraj enaki, ker jezik znanosti sledi zahtevam po objektivnosti in je njegov namen le prikaz in opis dejstev.

Glede jezika filozofije pa vam bodo morali dijaki verjeti na besedo, saj sami še nimajo izkušenj z branjem filozofskih besedil, da nekdo, ki se ukvarja s filozofijo, prav gotovo prepozna avtorja filozofskega dela. No, vsaj tiste najbolj znane in pomembne, seveda.

Zaključek

Za konec pravzaprav ni več kaj dodati. Mogoče takšno poenostavljanje filozofije, ko jo približujemo dijakom, komu med vami vzbuja odpor in ste prepričani, da je to nasilje nad filozofijo. Toda mislim, da s tem storimo manj škode, kakor pa če prevzamemo pozo »odštekanih« in nerazumljivih filozofov, ki poskušajo narediti vtis na neuke z množico tujk in neberljivih grških črk na tabli. Tako bomo pri dijakih vzbudili kvečjemu odpor in hkrati, vsaj po mojem mnenju, tudi izvajali nasilje nad filozofijo. Ne pozabimo, kaj hočemo doseči s poukom filozofije, saj naj ta ne bi bil sam sebi namen. Drugače je vseeno, tudi če ga ni!

Matevž Rudl

O znanosti in filozofiji

Ali znanost in sodobna poznanstvenjena družba še potrebujeta filozofijo? Večkrat se sliši odgovor, da ne. Takšno prepričanje je značilno predvsem za dobro izobražene naravoslovce, pa tudi družboslovno izobraženi včasih menijo isto. Rečeno nekoliko karikirano, si je »znanstvena« zgodba o filozofiji zmeraj podobna: filozofske teorije so nestvarna, domišljijska spletanja problemov, ki s stvarnostjo in njenim spoznavanjem nimajo nič skupnega. Filozofija je nepotrebna in celo škodljiva, ker ljudi poneumlja. Pač v smislu reka: »Malo filozofije človeka odvrne od religije, malo več filozofije pa ga naredi za tečnobo.« To seveda ni res.

Na dveh področjih se filozofskega analiziranja problemov ne moremo znebiti. Prvo zajemajo tako imenovani večni filozofski problemi, ki jih z metodami empiričnih znanosti težko opisujemo in jih ne moremo zadovoljivo pojasniti. Značilen primer je vprašanje svobode. V iskanju odgovora, v čem je svoboda in ali sploh obstaja, naravoslovnih (navadno predvsem fizikalnih) teorij in psiholoških opisov vedenja sicer ni mogoče zanemariti, vendar se pri njih tudi ne moremo ustaviti. Potreben je »širši« pogled, ki sega prek empiričnih metod. Natančneje rečeno, s filozofsko analizo se razkrivajo tisti vidiki človekovega položaja, ki empirične metode sploh omogočajo: pokažejo se temelji ali (kantovsko rečeno) pogoji možnosti uporabe empiričnih metod. Razlog za nezadostnost empiričnih metod je v tistem, kar je z drugega stališča njihova odlika: koraka v temelje človekovega položaja v svetu namreč ni mogoče narediti z *izoliranim* opazovanjem nekega konkretnega *vidika* izbranega pojava, še zlasti če je ta lastnost opisana s kvantitativnimi odnosi. Kateri pojav in katera njegova lastnost se lahko abstraktno, to je ločeno od polnosti in celovitosti pojavov, uporabita za empirično podlago »naravoslovnih« teorij o svobodi?

Mnogi fiziki s filozofsko žilico so precej časa menili, da bi v Newtonovem modelu univerzuma lahko našli prepričljiv razlog za neobstoj svobode. V tem modelu fizikalne stvarnosti se točkasta telesa, ki imajo svojo maso, gibljejo z neko hitrostjo in imajo ustrezno gibalno količino, kar skupaj z Newtonovimi zakoni deterministično določa prihodnost sveta, vključno s človekovimi odločitvami. Pa smo upravičeni sprejeti ta zaključek? Morda. Toda zavedati se moramo, da ta trditev presega okvire fizikalne znanosti. Razlogov je več. Med poglavitnimi je prav abstraktnost same Newtonove fizike, ki vso raznolikost pojavov opisuje z mehaničnimi lastnostmi in zvede nanje vse nemehanične lastnosti: v Newtonovi fiziki je svet velikanski stroj. Prav to pa je za newtonovce tudi sam človek: namreč stroj. Ta trditev je globoko onkraj meja fizikalnega raziskovanja in pojasnjevanja sveta. Četudi pustimo ob strani dejstvo, da že za same fizike Newtonova mehanika ni več popoln in v strogem pomenu besede točen opis sveta (in ne poznamo prepričljivih razlogov, ki bi govorili proti mnenju, da se s sodobnejšimi teorijami vsaj na neki način ne bo godilo podobno), izvajanja vsega *raznolikega*, *konkretnega* in *polnega* izkustva, vključno z odločanjem, na *abstraktne* bitnosti in lastnosti fizikalnega modela pač ni mogoče utemeljiti z navadnimi standardi fizikalnih opazovanj. Gre za filozofsko ekstrapolacijo, ki pravi, da človekovo doživljanje in odločanje po svojem bistvu nista takšna, kakor se ju posamezniki zavedamo, temveč abstraktno pust svet fizikalnih bitnosti. Gre pravzaprav za posebno stališče v razpravi o odnosu med duhom in telesom, po katerem so vsa duševna stanja dejansko fizikalna (fizikalno opisljiva) stanja (npr. zaznava rdečega in odločitev ugrizniti v jabolko sta neki fizikalni, v našem primeru mehanični stanji sveta). Da gre za filozofsko trditev, pa vidimo tudi po tem, da se izreka o *celoti* pojavov in ne ostaja pri *abstraktnem* opisu, ki je značilen za fizikalne izjave. Fizik namreč lahko trdi le, da je mogoče neki vidik človeka opisati v prostoru in času z mehanicističnimi termini, šele fizik filozof lahko reče, da je človek kot takšen stroj.

To pa seveda odpira prostor filozofski razpravi in različnim pogledom na celoto. Fizikalistični utemeljitvi determinizma, češ, stvarnost je v celoti sestavljena le iz mehanično delujočih delov, se lahko postavijo ob bok npr. behavioristi, ki trdijo, da lahko celotno vedenje razumemo kot izraz sheme »(opazljiv) dražljaj – odziv na dražljaj«, pri čemer je zveza med dražljajem in odzivom strogo deterministična in ne pušča prostora svobodi. Toda ta trditev znova ni več v domeni psihologije, temveč iz enakih razlogov kakor zgoraj opisana fizikalistična posega na področje filozofske analize, le da so tokrat razlogi za filozofsko trditev drugačni. Prav zato ne fizikalisti ne behavioristi s sredstvi svojih empiričnih znanosti ne morejo rešiti filozofskega problema svobode in determinizma. S katerimi empiričnimi metodami lahko izpodbijemo npr. Kantovo trditev, da imamo svobodno voljo, ker smo v praktičnem, tj. moralnem delovanju sami svoj zakonodajalec? Za neko stališče se lahko odločimo šele po skrbnem tehtanju argumentov in analizi razlogov, ki govorijo za neko stališče oziroma proti njemu. Le-to pa mora zajemati čimbolj obsežno in temeljito analizo *konkretnega*, tj. *celovitega*, ne pa *abstraktno* razumljenega izkustva; in ta analiza mora naprej temeljiti na poznavanju razumnih uvidov v pogosto nadvse raznolika področja človekovega položaja v svetu (dobro razumevanje vprašanja svobode in determinizma zahteva poleg seznanjenosti z osnovnimi idejami naravoslovnih, psiholoških in psihoanalitskih teorij še vsaj poznavanje problema odnosa duha in telesa, vprašanj morale in nekaterih »čisto« filozofskih pogledov na svobodo, denimo eksistencialističnega).

Ali ta »pisanost« nasprotujočih si teorij in »empirična neodločljivost« pomenita, da so filozofske teorije domišljijsko odmaknjene od stvarnosti in izkustva ter zato nepotrebne za oblikovanje razumskega spoznanja? Niti prvo niti drugo. Morda je težko ali celo nemogoče doseči enako stopnjo soglasja glede pravilnega pogleda na posamične filozofske probleme, toda mnogi od njih so v samem jedru človekovega izkustva in položaja v svetu. S čim more biti naš položaj bolj določen

kakor s svobodo ali določenostjo? Kaj je lahko pomembnejše od vprašanja vrednot in smisla življenja? Kaj je intelektualno bolj vznemirljivo od vprašanja narave vednosti? In še vrsta filozofskih problemov je, ki zadevajo samo bistvo našega obstoja ter nas zbadajo in silijo k njihovemu razpletanju. In od kod izvira tolikanj vztrajna raznolikost filozofskih teorij? To je sicer samo filozofsko vprašanje, ki zahteva temeljitejšo obravnavo, kot namig pa je mogoče reči, da se večkrat zdi, da nekatera filozofska stališča izvirajo predvsem iz slabega poznavanja filozofije. To pa je hkrati že del odgovora na vprašanje, ali je filozofija poleg empirične znanosti še potrebna. Seveda je, kajti brez filozofskega razmišljanja bomo morda osvetlili množico posameznih vidikov sveta in človekovega položaja v njem, toda naša slika sveta bo abstraktna in nepovezana, ker ne bomo niti poskušali razumeti celovitosti svojega izkustva.

Drugo veliko področje, na katerem ne gre brez filozofije, zadeva samo empirično znanost. Razlog za neizogibnost filozofskega mišljenja pri vsakem radovednem posamezniku se skriva v tem, da ima večina empiričnih ved za svoj predmet nekaj zunaj sebe in torej ne samih sebe. Denimo fiziki s svojimi teorijami opisujejo in pojasnjujejo telesa, ki se gibljejo. Pojmovni aparat in nasploh metode fizike potemtakem niso namenjene analizi fizike same. Le-to preučujejo druge vede. Tako denimo zgodovina razvoja fizikalnih idej ni fizika, temveč zgodovina fizike, delno pa tudi filozofija fizike (recimo pri analizi vpliva metafizičnih idej na oblikovanje teorij empiričnih znanosti, npr. vpliva pitagorejske metafizike števil na Keplerjevo odkritje empiričnih zakonitosti kroženja planetov okoli Sonca). Prav tako fizika ni opis odnosov med uveljavljenimi fiziki ter obetavnimi mladimi fiziki in možnostmi, ki jih slednji imajo za objavo nekonvencionalnih ali celo revolucionarnih idej. S tem se ukvarja sociologija znanosti in znanja, znova pa gre tudi za filozofske probleme (npr. vpliv že sprejetih prepričanj na zaznavanje in oblikovanje novih teorij). Obstajajo pa tudi čisto filozofski problemi fizike in empiričnih znanosti nasploh, recimo vprašanji, kakšen je pomen teorijskih terminov in kaj pojmujemo z znanstveno pojasnitvijo. Vsebinski analizi obeh pojmov pač nista v domeni fizikalnih raziskav.

Seveda naravoslovci in družboslovci pogosto reflektirajo svoje lastno početje. Toda zavedati se moramo, da dokler se npr. fizik ukvarja s čisto fizikalnimi problemi, v pravem pomenu besede ne razmišlja o fiziki, ko pa se prične spraševati o njej, denimo o načinih oblikovanja fizikalnih zakonov in o njihovi gotovosti, pa ni več fizik, temveč filozof.

Spodaj bom na kratko predstavil najprej filozofsko analizo oblikovanja empiričnih teorij (empiričnih in teorijskih zakonov), nato pa vprašanje, koliko gotovi smemo biti, da so posamične izjave teh teorij resnične.

Toda še prej razmislite o odgovorih na spodnja vprašanja in poskušajte določiti, kako bi jih bilo najprimerneje klasificirati: kot vprašanja iz zgodovine znanosti, sociologije znanosti, psihologije znanosti, filozofije znanosti ali kako drugače.

1. Naštej sedem znanstvenikov, za katere moremo trditi, da so razkrili del skrivnosti delovanja narave. Navedi, v kateri znanstveni disciplini so bili pretežno dejavni.
2. Ali je ekscentričnost psihološka značilnost znanstvenikov?
3. Kakšne so značilnosti znanstvenikov? Ali so vsem znanstvenikom pretežno skupne? Ali se s časom spreminjajo?
4. Ali se znanost in tehnologija vzajemno pogojujeta v razvoju?
5. Kaj pojmujemo z besedo 'tehnologija' in kaj z besedo 'znanost'?
6. Ali imajo znanstveniki vednost o vsem?
7. Kakšna je vloga že sprejetih oziroma obstoječih prepričanj v znanosti? Je dobro ali slabo, če sprejeta prepričanja vplivajo na delo znanstvenika?
8. Ali je znanost objektivna? Ali je znanstvena vednost objektivnejša od vednosti, ki jo ima

umetnost?

9. Ali znanstveniki izrekajo kakšne dokončne trditve o svetu? Ali pa je znanstvena vednost morda utemeljena z negotovostjo?
10. Ali nekaj, kar je potrjeno s skrbno izpeljanim eksperimentom, za vekomaj ostane znanstveno dejstvo?
11. Ali znanstveniki kaj neizpodbitno dokažejo? Ali je Einstein dokazal, da se je Newton motil?
12. Ali lahko parapsihologijo, denimo teoriji o obstoju telepatije ali telekineze, prištevamo k empiričnim znanostim? Ali velja isto za astrologijo in njene napovedi?

Oblikovanje empiričnih teorij vprašanje gotovosti znanstvene vednosti

Neizogiben element v oblikovanju znanstvenega sistema vednosti je opazovanje, ki zajema čutne podatke iz vseh čutil (naša zahodna kultura sicer uporablja predvsem vid, toda spomnimo se recimo Dopplerjevega učinka, ki zahteva sluh, ali kemijskih opisov snovi, ki govorijo o vonju in o okusu). Mnogi so trdno prepričani, da je čutno zaznavanje trden in objektiven temelj znanstvene vednosti, še posebno ker morajo biti z opazovanjem pridobljeni podatki intersubjektivno preverljivi.

Vendar pa se s tem ne strinjajo vsi. Nekateri menijo, da čistih, od teorije in predhodno sprejetih prepričanj neodvisnih zaznav oziroma čutnih podatkov ni: vsaka zaznava, ki se je zavedamo (ali pa tudi ne, če ostane pod pragom zavedanja), je zmeraj s teorijo, prepričanji, pričakovanji, željami itd. preoblikovan in oblikovan občutek.[1] Čisti čutni vtisi nikdar ne prodrejo na kognitivno, to je mišljenjsko raven. Preprost primer, ki to ponazarja, je zaznavanje sončnega zahoda. Kaj opažamo, ko v vidnem polju opazujemo manjšanje razdalje med sončno kroglo in horizontom, ki ga riše morje? Nekateri »vidijo« vrtenje Zemlje, verjetno večina pa »vidi« gibanje Sonca. Pri tem večina te večine z veliko gotovostjo trdi, da nikakor ni mogoče videti ničesar drugega kakor gibanje Sonca proti morski gladini. Pa je to res? Nikakor ne. Ta večina se pač ne zaveda, da kljub pretežno dovolj solidni seznanjenosti s prevladujočimi astronomskimi in geografskimi teorijami o obliki Zemlje in njenem gibanju okoli Sonca zdravorazumsko še zmeraj sprejema Zemljo kot stacionarno in Sonce kot gibajoče se nebesno telo. Če namreč sprejmeš nasprotno teorijo, pač *ni mogoče* videti, da se Sonce samo potaplja v morje. In isto velja, vsaj po mnenju filozofov iz tega drugega tabora, za odnos med teorijo in čutnimi podatki nasploh: vse dotlej, dokler ne pride do izjemno resnega in vztrajnega nasprotja med teorijo in opazovanjem, pač opažamo tisto, kar pričakujemo in želimo opaziti, naprej sistematično raziskujemo in opazujemo na tistih področjih, na katera nas usmerja sprejeta teorija, in končno ta opažanja interpretiramo s prav isto teorijo. Zgolj reševanje ugank, ki so načelno že rešene.

Razlogov za mnenje, da vendarle obstaja trden empirični temelj znanstvene vednosti, v tem prispevku ne bom navajal. Naj bo to vaša naloga, zagotovo se boste hitro domislili dveh ali treh dovolj dobrih argumentov. Ko boste odkrili vsaj kakšnega, preberite naslednji odlomek iz članka, ki govori o (ne)zmotljivosti opazovanj.

N-žarki

Samoprevara ni značilna samo za posamezne znanstvenike. Včasih se lahko več znanstvenikov ujame v znanstvene raziskave, ki se pozneje izkažejo za neutemeljene.

Eden najbolj znanih primerov takšne 'patološke znanosti' je zgodovina N-žarkov. Nekaj prvih let dvajsetega stoletja, malo za tem, ko je nemški fizik Wilhelm Röntgen odkril x-žarke, je priznani francoski fizik Rene Blondlot razglasil, da je odkril novo obliko sevanja. Po univerzi v Nancyju, kjer je

[1] Najbolj znani zagovornik tega mnenja je ameriški fizik in zgodovinar znanosti Thomas Kuhn, ki je svoje ideje objavil v knjigi z naslovom *Struktura znanstvenih revolucij* (1970).

bil profesor fizike, jih je poimenoval N-žarki. Te bi naj domnevoma proizvajali raznoliki viri, vključno z razelektritvijo plinov in segretimi kosi kovin; njihov lom je mogoče opazovati v aluminijevih prizmah; in možno jih je odkriti z opazovanjem slabotnih vidnih učinkov, ko zadenejo fosforescentne ali fotografske površine. V nekaj letih so bile v desetinah člankov opisane lastnosti N-žarkov, ki so jih v revijah objavili ugledni znanstveniki.

Drugi znanstveniki pa vendarle niso mogli ponoviti poskusov. Eden izmed njih je bil ameriški fizik Robert W. Wood. Leta 1904 je odpotoval v Blondlotov laboratorij, da bi jim prisostvoval. Po nekaj brezuspešnih poskusih je Blondlot pokazal Woodu eksperiment, v katerem so bili s svetilko proizvedeni N-žarki uklonjeni v aluminijski prizmi, nakar so zadeli na fosforescentni detektor. Na neki točki razvoja poskusa je Wood izkoristil temačnost prostora in skrivoma odstranil aluminijsko prizmo iz aparata. Kljub temu je Blondlot še naprej zaznaval vidne signale in prepričan je bil, da so jih povzročali N-žarki.

V članku, ki ga je objavil Wood kmalu po svojem obisku v reviji *Nature*, je zapisano, da »ne more poročati niti o enem samem opažanju, za katero bi se lahko zdelo, da kaže na obstoj žarkov«. Znanstveno delo v zvezi z N-žarki je kmalu propadlo, za prejšnje razultate pa so dokazali, da so bili eksperimentalni artefakti ali posledica učinka na opazovalca. Vendar je Blondlot še naprej verjel v obstoj N-žarkov vse do svoje smrti leta 1930. (Povzeto po *Proc. Natl. Acad. Sci. USA 86 (1989), 9063)*

Toda konkretna oziroma posamična dejstva niso tisto, kar je zanimivo in vznemirljivo v posamičnih znanstvenih disciplinah. Tisto, kar zares predstavlja izziv, je odkritje splošnih okoliščin, v katerih se pripeti neki dogodek. Drugače rečeno, gre za odkritje (ali morda formulacijo?)[2] empiričnih in teorijskih zakonov.

Hkrati je to ena izmed značilnosti, ki povezuje sicer zelo pestro raznolikost znanstvenih disciplin. (Poglejmo si na kratko nekatere značilnosti, omejitve in težave, na katere naletijo znanstveniki v posamičnih disciplinah in ki znanost kot celoto delajo precej pisano. Astronomi ne morejo eksperimentirati s predmetom svojih opazovanj; napovedi genetikov so zgolj verjetnostne; atomski fiziki postulirajo obstoj bitnosti, ki jih ne morejo opazovati; znanstveni psihologi včasih ne morejo ničesar meriti; v raziskavah politike mora znanstvenik včasih raziskati svoje lastne motive, da bi pojasnil dejanja drugih ljudi; sociolog se lahko spopada s težavo, da so njegove napovedi samoizpolnjujoče ali samoizpodbijajoče; antropolog lahko nevede spreminja predmet svoje raziskave.[3])

Formulacijo empiričnih in teorijskih zakonov včasih označimo kot oblikovanje hipotez. Hipoteze oblikujemo z induktivnim sklepanjem. Pri empiričnih zakonih predstavlja premise (podmene) induktivnih sklepov neko *končno* število preteklih opazovanj, zaključek sklepa oziroma argumenta pa splošna trditev, da bo potek dogodkov ali odnos med nekimi lastnostmi *zmeraj* takšen. Tako lahko denimo iz dejstva, da smo v preteklosti zmeraj opazili, da rdeče obarvanim oblačkom na nebu naslednje jutro sledi lepo vreme, sklepamo, da bo rdeče obarvanim oblačkom na nebu *zmeraj* sledilo jutro z lepim vremenom.

Pri teorijskih zakonih pa je induktivno sklepanje nekoliko bolj zapleteno. V zaključku sklepa se namreč pojavijo termini, ki ne govorijo o opazljivem in jih v premisah oziroma podmenah izjav o konkretnih, posamičnih opazljivih pojavih ni. Novost in razširitev zaključka torej ni le v trditvi, da neki odnos ali neka zveza velja za *vse* primere neke vrste in ne le za končno število opazovanih pojavov (takšna je navadno indukcija), temveč so poleg tega novi, *teorijski* termini prava vsebinska (in ne le v strogem smislu logična) novost. Primer takšnega induktivnega sklepanja, imenujmo ga *teorijska indukcija*, je sklepanje z *zakona o*

[2] V čem se razlikujeta odkritje in formulacija?

[3] Glej R. Abel (1976), *Man is the Measure*, pogl. 9, Free Press.

stalnih masnih (utežnih) razmerjih, ki pravi, da se elementi spajajo v stalnih masnih (utežnih) razmerjih[4], na tako imenovano *atomsko hipotezo*, ki trdi, da je vsak element sestavljen iz enakih najmanjših delcev, ki jih imenujemo atomi.[5] Atomov seveda ne moremo opazovati, zato je glede na premise njihova vpeljava v zaključku logično-vsebinska novost. Njihova vpeljava v znanstveni model stvarnosti pa se zdi smiselna, ker si lahko s podmeno o njihovem obstoju predstavljamo, zakaj velja zakon o stalnih masnih razmerjih: zato, ker se pri reakciji med dvema elementoma vedno združi v molekulo enako število atomov.

Toliko o *oblikovanju* empiričnih in teorijskih zakonskih izjav. Ob obeh vrstah induktivnega sklepanja pa se zastavi novo vprašanje, namreč, kako trdno smo lahko prepričani, da so empirični in teorijski zakoni resnični.[6] To je vprašanje *gotovosti* znanstvene vednosti. Poglejmo si najprej enostavno indukcijo in sklepanje z opažanj na empirično zakonitost. Hitro prepoznamo preprost logični problem. Ni pomembno, v koliko posamičnih primerih smo opazili neko zaporedje dogodkov ali neko zvezo med lastnostmi (npr. odnos med tlakom, temperaturo in volumnom nekega plina pod normalnimi pogoji ali vzhajanje sonca po vsaki noči), zmeraj obstaja možnost in nevarnost, da bo eden izmed naslednjih primerov nezdružljiv s prepoznano in zatrjevano pravilnostjo (odnos omenjenih lastnosti plina je naenkrat lahko drugačen, sonce pa pač ne vzide).

To seveda pomeni, da v znanosti empiričnih hipotez *ne moremo dokazati*. Kar seveda vrže senco na trdnost znanstvene vednosti.

Naj najprej povem, da ta tako imenovani *problem indukcije* nekateri razumejo kot psevdoproblem, ker po njihovem mnenju pri vsakem induktivnem sklepu v empiričnih znanostih predpostavimo *uniformnost* ali *enakolikost narave*. Če tega ne bi predpostavljali, sploh ne bi mogli smiselno sklepati z izjav o posamičnih primerih na splošne izjave.[7]

O sprejemljivosti te teze in poteze na tem mestu ne bom razmišljal. Presodite sami, koliko se vam zdi dobra in ali se z njo poveča gotovost znanstvene vednosti.

Poglejmo si zdaj še teorijsko indukcijo in teorijske zakone. Pri tej vrsti indukcije opazimo zaradi vsebinsko novih terminov še večji *induktivni skok* z danega in sprejetega na nove, vsebinsko razširjene izjave. S čim moremo utemeljiti ta vsebinski skok? Ali drugače, na podlagi česa oblikujemo te nove teorijske izjave, ko pa *neposredno* v opazovanju nimamo danih ustreznih podatkov (npr. o obstoju atomov)? En razlog smo že srečali: z vpeljavo teorijskih terminov (in bitnosti), torej teorijskega modela, si lahko predstavljamo in ponudimo pojasnitev opazljivih pojavov in procesov (s podmeno o obstoju atomov pojasnimo zakon o stalnih masnih razmerjih, splošno plinsko enačbo itd.). Zato tej vrsti induktivnega sklepanja rečemo tudi *sklepanje na najboljšo pojasnitev*.

V povedanem pa se že skriva drugi razlog in, rečemo lahko tudi, podlaga za oblikovanje teorijskih hipotez: to je sposobnost znanstvenikov, da oblikujejo nove, od čutnega izkustva drugačne poglede na svet – namreč imaginacija. Očitno je, da si morajo znanstveniki ustvarjalno predstavljati, kaj se »skriva za pojavi«, če želijo pojasniti delovanje pojavnega sveta.[8]

Kako pa je z gotovostjo teorijskih hipotez in modelov, če je pri njihovem oblikovanju pomembno soudeležena imaginacija (ta je odločilni vzvod za »induktivni skok v teorijo«, saj opazovanje samo za oblikovanje teorije ne zadošča)? Vsaj na prvi pogled se zdi, da še za odtenek slabše kakor z empiričnimi hipotezami. Če že empiričnih zakonitosti z

[4] Vprašanje: kakšen je ta zakon, empiričen ali teorijski?

[5] Zakon o stalnih masnih razmerjih je v začetku 19. stoletja odkril francoski kemik Joseph-Louis Proust, atomsko hipotezo pa je leta 1807 formuliral Anglež John Dalton.

[6] Je to problem, ki ga je mogoče rešiti s katero izmed empiričnih znanosti?

[7] Tako je menil znani angleški filozof, logik in družbeni reformator J.S. Mill (1806–1873).

[8] Zanimivo je vprašanje, ali se znanstveniki potemtakem razlikujejo od umetnikov? Če se, kako?

logičnega vidika ne moremo dokazati, moremo teorijske še toliko manj, saj so z empiričnega vidika izmišljene.

To pa pomeni, da so v znanstveni praksi prepoznane zakonitosti in njim ustrezne splošne izjave, bodisi empirične bodisi teorijske, zgolj hipoteze. Ali lahko zato rečemo, da so empirične vede zgolj ugibanje, v katerem ni nič dokazano?

Nekateri v celoti sprejemajo ta zaključek. Toda tedaj se pojavi vprašanje, ali se empirične znanosti sploh razlikujejo od filozofije, kakor to sicer velja po večinoma sprejetem prepričanju med znanstveniki in med laično publiko. So znanstvene teorije sploh kaj bolj smiselne in odločljive[9] od filozofskih?

Avstrijsko-angleški filozof Karl Popper je pritrdilno odgovarjal na zadnje vprašanje, kljub po njegovem mnenju dejstvu, da so empirične znanstvene teorije v strogo logičnem smislu zgolj hipoteze, se pravi v polnem pomenu besede ugibanja. Razlika med filozofskimi in empiričnimi teorijami je namreč v tem, da je slednje *mogoče* ovreči oziroma falzificirati z opazovanjem, medtem ko za prve niti načelno ne moremo določiti takšnih okoliščin opazovanja, ki bi neko filozofsko teorijo falzificirale.

Osnovna logika falzifikacije je preprosta (konkretna izpeljava je večinoma seveda daleč od preprostosti). Empirične teorije so modeli stvarnosti, iz katerih lahko z logičnim sklepanjem in matematičnimi manipulacijami deduktivno izpeljemo takšne izjave, ki govorijo o opazljivih pojavih (te izjave imenujemo *izjave opazovanja*). Za dejavnega znanstvenika so zanimive tiste deducirane izjave opazovanja, ki govorijo o *prihodnjih* opazljivih pojavih – zanimive so torej tiste logične posledice teorijskega modela, ki napovedujejo prihodnost, ali z eno besedo, *napovedi*. Če se napovedi o obstoju opazljivih pojavov skladajo s podatki, ki jih dajo opazovanja, je teorija prestala test *empirične ustreznosti*. Rečemo, da je bila v tem konkretnem primeru *potrjena*. Če pa napovedi ne ustrezajo opazovanju, je teorija *falzificirana* in gre med staro šaro. To je zelo jasen in rigorozen odnos med teorijo in opazovanjem, za katerega Thomas Huxley pravi: »Velika tragedija znanosti – pogubljenje čudovite hipoteze z grdim dejstvom.«

Teorija falzifikacije, po kateri znanstvenih teorij sicer nikdar ni mogoče dokazati, obstaja pa vsaj načelna možnost njihove falzifikacije, empirično znanost prikazuje kot strogo racionalno dejavnost. Falzificiranje neke teorije je namreč deduktivna oblika sklepanja, v kateri je vsak korak sklepa jasen in razumljiv. Nasprotno pa za metafizične teorije ni mogoče trditi, da so *v tem smislu* racionalne (lahko so v kakšnem drugem, npr. kot vir za iskanje idej, tudi s strani znanstvenikov, ali kot temelj za oblikovanje smisla življenja itd.). Denimo flogistonska teorija o gorenju je racionalna, čeprav danes mislimo, da je neresnična. Je racionalna, ker si je mogoče zamisliti okoliščine njene falzifikacije (kakor si jih je dejansko izmislil francoski kemik Lavoisier v 18. stoletju).[10] Ne moremo pa si zamisliti okoliščin, v katerih bi bilo mogoče falzificirati npr. Freudovo teorijo o nezavedni motivaciji dejanj ali hipotezo o obstoju boga. Zato slednji teoriji nista empirični in racionalni, temveč dogmatski.

Tako se zdi, da so logične težave empiričnih znanosti rešene in da se je znanost znebila filozofije. (»Filozofijo lahko končno preženemo iz šol,« bo zadovoljno vzdihnil kakšen znanstveno racionalen znanstvenik.) Pa res? Kar tako, z dvema potezama?

Seveda pa problemi ostajajo, še cela vrsta jih je. Naj omenim samo dva.

Prvi izhaja iz preprostega psihološkega in logičnega dejstva, da ljudje neizogibno potrebujemo in iščemo neko celovito in povezano sliko tega, kar

[9] Odločljive v smislu ugotavljanja resničnosti in neresničnosti.

[10] Flogiston je snov, ki v procesu gorenja izhaja iz gorečega predmeta. Približno opisano je Lavoisier sestavil eksperiment, v katerem je goreča snov – živo srebro – plavalo na vodi, ki je bila v posodi, preko katere je bil povezznjen steklen pokrov. Če bi flogiston zares izhajal iz živega srebra, bi se morala gladina vode zaradi povečane gostote zraka in posledično večjega pritiska na gladino vode znižati. Zgodilo pa se je ravno nasprotno.

okoli sebe zaznavamo. Brez takšne interpretacije ni opažanj, temveč so zgolj nepovezani drobci zaznav, skratka zaznavni kaos. Iz tega razloga neke interpretacije ne ovržemo kar takoj, ko se pojavi njej nasprotujoči čutni podatek, če nimamo na voljo druge, ki bi znova skladno povezala vsa opažanja, vključno z onim zoprnim. In pred iskanjem nove interpretacije zmeraj najprej poskušamo na vse načine, ki se jih domislimo, uskladiti svojo sliko sveta, nato pa, če nam to pač ne uspe, ne završemo trenutne interpretacije, temveč neposlušni podatek preprosto spregledamo in njegovo pojasnitev prepustimo boljšim časom.

Enako je z znanstveniki. Tudi v okvirih znanstvene dejavnosti posamezniki čutijo potrebo po celovitem razumevanju sveta in en sam nasprotujoči podatek ne ovrže kar na kraju samem celotne interpretativne sheme, ki jo daje teorija. Najprej in največkrat se z obilico truda in energije poskuša ohraniti trenutno sprejeta teorija, šele če so ti podatki vztrajno drugačni od teorijskih napovedi in če se množijo, začnemo iskati alternativne teorijske modele. Toda hkrati se moramo zavedati, da je med iskanjem še zmeraj stara teorija tista, ki vlada. Le-ta se poslovi komaj takrat, ko se nova zares dobro uveljavi (to je, ko v praksi ustrezno pokrije stare, pa tudi nove pojave).

To torej kaže, da konec koncev znanstvena praksa vendarle ni tako strogo racionalna in suhoparno deduktivna, kakor trdi teorija falzifikacije.

Drugi razlog proti razumevanju znanstvene dejavnosti kot racionalnega preverjanja ustreznosti znanstvenih hipotez je povsem logičen. Lahko, da se bo zdel komu suhoparen, dlakocepski in morda celo nestvaren. Toda dejstvo je, da je z logičnega vidika nadvse prepričljiv.

Izhodišče je preprost logičen uvid, da opazljivih napovedi teorije ne moremo logično deducirati zgolj iz zakonskih, splošnih izjav (to velja za empirične in za teorijske hipoteze), temveč zmeraj nujno potrebujemo kot eno izmed premis še izjavo o nekih konkretnih okoliščinah, torej neko singularno izjavo. Vzemimo za ponazoritev splošno izjavo, da so vsi labodi beli. Neposredno iz nje same ne moremo deduktivno izpeljati sklepa, da je Jaka bel. Nujno moramo ugotoviti še nekaj o konkretnih okoliščinah, v katerih je Jaka. V tem primeru je relevantna konkretna okoliščina seveda dejstvo, da je Jaka labod. In šele zdaj lahko izpeljemo želeni zaključek. Podobno iz splošnega zakona težnosti ne moremo neposredno izpeljati zaključka, da bo izbrano rdeče jabolko zadelo konkretno razmišljajočo glavo s hitrostjo v, temveč moramo poleg zakona poznati še celo vrsto tako imenovanih robnih pogojev, to je opisov konkretnih, posamičnih okoliščin: recimo odnos med silo, s katero veja zadržuje pecelj, in težo jabolka, potem višino veje, na kateri visi jabolko, morda celo obliko jabolka pa hitrost vetra, nemara tudi kozine namene, da bo jabolko pojedla, itd. Vsaj kaj od tega je treba poznati za deduktivno neoporečno teorijsko napoved. Šele tedaj lahko preverimo, ali se napoved resnično sklada z opazovanjem.

In kaj, če se ne? Smo s tem vsaj v logičnem smislu ovrgli samo teorijo (če je v praktičnem glede na zgoraj povedano nismo)? Ne, ker v argumentu poleg teorije kot premise nastopajo še robni pogoji. Krivda za napačni sklep torej ne leži nujno pri teoriji, z logičnega vidika je namreč enako mogoče, da je šlo nekaj narobe pri robnih pogojih.

Poglejmo spet jabolko in glavo, ki naj bi jo jabolko po teorijskih napovedih zadelo. Ali dejstvo, da glava ni utrpela srečanja z jabolkom, takoj ovrže Newtonovo hipotezo? Vsekakor ne. Morda je pihal tako močan veter, da je jabolko odpihnil mimo glave, ali pa je koza spretno poskočila v zrak, med padanjem ujela jabolko in ga zadovoljno pojedla. Oboje je logično mogoče. Kar seveda implicira, da je pri zgrešenih napovedih morda treba urediti stvari pri robnih pogojih in ne pri teoriji.

Znanstveniki to pogosto resnično počnejo. Ko se denimo opažanja tirnice Merkurja na poti okoli Sonca niso ujemala z napovedmi Newtonove teorije, to ni pomenilo kar takojšnega padca teorije. Fiziki so postavili vrsto dodatnih hipotez, ki so govorile o robnih pogojih in ki bi teorijo rešile (če bi bile resnične). Ena izmed njih je bila podmena o obstoju še neopaženega planeta, ki naj bi bil med

Merkurjem in Soncem ter ga ni mogoče opazovati, ker je Sončeva svetloba premočna. Njegov obstoj bi seveda pojasnil in »uredil« opažene nepravilnosti na Merkurjevi poti. Hkrati je del zgodovine znanosti, da Einsteinova relativnostna teorija ni kar takoj nadomestila Newtonove kljub poznavanju težav z Merkurjevo tirnico in dejstvu, da pojasnjuje in bolje napoveduje gibanje Merkurja. Šele ko se je Einsteinova teorija uveljavila z drugimi uspešno potrjenimi napovedmi, je v znanstveni praksi zamenjala Newtonovo.

Toda to še zmeraj ne pomeni, da z logičnega vidika slednje ne bi mogli obraniti. Sprejeti moramo le primerne dodatne hipoteze. Se pravi, da še tako velika količina empiričnih podatkov ne more dokončno odločiti med tekmovalnima teorijama (rečemo, da so teorije poddeterminirane oziroma poddoločene s čutnimi podatki). Sklenemo lahko, da z logičnega vidika potemtakem ne obstaja deduktiven in obvezujoč argument, ki bi neizpodbitno kazal neresničnost neke teorije. Odločitev, katero izmed tekmujočih teorij bomo sprejeli, je na koncu vselej prepuščena nam.

To pa povsem jasno oblikuje novo vprašanje, ki se je nakazovalo že s Popperjevim falzifikacionizmom in njegovo trditvijo, da nobena hipoteza ni dokazana. Če namreč hipotez ne moremo niti dokazati niti z gotovostjo vedeti, da so neresnične, je vprašanje, koliko moremo biti prepričani, da hipoteze, še posebno teorijske, sploh govorijo o svetu. Povsem verjetno se zdi, da so teorijski modeli le naši izmisleki in konstrukti. So sicer uporabni, saj z njimi lahko dobro napovedujemo prihodnje opazljive dogodke iz nekih predhodnih opazljivih dogodkov, ne smemo pa misliti, da z njimi opisujemo stvarnost, ki je za pojavi, za katere je vzročno odgovorna.

Takšno stališče do znanstvenih teorij imenujemo *antirealizem* in *instrumentalizem* glede teorij. Število njegovih zagovornikov se je precej povečalo v prvi polovici dvajsetega stoletja že ob začetnih formulacijah kvantne mehanike, ponoven zagon pa doživlja ob eksperimentalnih rezultatih zadnjega desetletja, ki potrjujejo za zdrav razum in zahodno empiristično metafiziko težko umljive logične posledice kvantnomehanskih postulatov. Naslednji članek govori o tem in se končuje s spoznanjem, da kvantnomehanskih izjav morda ne smemo razumeti kot dejanskih opisov subatomarnega sveta, temveč le kot sistem abstraktnih matematičnih izjav, uporabnih v smislu zgoraj orisanih napovedi. Članek pa načenja še nekatere filozofske probleme, ki zadevajo kvantno fiziko.

Zakaj se je Einstein motil glede svetlobe

Vse odkar se je udobna gotovost klasične fizike razblinila – v nasprotujočih si oblikah – z Einsteinovo relativnostno teoriji in kvantno teorijo, se fiziki ne morejo dogovoriti o naravi fundamentalne stvarnosti. Zdaj so dramatični rezultati nekega odločilnega eksperimenta potrdili veljavnost kvantne teorije in dajejo misliti, da je relativnostna teorija vsaj z enega pomembnega vidika neustrezna.

Problem, ki je na mizi, je možen obstoj trenutnega delovanja-na-daljavo: to se pravi, domnevana težnja dveh zelo oddaljenih subatomarnih delcev, da se vedeta harmonično, kakor da bi vsak »vedel«, kaj počne oni drugi. Če se potemtakem vedenje enega izmed takšnih delcev spremeni, lahko pričakujemo, da se bo drugi nemudoma spremenil na isti način – brez pojavljanja kakšne sile ali signala, ki bi ju povezoval.

Kvantna teorija je pod nekaterimi pogoji zmeraj napovedovala takšno vedenje in parapsihologi, ki so iskali znanstveno pojasnitev takšnih domnevnih pojavov, kakršna je telepatija ali prekognicija, so hitro zaključili, da takšno vedenje mora obstajati. Toda Einstein je »delovanje-na-daljavo« zavračal kot »pošastno in absurdno« in dokazoval, da vodi do paradoksa: trdil je, da harmonija ni mogoča brez nekega signala, ki potuje med obema oddaljenima delcema; in hkrati bi vsak tak signal moral potovati hitreje od hitrosti svetlobe, kar je po relativnostni teoriji nemogoče. Ta paradoks je eden izmed razlogov za Einsteinovo vseživljenjsko prepričanje, da je kvantna teorija zmotna in nepopolna.

V zadnjem desetletju je več poskusov uspešno pokazalo takšno vrsto oddaljene harmonije, ki jo napoveduje kvantna teorija. Vendar niso bili dovolj natančni, da bi lahko odgovorili na odločilno vprašanje o trenutnosti, in zagovorniki relativnostne teorije so še zmeraj trdili, da tega tudi nikdar ne bodo storili. Toda francoska skupina, ki jo je vodil Alain Aspect z *Institut d'Optique Theorique et Appliquee* blizu Pariza, je v zadnjem času dodala odločilno izboljšavo prejšnjim poskusom, ki zdaj onkraj dvoma zagotavlja, da je, kar zadeva delovanje-na-daljavo, kvantna teorija pravilna in da se je Einstein motil.

Izvorni poskusi so bili sestavljeni iz meritev polarizacije ustreznih parov fotonov (snopičev svetlobnih valov), ki jih je oddajal skupni vir, da bi tako ugotovili, ali meritev enega fotona iz para vpliva na vedenje drugega. Rezultati, kakor napoveduje kvantna teorija, so pokazali, da se je zmeraj, kadar so merili foton A, foton B vedel, kakor da bi bil z meritvijo moten tudi sam. Aspectov eksperiment to izboljša s stikalom v sistemu, ki vsakršnemu signalu učinkovito prepreči, da bi potoval od enega do drugega fotona – razen če bi ta signal potoval hitreje od hitrosti svetlobe.

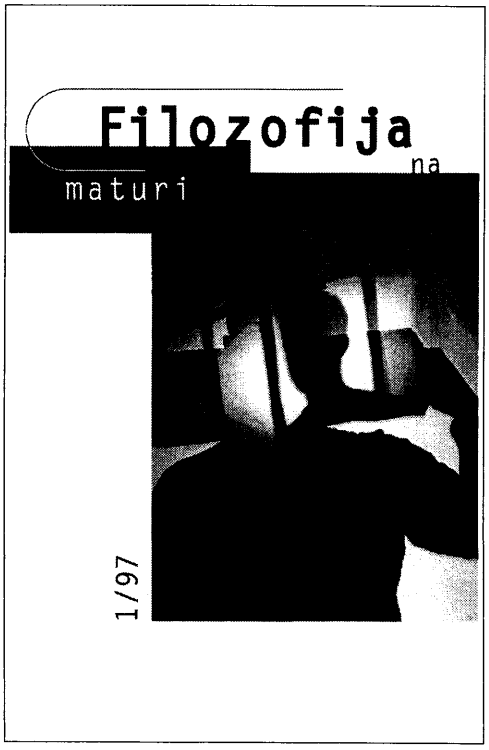
Jasno, da Aspectov rezultat sproža probleme za relativnostno teorijo, še posebno če bi se izkazalo, da sta oddaljena fotona povezana z neko vrsto signala, ki potuje hitreje od svetlobe. Toda ironično, poskus osvetli tudi neustreznost lastnih poskusov kvantne teorije pojasniti stvarnost.

David Bohm, profesor fizike na londonskem Birkbeck College, načrtovalec poskusa, ki je na koncu privedel do Aspectovih zanimivih rezultatov, pravi, da fizika, kakor »jo poznamo, preprosto ne more ničesar reči o tem, kaj pomeni delovanje-na-daljavo«.

»Vse, kar lahko storimo,« pravi Bohm, »je, pogledati si različne možne interpretacije Aspectovega poskusa. Le-ta lahko pomeni, da je vse v vesolju v nekakšni popolni sovisnosti, tako da je vse, kar se primeri, v odnosu z vsem drugim; ali pa lahko pomeni, da obstaja neka vrsta informacije, ki lahko potuje hitreje od hitrosti svetlobe; ali pa morda pomeni, da moramo naša pojma prostora in časa spremeniti na način, ki ga zdaj ne razumemo. Pa vendar, katero koli interpretacijo izberete, poskus za zmeraj dokazuje, da je fizika, kakor jo poznamo, nedokončana.

Toda vprašanje se glasi,« pravi, »ali se bodo fizikom pojasnitve sploh zdele pomembne. Trend v trenutni fiziki je, da se pojmi ne upoštevajo in da se resno vzame le tisto, kar lahko izračunamo z enačbami. Toda po mojem mnenju so pojmi pomembni – prvič za razumevanje tega, kaj fizika pomeni, in drugič kot vodilo za novo fiziko. Aspectovi rezultati odpirajo vrata za razširitev kvantne mehanike v povsem novi smeri.« Medtem pa se stvarnost izmika bolj kakor kadar koli prej. *(Danah Zohar)*

In enako kakor prej ostane filozofsko vprašanje, kaj znanost je in o čem govori.



Carl G. Hempel

Upravičenje v znanosti

I. Medicinska anamneza kot zgled

Za ilustracijo nekaterih pomembnih vidikov znanstvenega raziskovanja vzemimo Semmelweisovo ukvarjanje z otroško mrzlico. Ignaz Semmelweis, zdravnik madžarskega rodu, se je s to boleznijo ukvarjal med letoma 1844 in 1848 v dunajski splošni bolnišnici. Bil je član medicinskega osebja prvega porodniškega oddelka in zaskrbljen nad odkritjem, da se je sorazmerno velik del žensk, ki so rodile tam svoje otroke, okužil z resno in pogosto usodno boleznijo, poznano kot porodna sepsa ali otroška mrzlica. Leta 1844 je na njegovem oddelku za to boleznijo umrlo 260 mater od skupaj 3157 oziroma 8,2 odstotka, leta 1845 je bila stopnja smrtnosti 6,8 odstotka, leta 1846 pa 11,4 odstotka. Številke so bile toliko bolj preplah zbujajoče, ker je bil na bližnjem drugem porodniškem oddelku iste bolnišnice, ki je skrbel za skoraj enako število žensk kakor prvi oddelek, davek smrti zaradi otroške mrzlice bistveno nižji: 2,3, 2,0 in 2,7 odstotke za ista leta. V knjigi o vzrokih in preprečevanju otroške mrzlice, ki jo je Semmelweis napisal pozneje, opisuje svoje prizadevanje, da bi rešil strahotno uganko.

Dela se je lotil s presojo razlag, ki so bile tedaj v obtoku; nekatere je *takoj* zavrgel, ker niso bile združljive z dobro potrjenimi dejstvi; druge je natančno preveril.

Neko široko sprejeto stališče je pustošenje porodne sepse pripisovalo »epidemičnim vplivom«, ohlapno opisanim kot »atmosfersko-kozmološke-telurijske spremembe«, ki se razprostirajo čez celotne regije in pri porodnicah povzročajo otroško mrzlico. Toda Semmelweisu se ni zdelo logično, da bi lahko takšni vplivi za leta okužili prvi oddelek, drugemu pa prizanesli. In kako bi bilo mogoče to stališče uskladiti z dejstvom, da mrzlica pustoši samo v bolnišnici, na Dunaju ali v njegovi okolici pa je komaj mogoče najti kakšen primer? Prava epidemija, denimo kolera, ne bi bila tako selektivna. In končno, Semmelweis je opazil, da so zaradi oddaljenosti od bolnišnice nekatere ženske, napotene na prvi oddelek, porodni popadki prehiteli na poti, tako da so rodile kar na cesti; toda neugodnim razmeram navkljub je bila stopnja smrtnosti zaradi otroške mrzlice med temi primeri nižja od povprečja prvega oddelka.

Po drugem stališču je bila vzrok smrtnosti na prvem oddelku prevelika zasedenost. Toda Semmelweis je opozoril, da je bila zasedenost v resnici večja na drugem oddelku; deloma kot posledica obupnega prizadevanja pacientk, da bi se izognile dodelitvi na razvpiti prvi oddelek. Zavrnil je še dve podobni domnevi, pri čemer je poudaril, da med oddelkoma ni bilo razlik glede prehrane ali splošne oskrbe pacientk.

Leta 1846 je bila imenovana komisija, da bi raziskala, ali je razširjenost bolezni na prvem oddelku posledica poškodb, ki so jih z nepravilnimi pregledi povzročili študentje medicine; vsi so praktične izkušnje v porodništvu pridobivali na prvem oddelku. Semmelweis je pri ovržbi tega pogleda navedel, (a) da so naravne poškodbe, ki so posledica rojevanja, veliko večje kakor tiste, ki bi jih utegnili povzročiti nepravilno opravljeni pregledi; (b) da so babice, ki so pridobivale praktične izkušnje na drugem oddelku, pregledovale svoje pacientke malone na isti način, toda brez podobnih pogubnih posledic; (c) ko je bilo v odgovor na poročilo komisije število študentov prepolovljeno in njihovi pregledi žensk zmanjšani na minimum, se je smrtnost – po krajšem upadu – dvignila na višjo stopnjo kakor kadar koli prej.

Predlagane so bile tudi različne psihološke razlage. Ena med njimi je izpostavila razporeditev prvega oddelka: duhovnik, ki je umirajočim ženskam prinašal zadnjo odvezo, je prečkal pet sob, preden je dosegel sobo z bolnicami. Prikazen duhovnika, ki ga je napovedoval pomočnik z uporabo zvonca, naj bi strašil pacientke v prečkanih sobah in nanje slabo vplival, zaradi česar so z večjo verjetnostjo postale žrtev otroške mrzlice. Na drugem oddelku tega škodljivega dejavnika ni bilo, saj je imel

duhovnik neposreden dostop do sobe z bolnicami. Semmelweis se je odločil preveriti to domnevo. Duhovnika je prepričal, naj brez pomočnika krene po daljši poti in pride do sobe z bolnicami neopazno in v tišini. Smrtnost na prvem oddelku se kljub temu ni zmanjšala. (...)

Na začetku leta 1847 je nesrečno naključje vendarle ponudilo Semmelweisu odločilni ključ do rešitve problema. Njegov kolega Kolletschka se je s skalpelom nekega študenta, s katerim sta opravila avtopsijo, zbodel v prst in po mučni bolezni, v kateri so se razvili enaki simptomi, kakršne je Semmelweis opazil pri žrtvah otroške mrzlice, umrl. Četudi v tistem času vloga mikroorganizmov pri takšnih okužbah še ni bila poznana, je Semmelweis uvidel, da je usodno bolezen povzročila »mrliška snov« s študentovega skalpela, ki je prodrla v kolegov krvni obtok. Podobnosti med potekom bolezni pri Kolletschki in ženskah s klinike je Semmelweisa vodila do sklepa, da so tudi njegove pacientke umirale zaradi iste zastrupitve krvi. Prenašalci kužne materije so bili on sam, njegovi kolegi in študentje medicine. K porodnicam so po navadi prihajali neposredno iz secirnice, kjer so izvajali obdukcije, in nato opravljali preglede s površno umitimi rokami, ki se jih je pogosto še vedno držal čuden vonj.

Semmelweis je tudi to idejo preveril. Če bi imel prav, je sklepal, bi bilo mogoče otroško mrzlico preprečiti tako, da bi kužni material, ki se je držal rok, uničili s kemičnimi sredstvi. Zato je študentom medicine izdal navodilo, naj si pred pregledi porodnic umijejo roke v raztopini s kloriranim apnom. Smrtnost zaradi otroške mrzlice je pričela nemudoma upadati; na prvem oddelku se je do leta 1848 znižala na 1,27 odstotka v primerjavi z 1,33 odstotka na drugem.

Nadaljnjo podporo za svojo idejo, ali kakor bomo tudi rekli – *hipotezo*, je opazil v tem, da je razložila, zakaj je bila smrtnost na drugem oddelku dosledno toliko nižja. Tamkaj so za pacientke skrbele babice, njihova praksa pa ni vključevala pouka anatomije s seciranjem mrličev.

Hipoteza je poleg tega razložila nižjo smrtnost med »porodnicami na cesti«: ženske, ki so v bolnico prispele z dojenčkom v naročju, so po sprejemu le redko pregledali, zato so imele večje možnosti, da so se izognile okužbi. (...)

Nadaljnje klinične izkušnje so Semmelweisa privedle k temu, da je razširil svojo hipotezo. Na primer, ob neki priložnosti je s sodelavci – vsi so imeli skrbno razkužene roke – najprej pregledal žensko s porodnimi popadki, ki je trpela zaradi zagnojene rakaste tvorbe na vratu, in nato še dvanajst drugih žensk v isti sobi, ne da bi se pred tem ponovno razkužil – zgolj umil se je po običajnem postopku. Enajst od dvanajstih žensk je umrlo zaradi porodne sepse. Semmelweis je prišel do sklepa, da otroške mrzlice ne povzroča le »mrliška snov«, temveč tudi »zagnojeno tkivo, ki izvira iz živih organizmov.«

II. Temeljni koraki pri preverjanju hipotez

Videli smo, kako je Semmelweis v iskanju vzroka otroške mrzlice preiskoval različne hipoteze, ki so bile predlagane kot možni odgovori. (...) Najprej raziščimo, kako poteka preverjanje predlaganih hipotez.

Postopek je včasih povsem neposreden. Pomislimo na domneve, da je mogoče razlike v smrtnosti med oddelkoma razložiti z razlikami v zasedenosti, prehrani ali splošni oskrbi. Toda kakor je poudaril Semmelweis, zlahka opazljiva dejstva temu nasprotujejo. Med oddelkoma takšnih razlik ni; hipoteze so zato zavrnjene kot napačne.

Toda preverjanje navadno ni tako preprosto. Vzemimo hipotezo, ki visoko smrtnost na prvem oddelku pripisuje strahu, ki ga vzbuja prikazen duhovnika in njegovega spremljevalca. Ker moč strahu in posebno njegov učinek na otroško mrzlico nista tako neposredno preverljiva kakor razlike v zasedenosti ali prehrani, je Semmelweis pri preverjanju uporabil posredno metodo. Vprašal se je, ali obstajajo zlahka opazni učinki, ki bi se morali zgoditi, če bi bila hipoteza pravilna. Nato je sklepal: če bi bila hipoteza pravilna, bi morala ustrezna sprememba v duhovnikovem ravnanju

zmanjšati smrtnost. Implikacijo je preveril z enostavnim poskusom in ugotovil, da je napačna. Zato je zavrnil tudi hipotezo. (...)

V tem primeru temelji preverjanje na argumentu, ki se zanaša na posledice: če je opazovana hipoteza, recimo ji *H*, resnična, *potem* se morajo v specificiranih okoliščinah (npr. če duhovnik opusti pot skozi sobe s porodnicami (...) zgoditi nekateri opazljivi dogodki (npr. upad smrtnosti). Ali krajše: če je *H* resnična, potem je tudi *I*, pri čemer je *I* izjava, ki opisuje opazljiva in pričakovana dogajanja. Zaradi prikladnosti recimo, da *H* implicira *I* ali da je *I* izpeljana iz *H*, in *I* poimenujmo *preverljiva implikacija hipoteze H.*

V zgornjem primeru je eksperiment pokazal, da je preverljiva implikacija napačna, zatorej je hipoteza zavrnjena. Sklepanje, ki je pripeljalo do zavrnitve, je mogoče shematizirati takole:

2a) Če je H resnična, potem je resnična tudi I.
Toda (kakor kaže evidenca) I ni resnična.
H ni resnična.

Vsak argument s takšno obliko, ki se v logiki imenuje *modus tollens*, je deduktivno veljaven; če so resnične premise (stavki nad horizontalno črto), potem je nujno resničen tudi sklep (stavek pod horizontalno črto). Se pravi, če sta premisi v (2a) postavljeni ustrezno, je treba hipotezo *H*, ki je bila izpostavljena preverjanju, zavrniti.

V nadaljevanju pretehtajmo primer, pri katerem opazovanje ali eksperimentiranje podpira preverljivo implikacijo *I*. Semmelweis je iz hipoteze, da je otroška mrzlica posledica zastrupitve krvi z »mrliško snovjo«, izpeljal, da bi smrtne primere zaradi bolezni zmanjšali z antiseptičnimi ukrepi. Tokrat je eksperiment pokazal, da je preverljiva implikacija resnična. Toda ta ugodni rezultat ni dokončni dokaz za resničnost hipoteze, kajti argument, ki tiči v ozadju, bi imel naslednjo obliko:

2b) Če je H resnična, potem je resnična tudi I.
(Kakor kaže evidenca) je I resnična. H je resnična.

Ta oblika sklepanja, ki se imenuje *napaka zaradi potrditve konsekvence*, je deduktivno neveljavna, kar pomeni, da je lahko sklep napačen, četudi so premise resnične. Slednje pravzaprav ilustrira Semmelweisova lastna izkušnja. Prvotna različica njegove razlage otroške mrzlice kot posledice zastrupitve krvi ponuja okužbo z »mrliško snovjo« kot glavni in edini vir bolezni; pri tem je pravilno sklepal, da če naj bo hipoteza resnična, mora uničenje delcev mrliške snovi z razkužitvijo zmanjšati smrtnost. Eksperiment je pokazal še, da je tudi preverljiva implikacija resnična. Torej, v tem primeru sta bili obe premisi v (2b) resnični. In vendar, njegova hipoteza je bila napačna, kajti pozneje je odkril, da lahko otroško mrzlico povzroči tudi zagnojeno tkivo, ki izvira iz živih organizmov. Ugoden rezultat preverjanja, npr. dejstvo, da se preverljiva implikacija, izpeljana iz hipoteze, izkaže za resnično, potemtakem ne dokazuje, da je resnična tudi hipoteza. (...)

Toda spoznanje, da ugodni rezultati še tako številnih preverjanj ne dajo dokončnega dokaza hipoteze, nas ne smejo voditi k misli, da s številnimi preverjanji hipoteze, ki bi imeli ugodne rezultate, nismo prav nič na boljšem, kakor če se preverjanja sploh ne bi lotili. Kajti sleherno preverjanje bi se lahko končalo neugodno in bi utegnilo privesti do zavrnitve hipoteze. Vrsta ugodnih rezultatov, ki smo jih dobili s preverjanjem raznih preverljivih implikacij hipoteze, *I1*, *I2*,... *In*, kaže, da je bila hipoteza upravičena, vsaj kar zadeva izbrane implikacije. Čeprav ta rezultat ne ponudi popolnega dokaza hipoteze, poskrbi vsaj za nekaj podpore, za njeno delno potrditev ali okrepitev. Obseg te podpore bo odvisen od različnih dejavnikov hipoteze in podatkov preverjanja. (...)

Prevedel Andrej Adam

Prevedeno po Hempel, Carl G.: »Justification in Science«. V E. D. Klemke, A. David Kline, Robert Hollinger (ur.): *Philosophy: Contemporary perspectives on perennial issues*; St. Martin's Press 1994.

Andrej Adam

Stopnje znanstvenega raziskovanja

Besedilo pred teboj je mišljeno kot komentar k prevodu odlomka Hemplovega članka *Upravičenje v znanosti*. Namenjen je predvsem tebi, dijaku oziroma dijakinji, kar pa ne pomeni, da ga profesorji ne smejo brati.

Virov, iz katerih se lahko seznaniš z znanstvenim in raziskovalnim delom, je res veliko. V okviru šole pridobivaš temeljno znanje pri naravoslovnih in družboslovnih predmetih, pa tudi z dejavno udeležbo pri raziskovalnem delu. Zunaj šole skorajda ne moreš več mimo številnih medijev, od knjige in televizije do spleta. Kar je pri tem nenavadno in kar te utegne začuditi, je, da se opis faz raziskovalnega dela in njegovih metod v posameznih virih razlikuje. V nadaljevanju bom pokazal in delno razložil te razlike. Za začetek naj zadošča nekaj primerov.

1. Kdo ne pozna Isaaca Asimova? Najbrž veš, da gre za odličnega pisca znanstvene fantastike, a ni odveč pripomniti, da je v svetu znanosti poznan po raziskovanju kemije živih bitij. V knjigi *Vodnik po znanosti*[1], ki je prevedena tudi v slovenščino, lahko prebereš, katera glavna pravila po njegovem utemeljujejo znanost. Omenja tri: »Prvič, morate zbrati opažanja o določenem delu narave. Drugič, opažanja morate urediti v neki sistem (...). Tretjič, iz tako urejenega sistema opažanj morate izvleči nekakšen princip, ki jih resumira (17).«

2. Carl G. Hempel v nadaljevanju članka *Upravičenje v znanosti*, ki ga zaradi prostorskih omejitev nismo objavili, navaja Wolfovo pojmovanje raznih stopenj znanstvenega dela: »Če si poskušamo predstavljati, kako bi znanstveno metodo uporabljal nadčloveško močan in zmogljiv, a glede logičnih procesov običajen um, ... bi bil postopek videti takole: Prvič, pregledal in zabeležil bi vsa dejstva, *brez* vnaprejšnje *selekcije* ali *ugibanj a priori* glede njihove pomembnosti. Drugič, opazovana in zabeležena dejstva bi analiziral, primerjal in razvrstil, *brez* vnaprejšnjega *postavljanja hipotez ali postulatov* razen tistih, ki so nujno potrebni za logično mišljenje. Tretjič, iz analize dejstev bi induktivno izpeljal posplošitve o klasifikacijskih ali vzročnih odnosih med njimi. Četrtič, v nadaljnjem raziskovanju, ki bi bilo deduktivno in induktivno, bi uporabljal sklepe, ki bi izhajali iz predhodno dokaznih posplošitev (A. B. Wolfe: Functional Economics. V: *The Trend of Economics*; New York 1924).«[2]

3. Dodajam še videnje stopenj znanstvenega dela Andreje Barle iz učbenika za sociologijo[3]. V ustreznem poglavju so naštete naslednje faze: opredelitev problema; pregled literature; opredelitev hipoteze (podmene); izbor metod; zbiranje podatkov (gradiva, informacij); analiza rezultatov; sklepi (Barle 1996, 17–18).

Ali obstaja med nanizanimi primeri kakšna razlika? Odgovor je pritrdilen, toda preden branje nadaljuješ, ti predlagam, da jo poskušaš samostojno odkriti. Prvi in drugi primer očitno temeljita na prepričanju, da je prva naloga znanstvenega raziskovanja zbiranje gradiva, dejstev in podatkov. Temu sledi analiza, urejanje podatkov v sistem, klasifikacija ipd., šele nato pa oblikovanje hipotez oziroma posplošitev. Andreja Barle, v nasprotju s tem, postavlja oblikovanje hipotez pred zbiranje podatkov in analizo ter urejanje v sistem. Razlika se torej nanaša na razvrstitev posameznih stopenj znanstvenega raziskovanja. V prvem in drugem primeru srečamo prepričanje, da je za znanstveno raziskovanje značilno sklepanje iz predhodno zbranih podatkov, ki nas vodi k ustreznim splošnim načelom, kar nekoliko učeno imenujemo induktivistično pojmovanje znanstvenega raziskovanja. V tretjem primeru pa naletimo na prepričanje, ki temu nasprotuje.

Kaj zdaj? Ali misliš, da je vseeno, kako se lotiti raziskovalnega dela? Podobno kakor prej priporočam, da za hip prekineš branje in poskušaš dati svoj odgovor. Hej, ne beri naprej! Tvoj odgovor utegne biti pomemben za nadaljnje branje.

Sam se nagibam k nikalnemu odgovoru – se pravi, nikakor ni vseeno, kako se lotiti raziskovanja. V

[1] Asimov, Isaac: *Vodnik po znanosti*; Bigz; Beograd 1973.

[2] Hempel, Carl G.: "Justification in Science." V: *Philosophy: Contemporary perspectives on perennial issues* (4th edition); edited by: E. D. Klemke, A. David Kline, Robert Hollinger, St. Martin's Press 1994; str. 52–53.

[3] Barle, Andreja in Počkar, Mirjan: *Sociologija: gradivo za srednje šole*; Zavod RS za šolstvo; Ljubljana 1996.

nadaljevanju bi ti rad pokazal, zakaj je induktivistično pojmovanje napačno. Še pred tem pa bi nekoliko pohvalil filozofijo. Prav slednja je namreč tisti predmet, pri katerem poskušamo dobiti odgovore na takšna in podobna vprašanja. Opozoril bi na opredelitev filozofije Williama Capitana, ki jo najdeš v priročniku *Ali središče drži?*[4]. Po njegovem je filozofija »razumsko raziskovanje strukture katerega koli miselnega sistema, njegovih podmen, konceptov in statusa njegovih trditev« (Palmer 1995, 24). Čeravno se zdi, da je ta opredelitev filozofije nekoliko ozka, ni odveč poudariti, da prinaša analitični in kritični vidik filozofije. V tej luči sodi v delovni opis nalog filozofije tudi razmislek o načelih, metodah in stopnjah znanstvenega raziskovanja. Čeravno se niti znanstvenik niti ti, kadar se lotita raziskovalnega dela, ne vprašujeta o upravičenosti vsakega koraka posebej ali celo o pravilnosti vrstnega reda, so odgovori na takšna vprašanja pomembni. Zakaj? Prepričan induktivist bo namreč mislil, da je sklepanje iz predhodno zbranih dejstev k posplošitvam bistvena značilnost znanosti in objektivnosti. Drugačno ravnanje po njegovem že ni več znanstveno. Če bi ga kdo vendarle poskušal uveljaviti kot znanost, bi v induktivistovih očeh veljal za nepoštenega. Odločitev o metodi in posledičnem vrstnem redu stopenj znanstvenega raziskovanja ima tako za posledico prepričanje o moralnosti ravnanja znanstvenikov. Nadaljnja posledica je tako ta, da bo induktivist sleherno dejavnost, ki ni v skladu z njegovim pogledom na znanstveno raziskovanje, izključil iz znanosti, imel jo bo za neznanost ali psevdoznanost. Toda ker je v zgodovini resnično zelo malo odkritij, če sploh je kakšno, ki bi sledilo njegovim normam, bo zgodovina znanosti po induktivistu dokaj borna. Zajeti bi jo bilo mogoče v drobno knjižico, kar bi ti bilo nemara celo všeč, toda pomisli na založnike. Odločitve glede metodologije in vrstnega reda stopenj znanstvenega raziskovanja so torej pomembne. Prav filozofija, v tem primeru filozofija znanosti, pa je tisto področje človekovega duhovnega udejstvovanja, ki takšne odločitve najprej sploh jasno predstavi naši zavesti, jih nato kritično raziskuje ter odkriva njihove dobre in slabe strani.

Zdaj se vračam k induktivističnemu pojmovanju metodologije in vrstnega reda znanstvenega raziskovanja. Zgoraj je bilo rečeno, da je tisto, kar loči znanost od vseh drugih dejavnosti, neka posebna metoda. Imenuje se indukcija in njena značilnost je, da izhaja »iz opažanj in iz njih izvaja posplošitve« (Asimov 1973, 21). Pri tem je indukcija »osnovni proces zbiranja znanja, edini način za utemeljitev generalizacije (prav tam)«. Ni čudno, da induktivist na osnovi takšnega prepričanja postavlja zbiranje podatkov na prvo mesto znanstvenega raziskovanja.

Toda že tukaj se pričnejo težave induktivne metode. Nekateri avtorji, med njimi Hempel, menijo, da se pod pogoji, ki jih navajata Wolf in Asimov, pravo raziskovanje ne bi moglo zares začeti. Če bi se namreč lotili zbiranja podatkov o vseh dejstvih, kakor meni Wolf, bi potrebovali zares veliko časa. Dejstev je namreč nepreštevno veliko. Prav kmalu bi ugotovili, da tako ne gre naprej, in bi najbrž sklenili, tako kakor Asimov, da je bolje zbrati le opažanja o določenem delu narave. Toda tudi tako si ne bi veliko pomagali. Na tej točki ti spet predlagam, da poskušaš samostojno odkriti možne razloge in šele nato nadaljuješ branje.

Hempel bi dejal, da predlog Asimova o tem, kaj naj znanstvenik počne na prvi stopnji raziskovanja, govori o zbiranju vseh relevantnih oziroma vseh za problem pomembnih dejstev. Pri tem očitno predpostavlja, da je raziskovanje vselej raziskovanje nekega problema, kar samo po sebi ni sporno, in da problem določa relevantnost podatkov. Kljub temu si, kakor rečeno, tudi s tem pojmovanjem ne moremo prav dosti pomagati. Hempel pojasni težavo v naslednjem odlomku: »Semmelweis si je prizadeval rešiti en sam specifičen problem, vendar je na različnih stopnjah svojega raziskovanja zbiral bistveno različne vrste podatkov. Povsem upravičeno; kajti katero posebno vrsto podatkov je razumno zbirati, ne določa problem, ki je predmet raziskovanja, temveč poskus odgovora na ta problem, ki ga raziskovalec poda v obliki domneve ali hipoteze. Ob domnevi, da se je smrtnost zaradi otroške mrzlice povečala zaradi grozljive prikazni duhovnika in njegovega spremljevalca z mrtvaškim zvoncem, je bilo relevantno zbirati podatke, ki so se nanašali na posledice spremembe v duhovnikovi rutini; popolnoma irelevantno bi bilo preveriti, kaj bi se zgodilo, če bi si zdravniki in študentje pred pregledom pacientk razkužili roke. Jasno, glede na

[4] Palmer, Donald: *Ali središče drži? Uvod v zahodno filozofijo*; DZS, Ljubljana 1995.

Semmelweisovo končno hipotezo so bili relevantni prav ti podatki, zato pa bi bili prejšnji popolnoma irelevantni« (Hempel 1994, 53).

Drugi korak znanstvenega raziskovanja, o katerem govorijo induktivisti in se nanaša na analizo, urejanje podatkov v sistem in klasifikacijo, je mogoče izpostaviti podobni kritiki kakor prvega. Spet Hempel: »Vrsto empiričnih 'dejstev' je mogoče analizirati in klasificirati na številne različne načine, med katerimi večina ne bo primerna za namene danega raziskovanja. Semmelweis bi lahko klasificiral ženske v porodniških sobah po značilnostih, kakršne so starost, kraj bivanja, zakonski status, prehranjevalne navade itd., toda te informacije ga ne bi pripeljale do spoznanja vzrokov okužbe z otroško mrzlico. Kar je iskal, so bile značilnosti, ki bi bile s temi vzroki pomembno povezane. V ta namen je bilo, kakor je naposled odkril, primerno izbrati tiste ženske, za katere je skrbelo medicinsko osebje, s katerim je bila povezana visoka smrtnost zaradi otroške mrzlice, oziroma osebje s kontaminiranimi rokami; prav slednje je namreč predstavljalo tisto značilnost.« (Ibid., 54–55)

Se ti zdi kritika prve in druge stopnje induktivističnega pojmovanja znanstvenega raziskovanja uspešna? Če je tvoj odgovor pritrdilen, tedaj najbrž sprejemaš, da oblikovanje hipotez na podlagi predhodnega zbiranja podatkov ne more predstavljati šele tretje stopnje znanstvenega raziskovanja. To naprej pomeni, da je zbiranje podatkov stopnja v raziskovanju, ki nastopi šele po postavljanju hipoteze. Prav slednje nam kaže tudi primer Semmelweisovega raziskovanja otroške mrzlice.

Na podlagi rečenega bi lahko oblikovali sklep, da je zbiranje podatkov in njihova analiza ter klasifikacija smiselno početje le, če temelji na predhodno postavljeni hipotezi. Hempel bi dejal, da je brez tega zbiranja podatkov njihovo analiziranje in klasificiranje slepo (ibid., 55). In naprej: »Prehod od podatkov k teoriji zahteva ustvarjalno domišljijo. Znanstvene hipoteze in teorije niso *izpeljane* iz opazovanih dejstev, temveč izumljene zato, da bi dejstva razložile. Predstavljajo ugibanja o povezavah, ki so morda na delu pri preučevanih pojavih, ugibanja o pravilnostih in vzorcih, ki so nemara skriti za dogajanji. (...) Znanstvenega spoznanja ne moremo doseči z uporabo nekakega postopka induktivnega sklepanja iz predhodno zbranih podatkov, temveč s tem, kar se pogosto imenuje 'metoda postavljanja hipotez'; tj. z izumljanjem hipotez kot poskusnih odgovorov na dani problem in empiričnim preverjanjem teh poskusov.« (Ibid., 58)

Ustavimo se za hip še pri testiranju oziroma preverjanju hipotez. Semmelweisov primer nam lepo pokaže, da nobena hipoteza ne more nikoli biti dokončno dokazana. Predlagam, da še enkrat prebereš prevedeni odlomek in poskušaš ugotoviti, zakaj. Kateri del besedila govori v prid tej trditvi?

Seveda gre za odlomek o tem, kako je Semmelweis razširil svojo hipotezo. Četudi je preverjanje potrdilo hipotezo, da je vzrok otroške mrzlice »mrliška snov«, pa ta potrditev ni pomenila, da je bil vzrok nastanka bolezni zares odkrit. Možne vire okužbe je bilo najti tudi drugje.

Zgoraj sem nanizal tri primere in jih razdelil v dve skupini. V prvi sta bila primera induktivističnega pojmovanja znanstvenega raziskovanja, ki postavlja zbiranje podatkov, njihovo analizo in klasifikacijo pred postavljanje hipotez, v drugi skupini pa se je znašel primer iz učbenika za sociologijo, po katerem je postavljanje hipotez pred zbiranjem podatkov itd. Po mojem mnenju je to drugo prepričanje pravilno, kar sem tudi poskušal utemeljiti v nadaljevanju besedila.

Politična filozofija

Brian Magee

Pravičnost, splošno dobro in enakost – pogovor z Ronaldom Dworkinom

Magee: Med drugo svetovno vojno je med zahodnimi zavezniki prevladoval občutek, da so se bojevali za svobodo posameznika in da to v praksi pomeni obrambo liberalnodemokratskih institucij. Ta občutek prežema tudi edino glavno delo politične filozofije, napisano med to vojno: *Odprta družba in njeni sovražniki* Karla Poppra, in izdano leta 1945. Nekaj desetletij po vojni je obstajalo nekaj, kar bi lahko imenovali liberalni konsenz v zahodnih demokracijah, in to tolikšen, da so ljudje začeli govoriti o »koncu ideologij«, kakor da so vse politične razprave o temeljnem stvareh že opravljene. V Angliji so v akademskih krogih na veliko navajali geslo: »Politična filozofija je mrtva.«

Verjetno je bil odziv na to prej ali slej neizogiben. Sredi šestdesetih je prišel z obeh strani, z desne in z leve. Konservativci so začeli čutiti, da je posameznik dobil preveč svobode – ko gre na primer za seksualno permisivnost, pornografijo, uživanje drog. V tem so videli razlog za neuspeh boja proti kriminalu, zlasti nasilnemu. Menili so, da je bilo celotnemu rodu mladih ljudi omogočeno odrasti v družbenem ozračju brez omejitev tradicionalne discipline in kaznovanja; posledice, ki so se začele kazati, so bile katastrofalne. Hkrati je skrajna levica, katere mnogi člani so pripadali tako imenovani permisivni generaciji, napadala liberalnodemokratične režime iz popolnoma drugega razloga: obtožili so jih, da niso dovolj resni pri poskusih prerazdelitve premoženja oziroma odprave revščine. Družbe, ki so jim ti režimi vladali, so označili za razredne, rasistične in seksistične, in kar je najhujše, imeli so jih za odgovorne pri podaljševanju zverinske vojne v Vietnamu.

Razprava o temeljnih stvareh v politiki se je zelo resno začela znova in se vrtela o upravičenosti liberalnodemokratičnih institucij, ki so bile vse do takrat samoumevne. Najbolj vroča je bila v Združenih državah, kar je bil verjetno razlog, da je večina glavnih osebnosti novega vala politične misli vzniknila prav tam. Zaradi navedenih vzrokov je njihovo delo težilo k novi obliki obrambe liberalne demokracije, bolje rečeno, k novim oblikam obrambe, kajti njihovi glavni argumenti se med seboj razlikujejo. V akademskem svetu je bila najodmevnejša knjiga *A Theory of Justice* Johna Rawlsa, profesorja s Hardvarda, ki je izšla leta 1972. Naslednja najbolj znana je *Anarchy, State and Utopia* drugega hardvardskega profesorja Roberta Nozicka, ki je izšla leta 1974. Če bi morali dodati tretje ime na tej listi, bi bil to protagonist zdajšnje diskusije Ronald Dworkin, prav tako Američan, nekdanji predavatelj z univerze Yale, zdaj pa prebivalec Anglije in profesor prava na Oxfordu. Dworkinova knjiga *Taking Rights Seriously*, ki je izšla leta 1977, je bila s pohvalami sprejeta v akademskih krogih in predstavljena v reviji *Time*, kar je dokaz njenega vpliva na popularno in tudi akademsko mišljenje.

Preden vas začnem spraševati o vašem delu in delu vaših kolegov, bi radi morda kaj dodali k temu, kar sem ravnokar povedal o zgodovinskem in družbenem okviru, v katerem je delo nastalo?

Dworkin: Ali ni zanimivo, da je toliko družbenih problemov v Ameriki, o katerih ste govorili, rasnega izvora? Mnogi od njih imajo opraviti predvsem z Gibanjem za državljanske pravice (*Civil Right Movement*) in s posebnimi problemi, povzročenimi z obsežnimi programi za blaginjo v mestih, kakršen je New York. Ti programi so pomagali

predvsem črncem in Portoričanom ter so predstavljali čedalje večje stroške za ljudi, ki so se še do nedavnega imeli za delavski razred. Tako na primer taksisti začnejo dvomiti o liberalnih premisah, ki njim ne koristijo več, pač pa ljudem, ki so še na slabšem. Liberalizem nenadoma postane kontroverzen na novih področjih. Obstaja še ena razsežnost tega razvoja. Ko je nova levica najprej napadla politiko v Vietnamu in nato liberalizem nasploh, je to razumela ne le kot napad na neko politično teorijo, temveč na celotno idejo razumnega, logičnega napredka politične teorije. Ko je John Rawls napisal knjigo *Teorija pravičnosti*, je bila to obramba tradicionalnih vrednot liberalizma, hkrati pa obramba ideje, da se filozofija uporabi za utemeljevanje političnih pogledov.

Magee: Kaj pravite na posebne akademske podmene tega novega vala politične misli?

Dworkin: Najpomembnejše so v ekonomiji. Ekonomisti so se dolgo ukvarjali z idejo kolektivne izbire; z idejo, da je družba kot celota v boljšem položaju zaradi sprememb, ki nekaterim ljudem pomagajo in drugim škodijo. V povojnem obdobju pa so se veliko ukvarjali z vprašanjem, kako to formalizirati. To je poskus priskrbeti formule, številke in grafe, da bi pokazali, kdaj je družba kot celota v resnici na boljšem. Delo Kennetha Arrowa je zelo pomembno; v Britaniji so še Kaldor, Hicks in drugi. Vpliv formalne ekonomske teorije blaginje je jasno viden v Rawlsovi knjigi. Zlasti v Ameriki je bil nezanemarljiv tudi razvoj akademskega prava. V Britaniji pravne šole niso, na splošno gledano, prostor, kjer potekajo razprave o političnih načelih, so pa v Združenih državah. Eden od vzrokov je seveda pomembnost ustavnega sodišča (*Supreme Court*) pri odločanju o velikih načelnih konstitucionalnih vprašanjih; v obdobju po vojni, v šestdesetih letih, so se takšna vprašanja v resnici reševala na ustavnem sodišča. Velik del se jih nanaša na obravnavo obtoženih kršilcev zakona, toda odkar o teh vprašanjih odloča sodišče, so postala problem za načelno razpravo, ki se začne razvijati na pravnih fakultetah. Zdi se mi, da Nozickova knjiga kaže vpliv pravniškega sloga razmišljanja o družbenih vprašanjih. Ta dva razvoja, ekonomski na eni in pravniški na drugi strani, sta akademski podmeni razvoja v politični filozofiji. (...)

Magee: Je pa zelo zanimivo, da je ameriška politična teorija tista, ki je v središču zanimanja na britanskih univerzah. Najzanimivejša in najvplivnejša figura v zadnjem času je, kakor sem že omenil, Rawls.

Dworkin: Da, vsekakor. O tem ni dvoma. Težko je na primer brati pravniško razpravo, ne da bi ga našli omenjenega dvakrat, trikrat. V Britaniji, pa tudi v Ameriki vsaka akademska ali učena razprava o socialni politiki skoraj obvezno vsebuje navezavo na Rawlsa. Včasih v takem jeziku, da podvomim, ali je avtor knjigo razumel oziroma sploh bral. Toda kakšen vpliv!

Magee: Ali je mogoče, da preden pretehtava dejansko vsebino njegove misli, razložite, zakaj ima tak vpliv?

Dworkin: Mislim, da sta razloga dva. Prvič, tisto, kar sem že omenil, namreč da ne gre zgolj za neko posamezno teorijo, temveč za veličasten prikaz moči argumenta v politiki. Ljudje so spet očarani nad idejo, da nam je sistematični argument, začenši z načeli, ki jih lahko sprejmemo za prva načela, dejansko zmožen povedati, kaj storiti s kazenskim zakonom ali kako razdeliti mleko med učence. Drugič, sklepi, do katerih je prišel, imajo dokaj neodvisno od argumentov veliko intuitivno privlačnost za ljudi dobre volje. So zelo privlačni sklepi.

Magee: Vem, da je velika zahteva, toda ali lahko tako povzamete Rawlsove osrednje teze, da bomo dobili nekaj namigov o vzrokih za njegov vpliv?

Dworkin: Poskusil bom. Dobro bi bilo ločiti dva vidika knjige: metodo, ki jo Rawls predlaga in uporablja, in ugotovitve, do katerih pride. Mislim, da ju je dobro razlikovati, kajti na nekatere ljudi naredi vtis eno, ne pa drugo. Metoda je zanimiva. Rawls pravi, da moramo, kadar nas zanimajo temeljna vprašanja pravičnosti in želimo odkriti pravila, ki zagotovijo temeljne strukture pravične družbe, ravnati takole. Povedati si moramo pravljico. Zamisliti si moramo shod moških in žensk, ki

še ne pripadajo nobeni družbi in so se zbrali na nekakšni ustavni konvenciji, da bi izbrali temeljna pravila za družbo, ki bo ustanovljena. Ti ljudje so nam podobni. Imajo svojo identiteto, svoje slabosti, svoje močne točke moči, svoje interese. Toda trpijo za najhujšo amnezijo. Ne vedo, kdo so. Ne vedo, ali so stari ali mladi, moški ali ženske, črni ali beli, talentirani ali neumni. Še zlasti ne vedo – in to je zelo pomembno – ničesar o svojem lastnem prepričanju o tem, kaj je poglavitno v življenju. Vsakdo od njih ima neko predstavo o tem, kakšno življenje si želi, katere so njegove preference v seksualni morali in tako naprej, toda nihče ne ve, kakšni so njegovi dejanski pogledi na ta vprašanja. Tako je, kakor da bi bili, z Rawlsovimi besedami, ločeni od svoje lastne osebnosti s tančico nevednosti. Toda ti ljudje z amnezijo se morajo vendarle sporazumeti o politični ureditvi. Rawls pravi: če se vprašamo, za kakšno ustavo se bodo v tem nenavadnem položaju dogovorili, če bo vsak zgolj razumsko sledil svojim interesom, bi bil odgovor na to vprašanje zaradi prej navedenih razlogov načelo pravičnosti. Seveda je jasno, da se kar koli podobnega temu sestanku v resnici ni zgodilo in se ni moglo zgoditi. Zgodba je dramatičen prikaz, kako reči ljudem, naj se odločajo v skladu s svojim interesom, a brez vednosti o stvareh, ki razlikuje interese enega od interesov drugega. Gre seveda za način, kako uveljavljati neko koncepcijo enakosti pri političnih odločitvah. Toda za zdaj je bolje, da ne zapustimo mita, kajti mit sam ima veliko moč. Vprašanje je, o čem bi se ljudje v tem položaju sporazumeli.

To vodi k drugemu vidiku knjige. Kakšne sklepe prinaša ta metoda? Dva sta in Rawls ju imenuje »načeli pravičnosti«. Rekel bi, da sta to načeli za družbo z nekaj gospodarskega razvoja, tako da je denimo dovolj hrane za vse. Ko ste enkrat dosegli to stopnjo, pravi Rawls, bi se ljudje v izhodiščnem položaju, kakor imenuje ta čudni položaj, dogovorili o dveh naslednjih načelih. Prvič, vsakdo mora imeti temeljne svoboščine (Rawls jih našteje) v obsegu, ki se še sklada s tem, da ima vsakdo enake temeljne svoboščine. Temeljne svoboščine vključujejo konvencionalne politične svoboščine – pravico do volitev, pravico govora o političnih stvareh, svobodo vesti; pa tudi pravico do osebne lastnine, da ste varovani kot oseba, da vas ne zaprejo brez vzroka in tako naprej. Kar lahko imenujemo konvencionalne liberalne svoboščine, je zaščiteno na ta način. Drugič, dopuščena ne sme biti nobena razlika v bogastvu, razen če ni v prid najubožnejših skupin v družbi. To drugo načelo je zelo dramatično. Recimo, da nekatere spremembe v gospodarski strukturi povzročijo, da bogati postanejo bogatejši, srednji razred pa precej revnejši in družba kot celota tudi. Sprememba je lahko izvedena, če rezultat koristi najrevnejši skupini, četudi majhni.

Imamo torej dve načeli, prvo je načelo, ki pravi, da imamo nekatere svoboščine, ki morajo biti zaščitene, in drugo, bolj egalitarno, ki pravi: »Glejte na položaj najubožnejših skupin. Vsaka sprememba v družbeni strukturi bi morala koristiti tej skupini.« Načeli sta povezani s prednostnim načelom, kakor ga poimenuje Rawls. Prvo načelo prevlada nad drugim: celo če bi denimo najubožnejšim skupinam v družbi koristilo zmanjšanje političnih svoboščin, na primer pravice do svobode govora, se to ne sme zgoditi. Samo če so svoboščine popolnoma zaščitene, smo upravičeni upoštevati ekonomska vprašanja, ki jih ureja drugo načelo. Ko pridemo do ekonomskih ozirov, morate koristiti najubožnejšemu razredu, toda tega ne morete, dokler niso svoboščine vsakogar zadosti zaščitene.

Magee: Načelo, po katerem mora biti blaginja najubožnejših prednostno upoštevana, je čudno v dvojnem pomenu. Prvič je protizgodovinsko. Nikoli ni bilo družbe, ki bi delovala po tem načelu, niti najdemokratičnejša od liberalnih demokracij ne. Drugič je protiintuitiven: to ni »naravno« razmišljanje. In niti približno ni jasno, zakaj bi ga sploh morali imeti za načelo pravičnosti.

Dworkin: Ločiti moramo dve vprašanji. Eno je: ali Rawls to dokaže? Ali dokaže, da bi ljudje v prvotnem položaju resnično izbrali drugo načelo? Drugič, neodvisno od vprašanja, ali to dokaže, ali ima to kakšno privlačnost za nas? Kar zadeva drugo, moram reči, da je zelo privlačno zame in za mnoge

ljudi. Ne morem iti do skrajnosti. Jasno, lahko si zamišljate okoliščine, v katerih se bo večini ljudi zdelo noro slediti mu. Načelo lahko zahteva vsa mogoča žrtvovanja dobro priskrbljenih ljudi, da bi zagotovili posodico riža za stradajoče reveže v Indiji, kar pa bi v bistvu ne povzročilo velike razlike v njihovem življenju. Toda splošna ideja, da nas sočutje, spoštovanje sočloveka sili v skrb za tiste, katerih potrebe so največje, se mi zdi privlačna.

Zame je težje vprašanje, ali to načelo v resnici izhaja iz njegove metode, torej ali Rawls lahko pokaže, da bi ga ljudje v izhodiščnem položaju izbrali. Navsezadnje je njegov argument, da bi ga izbrali zaradi lastnega interesa. Njegov argument je namreč, da bi si ljudje, ki ne vedo ničesar o sebi, rekli: »Poglejte, če izberem pravila, ki so določena recimo za Firence v renesansi, sem lahko princ. Po drugi strani pa sem lahko ponižen podložnik. Če izberem Rawlsovo drugo načelo, sem vsaj zavarovan pred najslabšim. Tudi v najslabšem položaju bo zame tako dobro poskrbljeno, kolikor je mogoče poskrbeti za nekoga v tej poziciji.« Rawls trdi, da bi se ljudje v prvotnem položaju zavarovali in izbrali njegovo drugo načelo. Njegovi kritiki pravijo, da ta domneva ni upravičena. Nekateri ljudje so po naravi hazarderji in bi izbrali Firence. Drugi so po naravi izredno konservativni, boječi in ti bi izbrali Rawlsovo drugo načelo. Če ničesar ne domnevamo o njihovem značaju, ne moremo dokazati, kaj bi izbrali.

Magee: Imam težavo s celotno idejo izhodiščnega položaja. Seveda ga Rawls, kakor ste nazorno pojasnili, postavi za nekakšen mit, toda kljub temu imam vtis, da je nepreprič ljiv, celo neresen mit. Spominja me na namizno igro, ko ljudje sedejo za mizo, da bi igrali nekaj podobnega monopoliju in prevzeli tovrstna pravila, kajti pred začetkom ne vedo, ali bodo končali s hoteli na Mayfairu in Park Lanu in kupom denarja ali brez vsega. In v naravi pravil igre je, da morajo biti enaka za vse igralce oziroma za vsakega igralca v danem položaju. Toda vse skupaj ima nenavadno malo zveze z zgodovinskimi realnostmi, iz katerih nastajajo dejanske družbe, oblikovane po njih, in z družbenimi realnostmi, v katerih živijo dejanski posamezniki – in so zato stvarni dejavnik, na katerega se mora navezati politična filozofija.

Dworkin: Tukaj se ne ukvarjamo z zgodovinskimi vprašanji. Ne ukvarjamo se s tem, kako so načela dejansko izbrana, temveč katera so pravična. Rawls nam sam pove, da je koncepcija, ki je za izhodiščnim položajem, ideja pravičnosti kot poštenosti, poštenega ravnanja. Rekli ste, da ljudje, ko nameravajo igrati igro, izberejo pravila, ki se zdijo poštena, ne da bi vedeli, kakšen bo njen izid. Zdi se narobe, če igralci zagovarjajo neko pravilo, ker vedo, da je v prid položaju, za katerega pričakujejo, da ga bodo zavzeli. Rawls dokazuje, da je ta intuicija, čeprav se nanjo sklicujete v okviru igre, v resnici zelo globoka intuicija in velja za družbo kot celoto. Vprašanje pravičnosti je vprašanje, »o katerih pravilih bi se ljudje sporazumeli, če ne bi vedeli, ali bodo bogati, ali iznajdljivi, ali z inteligentnimi starši«. To je del intuitivne privlačnosti tega položaja. Dodati moram, da delim z vami nekatera nezadovoljstva. Po mojem mnenju je mit, da je strategija predstavljena brez zadostnega ozadja, tako da se zastavlja vprašanje: »Kaj moramo privzeti kot neko globljo teorijo o pravicah državljanov in temeljih politične pravičnosti, da bi pokazali, zakaj je njegov mit in ideja pravičnosti kot poštenosti privlačna?« To je vprašanje, ki se nam zastavlja ob Rawlsu.

Magee: Ali bi bili po tej obrambi Rawlsa pred mojo implicitno kritiko pripravljeni povedati, kakšen je vaš lastni pogled na glavne pomanjkljivosti njegove teorije?

Dworkin: Ideja izhodiščnega položaja, vplivna in zanimiva, kakor je, v knjigi zaživi preveč samostojno življenje. Po mojem mnenju Rawls porabi preveč časa, da bi nam pokazal, kako bi ljudje v izhodiščnem položaju neizogibno izbrali njegovi dve načeli in ne alternativ, ki nam pridejo na misel; v tem dokazovanju se spusti v precej zahtevno ekonomsko dokazovanje, a ne uspe docela. Tako da prevelik pomen tej predstavitvi. Zazdi se, da je izhodiščni položaj aksiomatična in samo po sebi očitna začetna točka, tako da je vse odvisno od tega, ali vsebinski zaključki res izhajajo

po neizprosni logiki iz očitnega začetka. Nekateri bralci zato mislijo, da lahko ob odkritju kakršne koli napake v dokazu (recimo da so nekateri ljudje v izhodiščnem položaju lahko po naravi hazarderji) sklepajo, da je Rawlsova celotna stavba podrta. Bralci so tudi zmedeni, ko Rawls pravi, da so nekatere lastnosti izhodiščnega položaja oblikovane prav zato, da bi pripeljale do njegovih načel. To se sliši, kakor da bi goljufal.

Po mojem razumevanju knjige izhodiščni položaj ni aksiomatična, samo po sebi očitna začetna točka za teorijo pravičnosti, temveč vmesna postaja. To je postopek, ki precej podpre, če že ne da logične neizogibnosti, načelo pravičnosti, vendar ima le-to neodvisno težo, hkrati pa gre za postopek, za katerega se zdi, da je zajel pomembne zahteve poštenosti same. Toda ta dejstva zgolj opozorijo na potrebo po neki globlji teoriji, ki bi razložila, zakaj je izhodiščni položaj, ki podpira te zaključke, privlačen model teorije pravičnosti. Ko bo jasna globlja teorija, se bo pomembnost izhodiščnega položaja zmanjšala, kajti pomembne bodo postale tiste črte argumentacije, ki gredo neposredno od globlje teorije k načelom pravičnosti, ki jih podpirajo. Ta načela se lahko izkažejo za bolj ali manj različne od tistih, za katere Rawls dokazuje, da bi jih ljudje v izhodiščnem položaju izbirali.

Moja prva pripomba torej leti predvsem na predstavitev. Včasih se zdi, da Rawls bolj poudarja argument izhodiščnega položaja, posebno ekonomski vidik, kakor je to potrebno za njegovo splošno filozofsko ambicijo. Moja druga pripomba je pomembnejša. Rawlsova argumentacija prvega načela, ki zahteva prednost svobode, je zelo šibka. Dokazuje, da bi vsaka razumna oseba raje videla – čim bi bili minimalni življenjski pogoji zadovoljujoči – da bi imela več svoboščin, ki jih našteva, kakor vsako dodatno izboljšanje v materialnem bogastvu. Toda zdi se, da je to – ker gre za stvar izkustva – neupravičena domneva. Dejansko mislim, da načela prednosti svobode ne moremo oblikovati z izhodiščnim položajem. Rawls mora pokazati, da je prednost svobode nujna za enakost položaja, ki vzpostavlja izhodiščni položaj, in ne, da bi ljudje v izhodiščnem položaju izbrali prednost svobode. To lahko naredi le tako, da preferenco za te svoboščine vključi v izhodiščni položaj. Slednje bi seveda naredilo postopek manj zanimiv, kajti tako bi bilo v sam izhodiščni položaj vdelanih še več zaključkov. Vendar ne mislim, kakor sem pravkar že rekel, da je izvorni položaj tako pomemben, kakor se sprva zdi.

Toda pritožbe, ki sem jih pravkar povedal, ilustrirajo največjo vrlino knjige. Njen pomen se ne izčrpa z argumenti, ki jih navede. Bralcu predstavi projekt in ga vabi, naj se mu pridruži. Pravi mu: »Če se ti zdijo ti zaključki privlačni, če se zdi ideja, da moramo na pravičnost gledati tako, da razmišljamo o poštenosti, pravilna, zakaj je taka?« Knjiga je v resnici sprožila projekt razmišljanja po teh tirnicah in Rawls bi prvi rekel, da njegova knjiga ni zadnja beseda o tem. Vsak, ki jo bo bral, bo imel drugačno razumevanje tega projekta. Jaz imam neki pogled nanj in ta naredi knjigo zame zelo pomembno. Dva glavna pristopa sta možna k vprašanju, katere družbene ureditve so pravične. Eden pravi, da je odgovor na vprašanje »Kaj je pravičnost?«, odvisen od odgovora na predhodni vprašanji, in sicer: »Kakšno življenje bi morali moški in ženske živeti? Kaj šteje za odličnost v človeškem življenju?« Pravijo: »Obravnavajte ljudi, kakor bi si odlični ljudje – glede na neko teorijo odličnosti – želeli biti obravnavani.« Liberalec zavrača tak pogled na pravičnost. Pravi, da je pravičnost neodvisna od vsake konkretne predstave o tem, kaj je dobro življenje, tako da se ljudje, ki imajo zelo različne teorije o človeški odličnosti, lahko strinjajo o tem, kaj pravičnost zahteva. (Z liberalizmom seveda ne mislim Liberalne stranke v Britaniji. Mislim na politično teorijo, imenovano liberalizem.) Rawlsova knjiga je poskus pokazati, da je mogoče zasnovati privlačno, altruistično in humano politično teorijo, ki temelji na drugem, liberalnem pristopu.

Magee: Konservativci, pa tudi ljudje na radikalni levici gledajo na posameznika kot na pretežno družbeno žival in mislijo, da bi politična teorija ne le pogosto, temveč vedno morala (in morda da drugače sploh ni mogoča) v sebi utelesiti koncepcijo tega, kako bi ljudje morali živeti. Toda liberalci

verjamejo, da je način posameznikovega življenja nekaj, o čemer naj odloča posameznik sam, kjer je le mogoče. Zato nočejo politične teorije, ki ponuja neko življenje za posameznika, pa naj bo še tako privlačno (da ne rečem idealno). Nasprotujejo vsaki družbi, ki bi želela vsiliti tak ideal.

Dworkin: Ne zato, ker je liberalec skeptik ali ker pravi, da ni nikakršnega odgovora na vprašanje, kako bi človek moral živeti, temveč prej zato, ker iz različnih razlogov vztraja, da mora najti odgovor vsak posameznik sam in da je največja žalitev, če bi na to vprašanje poskušali odgovoriti za posameznike na družbeni ravni.

Magee: Resnično, ena njegovih kritik konservativcev ali radikalnih levičarjev bi bila v podmeni, da je odgovor enak za vse.

Dworkin: Da. Ne zato, ker domneva, da so različni odgovori pravilni – ni treba, da je relativist – temveč ker vztraja, da odgovoriti namesto njih pomeni oropati ljudi osebnosti in dostojanstva ne glede na to, ali je dani odgovor pravilen ali napačen.

Magee: Torej daleč od prepričanja, da so odgovori drugih ljudi nujno pravilni; pravi liberalec bo strastno verjel v njihovo pravico, da živijo na načine, ki jih on sam ne odobrava.

Dworkin: Da, s to izjemo seveda, da ne smejo živeti nepravično glede na liberalno koncepcijo nepravičnosti. Ne smejo ravnati tako, da drugim zanikajo enako neodvisnost. Rawls dokazuje, vsaj tako jaz razumem knjigo, da je ta znana liberalna omejitev močno določilo, saj iz nje izhaja med drugim drugo načelo pravičnosti.

Magee: Ena od osupljivih stvari v zvezi s knjigo je, da je takoj sprožila vrsto komentarjev. Izdana je bila leta 1972 in že nekaj let pozneje je bilo kar nekaj knjig o njej v tisku in na knjižničnih policah. To je neverjetno. Ne spomnim se, da bi kdaj toliko literature o neki knjigi izšlo tako hitro. Podali ste svojo kritiko Rawlsa, so še kakšne druge, s katerimi mogoče ne simpatizirate, vendar imajo pomembno mesto v splošni debati?

Dworkin: Velik del objav o Rawlsu je kritičnih. Enega najpopularnejših argumentov proti njegovi metodi sem opisal prej. Glede na ta argument si Rawls domišlja, da so vsi ljudje previdni, medtem ko so nekateri hazarderji. Drugi, in mislim, da zanimivejši del literature, je kritičen do Rawlsovih zaključkov, in to na levici in na desnici. Kritiki z desnice pravijo, da se je absurdno mučiti s skrbjo za najubožnejše skupine. Zagovarjajo vrednote, denimo kulturne, za katere pravijo, da jih je treba spoštovati, čeprav to povzroči nekaj neenake porazdelitve. Kritika z levice je celovitejša. Predvsem se usmeri na Rawlsovo idejo o prednosti svobode, za katero se zdi, da trdi, da kadar sta svoboda in enakost v sporu, je svoboda tista, ki mora imeti prednost. Radikalci to zavračajo kot pogled buržoaznega srednjega razreda. Druga kritika z levice je usmerjena na Rawlsovo načelo, ki ne dopušča neenakosti, razen če koristi najubožnejšim skupinam. Nekateri radikalci menijo, da je v neenakosti nekaj slabega, čeprav koristi najubožnejšim skupinam. Torej bi morali bolj ceniti družbo popolne enakosti, četudi bi bil vsak materialno na boljšem, če bi bilo nekaj neenakosti.

Magee: Zdi se mi, da je to mazohistični pogled, toda priznati je treba, da pri tem vztrajajo nekateri zelo resni ljudje.

Dworkin: Res je tako. Mislijo, da ima prizadeto samospoštovanje, ki nastane zaradi videnju boljšega položaja drugih v družbeni strukturi, tako škodljiv vpliv na osebnost ljudi na dnu, da ti v celoti vzeto ne morejo biti na boljšem, četudi materialno so. Rekel bi, ob vseh kritikah Rawlsa, da je bil najburnejših ugovorov deležen prav ta navidezni »odsekaj si nos, da bi kljuboval svojemu obrazu« pogled.

Magee: Mislim, da ste, če lahko tako rečem, odlično predstavili Rawlsa v skoraj neverjetno kratkem času. Zdaj pa bi se rad posvetil drugi pomembni knjigi, ki sem jo omenil v uvodu, to je *Anarhija, država in utopija* Roberta Nozicka. Vas lahko prosim, da bi storili z Nozickom, mogoče celo bolj strnjeno, kar ste pravkar z Rawlsom?

Dworkin: Bom poskusil. Nozick začne knjigo z izredno preprostim predlogom. Posamezniki imajo

pravice, pravi, in te pravice so zgolj pravice, da se jih ne poškoduje, ne omeji njihova svoboda in ne odvzame njihova lastnina brez njihovega privoljenja. Nozick verjame, da so te pravice osebe in lastnine absolutne in ker vlade tipično omejujejo svobodo in jemljejo lastnino (z davki in drugače), Nozickova trditev zastavlja vprašanje, ali je mogoča vlada, ki ne krši sistematično pravic državljanov. Tako Nozick posveti prvi in v mnogih pogledih najbolj impresivni del svoje knjige temu, da bi pokazal, kako neko vrsto države lahko upravičimo, kljub temu da imajo posamezniki pravice, za katere pravi, da jih imajo. Najtežji problem je zanj tole: država zahteva zase monopol za uporabo sile in prepoveduje državljanom, da bi jo uporabili sami, tudi če gre za to, da si povrnejo lastnino, ki jim je bila ukradena.

Magee: Gotovo mora vsaka država preprečiti, da bi državljani vzeli zakon v svoje roke.

Dworkin: Da. Toda glede na Nozickovo temeljno podmeno imam pravico vzeti nazaj svojo lastnino in narediti vse, kar je potrebno, za zaščito svoje temeljne pravice do lastnine in osebne svobode. Toda priznava, da bi sledil kaos, če bi vsakdo, ki bi mislil, da so mu bile kratene pravice, uporabljal silo. Torej postavlja vprašanje: je lahko država upravičena do preprečevanja tega kaosa, tako da zase zahteva in izvaja monopol na rabo sile? Misli, da je v nekaterih okoliščinah lahko upravičena tako ravnati. Njegova argumentacija je zelo kompleksna in impresivna, čeprav nekoliko dvomim, da je popolnoma uspešna. Toda vsekakor iz nje izhaja, da je lahko legitimno tisto, kar Nozick imenuje »država – nočni čuvaj«, kar pomeni državo, ki zgolj ščiti lastnino in osebe ter kaznuje ljudi v imenu drugih ljudi. Postavlja se vprašanje: ali lahko država stori več kakor to? Navsezadnje moderna država stori dosti več. Obdavči vas in mene ter uporablja naš denar za pomoč drugim ljudem ali počne stvari v skupno korist. Nozick na to vprašanje odgovori z odločnim ne. Država sme biti le »nočni čuvaj«, nič drugega. Ne sme obdavčevati, na primer, za noben drug namen kakor za policijo in podobne organizacije. Ni dvoma, da bi veliko ljudi, ki bi bralo te diskusije, simpatiziralo s takim pogledom. Nozick je bil precej priljubljen v nekaterih političnih krogih, vsaj zaradi tega dela svojih pogledov.

Torej, kakšen argument poda za omejitev vloge države na ta minimum oziroma na vlogo »nočnega čuvaja«? Njegov argument je značilno bistroumen in kompleksen, toda večinoma gre za tole. Nozick ponuja teorijo pravične razdelitve premoženja, ki jo imenuje zgodovinska teorija. Ali je distribucija njegovega poimenovanja dobrin – posest (*holding*) – pravična, je popolnoma odvisno od tega, kako vsak posameznik pride do posesti, ki jo ima. V moderni družbi je bila večina posesti vsakega posameznika prej last koga drugega. Če je osebna posest pridobljena od drugih z njihovim privoljenjem, bodisi z darom ali zamenjavo, je upravičena. Če pa si jo je posameznik pridobil s kakršnim koli načinom kraje (ali pa so si jo drugi pridobili s krajo v preteklosti), posest ni upravičena. To pa je tudi vse. Po tej teoriji je pravičnost stvar zgodovine in ne tega, kar Nozick imenuje model (*pattern*). Ni važno, ali lastništvo ljudi ustreza kaki od zgodovine neodvisni shemi, kako naj bo posest ene osebe povezana s posestmi drugih ali kako naj bodo povezane z zaslugo ali kar koli podobnega. Država, ki je bolj dejavna kakor Nozickova minimalna država, bi morala slediti nekemu modelu teorije pravičnosti. Obdavči nekatere ljudi, da poskrbi za druge, in se sklicuje na primer na teorijo o pravičnosti, ki zahteva, da se nihče ne sme znajti v veliki revščini, če imajo drugi več, kolikor potrebujejo. Razdelitve noče, tako kakor Nozickova država, prepustiti zgodovini.

Nozick zagovarja svojo teorijo minimalne države tako, da postavlja argumente proti vsem modelom teorij pravičnosti. Recimo, pravi, da bi lahko zbrali lastnino vseh in jo prerazdelili v skladu z vašim najljubšim modelom pravičnosti. Če dosledno zagovarjate enakost na primer, boste vso lastnino, ki ste jo zbrali, delili na enake dele in vsakemu državljanu dodelili enega. Toda takoj, ko boste državljanom obrnili hrbet, argumentira Nozick, bodo trgovali in kupčevali, tako da bo model, ki ste jim ga vsilili, stvar preteklosti. Recimo, da je eden od vaših državljanov Wilt Chamberlain (slavni ameriški košarkar). Milijoni državljanov mu bodo

pripravljeni plačati petindvajset centov, da bi lahko gledali, kako igra košarko. Tako bo postal veliko bogatejši od njih. Da bi to preprečili, boste morali ljudem prepovedati kupčije, ki si jih želijo. Morali boste ustanoviti tiranijo, ki bo stalno krnila svobodo državljanov. Model pravičnosti, če ga jemljemo resno, tako postane izgovor za največjo tiranijo. Zato je Nozickova zgodovinska teorija in minimalna »država – nočni čuvaj«, ki jo podpira, edina sprejemljiva teorija pravičnosti.

Magee: Zdi se, da je Nozickova ideja pravičnosti zgolj pravica do svobodne menjave.

Dworkin: Gre za idejo privolitve. Vedno ko kaj izgubite, mora biti to z vašo privolitvijo.

Magee: Kaj imate za poglavitno pomanjkljivost Nozickove teorije?

Dworkin: Dvoje. Prvič, njegova teorija o tem, katere pravice imajo ljudje neodvisno od vsake države, se zdi popolnoma samovoljna. Ideja, da imajo ljudje pravico ne izgubiti svoje posesti brez lastnega privoljenja, ima res neko intuitivno privlačnost. Toda tudi druge ideje jo imajo, denimo zamisel, da imajo ljudje v obupnem položaju pravico do skrbi drugih. Seveda, če bi bile pripoznane nekatere druge temeljne, predpolitične pravice, kakršna je pravica do skrbi drugih v izjemnih položajih, bi to spodneslo Nozickovo argumentacija o minimalni državi. Strinjam se, da pravic ne smemo kratiti. Toda včasih si nasprotujejo in ne vidim vzroka, zakaj naj bi Nozickova pravica do lastnine izključevala druge ali zakaj bi bila nujno pomembnejša od njih. Drugič, njegovi argumenti so navadno argumenti tipa »vse ali nič« in to je njihova šibkost. Argument o Wiltu Chamberlainu je dober primer. Bilo bi neprivlačno in verjetno tiransko, če bi družba prepovedala vse prostovoljne menjave, ki ustvarjajo neegalitarne porazdelitve. Toda iz dejstva, da je veliko vmešavanje v tovrstno svobodo velika krivičnost, ne izhaja, da je manjše vmešavanje majhna krivičnost.

Magee: V ameriški in britanski družbi se država nenehno vmešava v menjavo, vendar bi bilo precej neresnično trditi, da sta to diktaturi.

Dworkin: Točno. Lahko da obstaja prag vmešavanja, ki ga je treba prestopiti, zato da bi lahko rekli, da so pravice kratene. Seveda je velika razlika med tem, da obdavčite dobiček Wilta Chamberlaina na koncu leta, in tem, da ljudem prepoveste plačati mu za igranje. Nozick se kljub temu ne bi strinjal z vami, da Združene države in Velika Britanija preprosto nista diktatorski. Verjame, da je obdavčevanje zaradi prerazdelitve bogastva oblika hlapčevstva.

Magee: Nozickov model je tako daleč od stvarnosti, kako to, da je zanimiv za branje?

Dworkin: Govorila sva o nekaterih osrednjih temah knjige. Toda to je zelo bogata knjiga z mnogimi ovinki in daljšimi razpravami, ki so zelo dobre. V poteku argumentacije, na primer, Nozick priskrbi najprepričljivejši razlog za vegetarijanstvo, kar sem jih doslej videl. Prav tako sem nadvse užival v njegovem slogu, bodisi v dikciji bodisi v argumentaciji. Ne glede na ta postranska užitka je Nozickova knjiga velik izziv tistim, med katerimi sem tudi sam, ki mislijo, da so pravice zelo pomembne. Nozick dokazuje, da mora vsaka teorija, ki jemlje pravice resno, obsoditi prakse države blaginje. Mogoče se je, kakor sem predlagal, spopasti z njegovimi argumenti, in to je treba narediti, saj načenjajo pomembna vprašanja.

Magee: Zdaj se končno želim obrniti k vaši knjigi. Kako se vaše delo povezuje s tem, kar delata Rawls in Nozick?

Dworkin: Nekako vsi delamo isto zadevo. Če sprejmemo opredelitev liberalizma, kakor sem jo orisal prej – da je liberalizem teorija, ki naredi vsebino pravičnosti neodvisno od vsake konkretne teorije človeške vrline ali odličnosti – potem vsi poskušamo, čeprav na različne načine, določiti in braniti posledice tako pojmovanega liberalizma. Kakor ste razbrali, dosti bolj simpatiziram z Rawlsom kakor Nozickom. Toda nestrinjanja, ki jih imamo med sabo, lahko pojasnimo, vsaj s stališča, za katero verjamem, da je pomembno, s sklicevanjem na znano idejo, da sta svoboda in enakost včasih v konfliktu, tako da sta izbira ali kompromis neizogibna. Nozick zastopa skrajno stališče. Pravi,

da je svoboda vse in enakost nič razen po naključju kot stranski proizvod svobodne menjave, kar je zelo malo verjetno. Ko Rawls na drugi strani razvije svoji dve načeli pravičnosti, je videti, vsaj na prvi pogled, kakor da poskuša narediti kompromis med tema idealoma. Izbere nekatere temeljne svoboščine – znane politične svoboščine – in zatrdi, da so na prvem mestu. Temeljne svoboščine so lahko v sporu z zahtevami po enakosti, ki jih predstavlja drugo načelo, in ko se to zgodi, imajo temeljne svoboščine prednost. Toda temeljne svoboščine so seveda samo del tega, kar ima večina ljudi za »svobodo«, zato bi bil vsak spor med egalitarnimi zahtevami drugega načela in nekaterimi svoboščinami, ki ne spadajo med temeljne, kakršna je ekonomska svoboda, odločen v prid enakosti.

Sam odločno ugovarjam domnevi, da je katera od konvencionalnih temeljnih svoboščin, ki jih imenujemo pravice, v sporu z enakostjo na kateri od temeljnih ravni. Po mojem mnenju imajo posameznikove pravice največ smisla, če jih pojmujejo kot nujne za vsako teorijo enakosti. Želim spremeniti pogoje ortodoksne razprave, tako da o vsaki zahtevi po individualni pravici do svobode ne vprašam: »Kolikšnemu delu enakosti se moramo odreči, da jo bomo primerno spoštovali?«, temveč: »Je ta pravica res nujna za zaščito enakosti?« Želim braniti liberalizem pred obtožbo, da varuje posameznika na račun blaginje tistih z dna družbe. Nozick sprejme to obtožbo, toda trdi, da je ta krivda vrlina. Rawls argumentira v korist obojega: svobode v obliki nekaterih temeljnih svoboščin in blaginje za najubožnejše skupine. Toda za njegovo teorijo se zdi, da oboje konceptualno loči in ju poveže zgolj z dvomljivo trditvijo, da bi ljudje v izhodiščnem položaju hoteli oboje in v tem zaporedju. Poskušal sem pokazati, da oboje, ekonomska enakost in znane posameznikove pravice, izvirajo iz istega osnovnega koncepta enakosti kakor neodvisnost, zato je ta enakost gonilo liberalizma in vsaka obramba liberalizma je tudi obramba enakosti.

Magee: Torej zanikate, kar trdi mnogo ljudi, da sta si pojma posameznikovih pravic in enakosti v sporu, in nasprotno pravite, da se vzajemno podpirata. Toda ali pojem posameznikovih pravic ne nasprotuje drugemu političnemu idealu, namreč ideji, da bi politične odločitve morale biti namenjene ne služenju posebnim interesom nekaterih posameznikov, ki zahtevajo svoje »pravice«, temveč splošnemu dobremu?

Dworkin: Da, tako je, vsaj na površini. V resnici mislim, da edina jasna in uporabna opredelitev pojma pravice vključuje nasprotje med pravicami in splošno blaginjo. Nekdo ima pravico, v tem močnem in uporabnem smislu, ko je upravičen do vztrajanja pri neki dejavnosti ali imetju nečesa, četudi to škodi splošni blaginji. Nekdo ima pravico do svobode govora, samo če je upravičen, da pove svoje prepričanje o političnih stvareh tudi takrat, ko se povprečni osebi v neki skupnosti stanje poslabša, ko to stori. Pravice so po tem pojmovanju aduti posameznikov proti splošnemu ali povprečnemu dobremu. (Ta predstava pravic morda ni popolnoma v skladu z običajno rabo besede »pravica«, ki je nenatančna in pod istim naslovom pomeša mnogo vrst situacij. Toda ta opredelitev pojma nam kaže, da – čeprav Rawls ne uporablja dosti besede »pravica« v svoji knjigi – so njegove temeljne svoboščine v bistvu pravice v smislu, v kakršnem jih uporabljam jaz, kajti temeljne svoboščine imajo prednost pred izboljšanjem položaja najubožnejših in *a fortiori* povprečne blaginje.) Ena od prednosti tega pojmovanja pravic je, da pokaže, kako pravice ne moremo vzeti za samoumevne oziroma preprosto aksiomske, kakor jemlje Nozick osebno svobodo in lastnino. Navsezadnje, če je nekdo upravičen vztrajati pri nečem, kljub temu da drugi izgubijo več blaginje, kolikor je sam dobi, potem postavlja zelo močno zahtevo, za katero se pričakuje upravičenje. Če bi dovoljenje posamezniku, da kadar koli in kjer koli kritizira oblast, res ogrozilo ekonomsko stabilnost in bi zato veliko ljudi trpelo, potem ni intuitivno jasno, da jo je tudi v tem primeru upravičen kritizirati. Če verjamemo, da ima pravico svobodno govoriti tudi v teh okoliščinah (kakor sam verjamem), moramo pokazati zakaj.

Mogoče mislite, da so na voljo različne strategije. Lahko poskušamo najti nekatere vrline, ki so

drugačne in pomembnejše od vrlin splošnega dobrega, na primer vrline posameznikovega samorazvoja ali kaj podobnega. Potem lahko rečemo, da ker je samorazvoj pomembnejši od splošne blaginje in ker je svoboda govora celo v okoliščinah, v katerih splošna blaginja nazaduje, bistvena za samorazvoj, morajo posamezniki imeti pravico do svobode govora. To strategijo so velikokrat uporabili tisti, ki so poskušali obraniti posameznikove pravice, toda mislim, da ne more uspeti. Samorazvoj je lahko pomemben, toda če je tako, je to vrlina, ki je del računa splošne blaginje. Če bi splošna blaginja napredovala pod pogojem, da nekomu v nekaterih okoliščinah prepovemo govoriti, potem mora ubogati, saj je škoda splošni blaginji drugih posameznikov, kolektivno, večja od izgube v samorazvoju osebe, ki ji je prepovedano govoriti. Morda je samorazvoj drugih ogrožen, če izgubijo službe zaradi ekonomske nestabilnosti.

Sam zagovarjam drugačne strategije obrambe pravic. Ne želim pokazati, da so pravice nujne zaradi temeljne vrednote, ki nasprotuje splošni blaginji, temveč da ideji pravic in splošne blaginje izvirata iz iste temeljne vrednote. Navsezadnje, tako kakor se zdi samovoljno vztrajati pri pravicah kot temeljnih in aksiomatičnih, se zdi enako samovoljno vztrajati pri splošni blaginji kot nečem temeljnem in aksiomatično pomembnem. Pogosto se misli, da je splošna blaginja temeljnega pomena, ker je užitek (ali sreča, ali zadovoljitev vseh želja, ali preferenca) dober sam po sebi. Vzemimo, da bo neka gospodarska odločitev (denimo dohodkovna politika) škodovala nekaterim ljudem, toda dolgoročno koristila mnogim. Potem bo, po tej teoriji, ustvarila več celotnega užitka (ali sreče) kakor nasprotna odločitev. Če je užitek dober sam po sebi, ga je v celoti bolje imeti več kakor manj in zato je splošna blaginja, ne pa korist nekaterih posameznikov odločilnega pomena.

Toda ta obramba ideje splošne blaginje, čeprav znana, se zdi zelo šibka. Ali ni absurdno predpostaviti, da je užitek (ali sreča, ali zadovoljitev želja) dober sam po sebi? Nekateri Rawlsovi najboljši argumenti nam poskušajo pokazati, da je ta ideja v resnici tako absurdna, kakor se zdi. Če torej zares mislimo, da je splošna blaginja pomemben dejavnik v političnih zadevah, moramo zanjo najti boljšo razlago. Mislim, da jo lahko najdemo v ideji enakosti. Če bi neka odločitev koristila veliko ljudem do neke stopnje in škodovala peščici preostalih do iste stopnje ter bi vlada te družbe izbrala nasprotno odločitev, bi tako pokazala, da daje prednost manjšini. Edini način obravnavanja vseh državljanov kot enakih je, da pokažemo enako skrb za usodo vsakogar, iz česar sledi, ob podmeni splošne enakosti, da mora dobiček mnogih imeti prednost pred dobičkom peščice. Bentham (njegova utilitaristična filozofija priskrbi najbolj dramatično obrambo ideje splošne blaginje) je sam naredil to poanto. Rekel je, da strategija iskanja splošne blaginje šteje vsakega posameznika kot enega in nobenega za več kakor enega.

Torej ideja splošne blaginje v bistvu izvira iz bolj temeljne ideje enakosti. Toda kakor sem prej rekel, temeljna ideja podpira tudi idejo posameznikovih pravic kot adutov v nekaterih okoliščinah. Navidezna opozicija med pravicami in splošnim dobrim, na kateri temelji moja definicija, je opozicija zgolj na površini. Združitev dveh idej – splošna blaginja je dobro opravičilo za politične odločitve v normalnih primerih, posameznikove pravice pa imajo v izjemnih primerih status aduta – bolje služi enakosti kakor preprosto dopuščanje, da je splošna blaginja poslednje opravičilo v vseh primerih.

Te trditve na prostoru, ki nama je na voljo, ne morem braniti v podrobnostih, toda naj navedem nekaj idej, kako bi obramba potekala. Vzemimo na primer ekonomske pravice, kakršna je pravica do dostojne ravni življenja v družbi z zadostnimi sredstvi, da priskrbi tako raven vsakomur. Gospodarska politika bi morala v celoti meriti na izboljšanje povprečne blaginje. To pomeni, da če bi neka gospodarska politika izboljšala položaj skupnosti kot celote, bi morala biti izbrana namesto politike, ki bi bolj izboljšala položaj neke manjše skupine. Toliko zahteva drža splošne enakosti, kajti sicer bi imele zahteve vsakega člana manjšega razreda prednost pred zahtevami člana večjega, ki vključuje večji del skupnosti. Toda če nekateri ljudje zaradi posebnega položaja – ker so

pohabljeni, jim primanjkuje talenta, ki je cenjen na trgu, ali kakšnega podobnega razloga – končajo pod minimalno življenjsko ravnjo, potrebno, da bi sploh živeli dostojno življenje, ki prinese samoizpolnitev, potem je splošno egalitarno opravičilo, ki je bilo najprej izbrano, v njihovem primeru spodletelo in mora biti popravljeno s spoznanjem, da imajo pravico do minimalnega standarda, tudi če splošna blaginja ne bo tako visoka, kakor bi bila, če bi jih ignorirali.

Znane politične pravice, ki tvorijo Rawlsove temeljne svoboščine, je torej mogoče opravičiti egalitarno. Parlamentarna demokracija je egalitarno odločanje, na primer o kazenskih zakonih v skupnosti. Kazenski zakoni so namenjeni zaščiti splošne blaginje in enakost zahteva, da ima vsak državljan enak glas v določanju, katera oblika splošne blaginje je primerna v ta namen. Recimo, da enega od državljanov ali skupino drugi zaničujejo zaradi rase, političnega prepričanja ali osebne morale. V tem primeru obstaja nevarnost, da se bodo drugi združili proti njemu in kazenski zakonik usmerili proti njemu, ne zato, da izboljšali splošno blaginjo, temveč zaradi zaničevanja in predsodka. Enakost torej zahteva, da ima pravico – morda vključeno v ustavo, kakor je to v Združenih državah –, ki ga zaščiti proti takemu delovanju zakonodaje. Celo če ta »misli«, da bi se izboljšala splošna blaginja, če bi nekomu prepovedali zagovarjanje neke oblike vlade ali kritiziranje gospodarske politike sedanje vlade, ima on pravico, da se ne ukloni. Še enkrat, to je egalitarna omejitev delovanja temeljno egalitarne institucije. Ta opis, kakor sem rekel, ni argument, temveč zgolj splošni povzetek argumentov iz knjige, ki ste jo omenili.

Magee: Ko ste prej dejali, da vi, Rawls in Nozick delate isto stvar, ste povedali nekaj zelo pomembnega. Akademiki so nagnjeni h gledanju, vsaj na Rawlsa in Nozicka, kakor na polarni nasprotji, medtem ko po vaši analizi oba, pa tudi vi branite liberalizem. Seveda, vi trije niste zgolj ustvarili različnih obramb liberalizma, vi branite njegove tri različne koncepcije, vendar to pomeni, da je še vedno nekaj malega, zelo pomembnega skupno vašim različnim izhodiščem. Kje je tisto, kar imate skupnega, najbolj ranljivo? In, seveda izhajajoč iz povedanega in v povezavi s tem, kje se bo najverjetneje pojavilo najpomembnejše in najzanimivejše delo v vašem načinu političnega razmišljanja v bližnji prihodnosti?

Dworkin: Rekel sem, da vsi delamo iste stvari, toda jasno moram povedati, da ima vsak od nas zelo različno teorijo. Moja poanta je bila, da vsak od nas ponuja koncept liberalizma, torej mnenje o tem, kaj sledi iz temeljne liberalne ideje, da mora biti pravičnost neodvisna od kakršne koli ideje o človeški odličnosti (vrlini) oziroma dobrem življenju. Nozickova knjiga je, kakor sem rekel, velik izziv liberalizmu, kajti trdi, da so posledice liberalizma take, da bi jih večina liberalcev odklanjala, čeprav jih Nozick ne. Torej je za liberalce pomembno pokazati, da se Nozick moti. Moj argument, da liberalizem zahteva enakost in enakost ni povezana samo z ekonomskimi, temveč tudi političnimi pravicami, je poskus pokazati, da so ti zanimivejši zaključki resnična posledica liberalizma. Toda mi vsi skupaj, kakor sem rekel, sprejemamo liberalno držo, ki vztraja, da vlada ne sme vsiliti koncepta dobrega življenja svojim državljanom ali opravičevati politične odločitve z dajanjem prednosti eni viziji človeške odličnosti pred drugo. Ta temeljna liberalna drža se mora braniti pred napadi neliberalcev, z leve in desne, teoretično in praktično. Teoretični napad trdi, da liberalizem počiva na nihilističnem ali drugače nezanimivem, osiromašenem pogledu na človeško naravo in na to, kar ljudje so. Na neki točki v najini diskusiji ste rekli, da ti nasprotni pogledi zagovarjajo stališče o človeku, ki je družben. Seveda, liberalec tega ne zanika, toda argument je, da je liberalizem zavezan tistemu, kar se pogosto imenuje humovska, benthamovska ali atomistična koncepcija človeške narave. Za liberalce je zdaj absolutno nujno pokazati, da to ni res in da pravi oče liberalizma ni Bentham, ki je v resnici prej sramota za liberalce, temveč Kant, čigar koncepcije človeške narave ne moremo imeti za osiromašeno. Praktični problem je naslednji: nekaj stvari je, za katere vsi želimo, da jih vlada naredi. Želimo na primer, da izbere

metode izobraževanja, sponzorira kulturo in še mnogo drugega, kar je na prvi pogled videti kakor podpiranje enega posebnega niza osebnih vrednot nasproti drugemu in torej nasprotuje liberalizmu. Zelo pomembno za liberalce je, da razvijejo teorijo, ki bi naredila razliko med obogatitvijo izbir, dostopnih ljudem, in pa vsiljevanjem izbir. Bistvena se mi zdi ideja imaginacije. Liberalec je zavzet za razširitev le-te brez vsiljevanja neke izbire imaginaciji. Toda s tem sem samo imenoval problem, nisem ga odpravil. Dozdeva se mi, da je liberalizem precej šibek v tej točki ter potrebuje teorijo izobraževanja in teorijo podpore kulturi, ki je nima. To je, mislim, del odgovora na vaše vprašanje: »Kam mora iti politična teorija?«

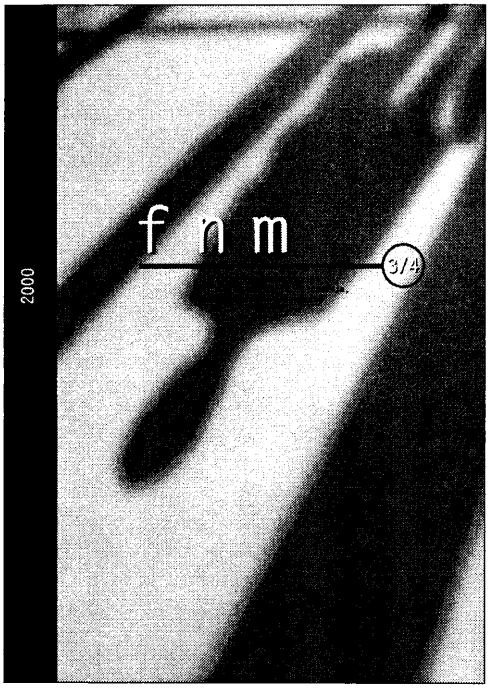
V vašem uvodu ste rekli, da so ljudje dolgo časa mislili, da je politična filozofija mrtva. No, politična filozofija se je znova rodila in je zdaj zelo živa. Toda tisto, kar se še ni povsem zgodilo, je reintegracija politične filozofije v telo filozofije kot celote. Seveda noben filozofski problem, vreden razprave, ne more biti iztrgan iz splošnega telesa filozofije in to nedvomno drži za dve vprašanji, ki sem ju pravkar omenil. Vprašanje, katero teorijo duha (*mind*) liberalizma predvideva, in vprašanje razlikovanja med imaginacijo, ki bogati, in imaginacijo, ki omejuje. Jasno je, da se mora politična teorija izogniti temu, kar se navadno ima za meje vprašanj o političnih institucijah in strategijah, ter se spopasti s povezavo med politično filozofijo in zgolj filozofijo, kakor so storili vsi veliki filozofi v preteklosti.

Magee: Osupljivo je dejstvo, ki ga navajate, da večina velikih političnih filozofov preteklosti, kakršni so Platon, Aristotel, Locke, Hume, Kant, niso bili specialisti za politično filozofijo, temveč splošni filozofi, katerih politična filozofija je bila preprosto del njihove splošne filozofije.

Dworkin: Ja, to je naslednji korak.

Prevedel Klemen Jurjec

Prevedeno po Bryan Magee: *Talking Philosophy, Dialogues with fifteen leading philosophers*, Oxford University Press 2001 (1978), str. 209–228.



Rezervirano za dijake in študente

Andreja Kališnik

Piflarka na maturi

Filozofija je kot lepa, a divja ženska.

Filozofija je eden izmed najzanimivejših maturitetnih predmetov, saj dijakom, če se zanj sploh odločijo, predstavlja izreden izziv, predvsem pa so na trnih vse do zadnjega, vse dokler v rokah ne držijo maturitetnega spričevala; takrat namreč ugotovijo, da se je splačalo in bi to radi razglasili vsem bodočim maturantom, tako kot to sedaj počnem jaz.

Če se spomnim tretjega letnika, ko sem se odločala, katere predmete želim poleg obveznih predmetov na maturi še izbrati, sem seveda želela izbrati take, pri katerih ti je uspeh že vnaprej zagotovljen, brez rizika. Kdo pa si tega ne bi želel, sploh če gre za tako resen izpit? Popolnoma razumljivo.

Na podlagi tega sem se torej znašla v hudi notranji dilemi. Tako zelo me je bilo strah neuspeha, da sem želela maturo delati kar iz šestih predmetov, saj sem globoko v sebi čutila, da se filozofiji ni pametno odreči, ker dijaku ponudi veliko več kot samo nesmiselno besedičenje, kot menijo nepoznavalci.

Ko so me prevevali dvomi in strahovi ob možnem neuspehu pri filozofiji, sem se tolažila s tem, da je ta predmet nedvomno povsem drugačen od vseh ostalih in da se splača tvegati, saj mi bo koristil tudi kasneje v življenju – to sem velikokrat slišala od profesorice, ko me je prepričevala, a vendar si dijaki tega običajno ne ženejo preveč k srcu, saj jim gre zgolj za to, da s čim manj težavami odpravijo t.i. zrelostni izpit in s čim manj truda požanjejo uspeh. Vendar tisti pravi dijaki utegnejo z lahkoto biti uspešnejši od prej omenjenih, ki želijo preko mature s čim manjšo odgovornostjo in tesnobo. Prava matura namreč zahteva celega človeka, kar pomeni, da je tudi delež odgovornosti velik.

Take in podobne misli so se mi pletle po glavi, ko sem bila popolnoma razdvojena in zbegana. Nisem vedela, ali naj se kar prepustim zajamčenemu uspehu ob drugem maturitetnem predmetu ali pa naj nemara zberem toliko poguma in končno rečem: »Da, bom tvegala in izbrala filozofijo, saj kdor ne tvega, ta tudi uspeti ne more!«

In tako sem vsa razdvojena in preplašena prišla k filozofiji. Še vedno sem se pri sebi spraševala, če nisem nemara naredila poglavitne napake s to izbiro in si celo zagotovila slabšo oceno na maturi, ker se srečujem s predmetom, o katerem prej nisem ničesar vedela. Začela sem namreč popolnoma na dnu, bila sem povsem nevedna, čudila sem se filozofskim besedilom, ki sem jih ves čas dobivala za domačo nalogo, saj sem imela težave z razumevanjem. Ne morete si predstavljati, koliko časa sem brala eno stran filozofskega besedila, da sem naposled le razumela vsebino. Brala sem besedo za besedo, kasneje stavek za stavkom, nazadnje sem bila že presrečna, če sem uspela razvozlati en odstavek filozofskega besedila, ne da bi se vmes desetkrat izgubila.

Tako so minevali prvi meseci v tretjem letniku. Prepričana sem bila, da sem z izbiro predmeta »zavozila«. Nisem bila motivirana in izgubila sem zanimanje za ta predmet, zavedala pa sem se, da filozofije namenoma ne bom zamenjala za drugega, ker bi bil to zame osebni poraz, saj se držim načela, ki pravi, ko se nečesa lotiš, ne obupaj. In tako mi ni preostalo drugega, kot da sem še naprej obiskovala pouk, čeprav res nisem vedela, kaj počnem pri pripravah. Nisem videla smisla. Komaj sem čakala, da so ure minile, niti sodelovati nisem znala, ko smo imeli diskusije pri pouku, saj nisem

znala zbrati primernih besed, da bi nekaj povedala, ne da bi se mi ostali smejali zaradi mojega nenatančnega izražanja ali nemara neizoblikovanega mnenja. Zakaj pa so se mi sploh pojavile težave pri sodelovanju? Bila sem namreč vestna dijakinja, a vendar sem se pri pouku filozofije počutila kot največji »luzer«!

Pridni dijaki smo pri filozofiji zmedeni zato, ker se ne znamo filozofije niti učiti na pravi način niti je razumeti, ker samo gledamo, kako bi si lahko naredili izpiske, kaj se je treba naučiti in kako bomo to čim prej razumeli. Vsak »piflar« potrebuje čas, da pri sebi odkrije bojni načrt, s katerim bo samega sebe dvignil v višave filozofskega sveta. Pa ne gre izključno za nadpovprečno pridne dijake, tudi tisti s slabšim učnim uspehom potrebujejo čas, da se navadijo na popolnoma drugačen način podajanja snovi, na nov način dela in razmišljanja.

Če nadaljujem z opisom svoje poti, lahko omenim, da je profesorica opazila moje nezanimanje za pouk filozofije, ker predmetu kot takemu nisem pustila, da se me dotakne, da bi mi postal blizu. Občasno sem bila celo jezna nase, ker sem se tako naivno pridružila maturitetni skupini, saj sem mislila, da bo filozofija nekaj otročjega, neke vrste nakladanje; to pa mi je tako ali tako šlo dobro od rok. Eseje pri slovenščini sem namreč vedno odpisala z odlično oceno, zato sem bila tako ponosna in vase zaverovana, da se mi je zdelo nemogoče, da bi pri filozofiji sploh lahko imela kakšne težave. A vendar je naslednje razočaranje prišlo še preden sem si dobro opomogla od dejstva, da je filozofija vse kaj drugega kot nesmiselno in plehko besedičenje.

Planila sem v jok in bila sem užaljena, saj sem prvi esej pri filozofiji odpisala s šibko trojko. Takrat se mi je podrl svet. Še bolj sem bila prepričana, da ta predmet ni pravi zame, obenem pa sem se pridružila krožku dijakov, ki so se nastrojili proti profesorici, saj so bili prepričani, da jim želi slabo in da se ne ozira na dejstvo, da imamo pri esejih pri slovenščini vsi odlične ocene. Uh, kako smo bili jezni! Še vedno se spominjam, da smo to razumeli kot žalitev na osebnem nivoju, kot dejstvo, da nam želi profesorica povedati, da smo naravnost nesposobni za pisanje. Takrat sem bila tik pred tem, da bi namesto filozofije vzela kak predmet, pri katerem bi se samo »napiflala« naučeno snov in odpisala tisto prekleto maturo!

Zame so se začeli najtežji časi. Še bolj sem dvomila v svoje sposobnosti, skrbelo me je, da še pri slovenščini ne bom več znala pisati dobrih esejev in iskala sem razlike med obema vrstama esejev, saj preprosto nisem razumela, zakaj načina pisanja esejev pri slovenščini dosega zgolj raven dvojke pri filozofiji. In tako sem počasi filozofijo spustila bliže sebi ... Ah, kaj pa še! Sledil je še drugi udarec za moj ego ...

Izvedela sem, da si z mojim dotedanjim načinom delanja zapiskov ne morem dosti pomagati pri pisanju esejev. Že spet sem bila razburjena, saj nisem mogla doumeti, zakaj profesorica ruši popolnoma vse moje metode, ki so mi do tedaj prinašale zagotovljen odličen uspeh pri ostalih predmetih. Vedno sem bila ponosna ravno na svoje zapiske! Vse sem imela zapisano, dovolj hitro sem pisala, da sem sledila razlagi profesorjev, sedaj pa to! Ko sem se malce pomirila in poskušala sama sebe prepričati, da mi profesorica ne želi nič slabega, če se vtika v moj način dojemanja snovi, sem jo šele bila pripravljena poslušati. Izvedela sem, da mi težave pri pisanju filozofskega eseja povzroča ravno moj način delanja zapiskov; vedno sem si novo snov zapisovala v obliki alinej in prepričana sem, da to počne velika večina dijakov, saj se zdi, da je to najenostavnejši način zapisovanja nove snovi. Problem nastopi kasneje, ko se dijak te alineje uči na pamet (recimo pri zgodovini, pa brez zamere), nato pa pred tablo izpade kot popolnoma »napiflan«, saj zgolj nesmiselno recitira prej zapisane alineje iz svojega zvezka, če si zapiske sploh dela, seveda. Denimo, da bi moral tak dijak pri zgodovini napisati esej na podlagi naučenega; vse skupaj bi izpadlo precej nizko proračunsko, saj bi izzvenelo zgolj kot nesmiselno nizanje idej, stavka za stavkom. No, in s takim načinom pisanja sem se jaz pridružila maturitetni skupini, brez heca.

»Pa kako, profesorica?! Jaz ne morem spremeniti

svojega načina dela! Takšna vendar sem, ne znam drugače, kaj ne vidite?!« Profesorica teh stavkov ni nikoli slišala, saj so se vedno kuhali v meni, ko mi je govorila o tem, da bo treba pri meni kaj spremeniti. A vendar pametnejši odneha, in to sem bila seveda jaz, haha. Odločila sem se, da bom popustila in se bom nehala tako krčevito oprijemati svojih navad, ki postavljajo rekorde pri ostalih predmetih, odločila sem se popolnoma sprostiti in še enkrat spustiti filozofijo blizu. Tako sem pristala na delanje osnutkov, ki niso bili več v obliki alinej, saj filozofski osnutek pač ne more biti tak, temveč sem začela izdelovati miselne vzorce. Kar videla sem, kako sem na list projecirala vse moje znanje in lažje sem preračunala, kolikšen delež eseja bom namenila posameznemu problemu. Uf, ko sem to spoznala, se mi je odprl svet. Naslednji esej je bil že boljši, saj mi profesorica ni več očitala tisoč petsto miselnih preskokov iz odstavka v odstavek, na podlagi miselnega vzorca sem končno celo uspela napisati zadovoljiv uvod.

Ko sem se torej popolnoma spustila in predala toku filozofije ob prebiranju novih in novih besedil, sem delanje miselnih vzorcev prenesla iz osnutkov za eseje tudi na učenje nove snovi, tako sedaj moja filozofska mapa sestoji iz tisoč in enega miselnega vzorca, osvobodila sem se, saj sem se znebila nesmiselnih alinej, ki pri filozofiji res ne pomagajo, verjemite. Vsako novo snov sem torej počasi prebrala, si podčrtala vse pomembno, nato pa na sredino papirja napisala naslov besedila in začela izdelovati miselni vzorec tako, da sem vse prej podčrtano prenesla na papir, obenem pa sem pazila, da iz središča do posameznih oblačkov nisem vlekla ravnih črt, ker to dejansko pripomore k boljšemu pomnenju, tako da sem vedno vlekla vijugaste črte. Sliši se smešno, pa vendar pomaga. Se mi zdi, da vse, kar otroci počnejo v mali šoli, na gimnaziji še kako prav pride! Sploh pri filozofiji!

V četrtem letniku sem bila že izkušena pisateljica esejev, nabrala sem si izkušnje pri delanju kakovostnih osnutkov, predelala sem vso snov, celo tako zelo sem napredovala, da mi v izjemno kratkem času ni bilo težko napisati 100, 300, 800 ali 1300 besed. Tako zelo sem bila izurjena, da sem to s pridom izkoristila tudi pri drugih predmetih. Ne morem verjeti, ampak celo raven izražanja pri slovenščini se mi je dvignila, govorila sem kot »strgan dohtar«, vešča sem bila zbornega izražanja, nepoznavalci so zavistno rekli, da že začenjam nakladati, a vendar sem se le ponosno nasmehnila in rekla: »Da, fantje in dekleta, to pa dela filozofija ...«

Pot do zvezd je posuta s trnjem, kot pravijo, včasih je bilo tako težko, da sem si želela vse skupaj vreči skozi okno in tisočkrat prekleti samo sebe, profesorico, sotrpine in filozofijo, a vendar nisem pustila, da bi me dotolklo dejstvo, da ne bi zmogla. Vsak zmore, če hoče, verjamem prav v vsakega bodočega maturanta iz filozofije, četudi ga mučijo dvomi in strahovi. Mene je bilo strah še tisti dan, ko sem pisala maturitetno polo, pričakovala sem le trojko, ne pa zavidljivih 99 %.

Zdi se, da je filozofija kot lepa, a divja ženska, ki jo je treba ukrotiti, se je navaditi, ji pustiti čas, da neha biti prezirljiva in nedosegljiva, da ti da priložnost in se navadi nate. Šele ko je tvoj ego popolnoma na psu in pred njo stojiš razgaljen, se ji bo obraz spreobrnil v navihan nasmešek in bo rekla: »Pridi, saj veš, da si mi bil ves čas všeč ...«

Karolina Babič

Stoiška definicija človeka in njegovega mesta v svetu: problem svobodne volje v determinizmu

"Ali boš vendar že kdaj dobra in čista, o duša, in sama s seboj edina in gola in prozornejša od telesa, ki te obdaja? Ali ne misliš vendar že okusiti sladkosti prijaznega in ljubeznivega srca? Kdaj boš vendar že sita in brez potreb, da bo konec tvojih poželenj in ne boš več v živem in neživem iskala utehe svoji nasladnosti? /.../ Ko boš marveč zadovoljna s svojim trenutnim položajem in se boš veselila vsega pričujočega? /.../ Ali boš vendar že kdaj taka, da boš mogla tako živeti z bogovi in z ljudmi, da ne boš ne ti njih obtoževala ne oni tebe obsojali?"[1]

Stoik želi biti srečen. Njegov recept za srečo se skriva v sintagmi "živeti v skladu z naravo". Živeti v skladu s kozmosom, torej v skladu z naravo sveta in svojo lasno naravo. Le to *naravo* mora najprej spoznati in se nato z vajo naučiti v skladu z njo tudi živeti. Tako sprijaznjen s svetom in samim seboj, ko "več ne bo obtoževal ne Boga ne človeka"[2], bo srečen. Takšen je *ideal modreca*, ki si ga postavlja predse stoik.

Vprašanje pa je, zakaj se ta ideal izkazuje za tako nedosegljivega. Noben stoik namreč sebe ne prepozna kot izpopolnjenega modreca, temveč le "na poti k temu" in hkrati označuje za modrece nekatere svoje predhodnike, ki sami sebe prav tako niso enačili z idealom modreca. Ta ideal so torej izmika nekam nazaj v preteklost ali naprej v prihodnost in se nikoli ne aktualizira v sedanjosti. Razloge za to izmikajočo se srečo moramo iskati v samih temeljih stoiške filozofije, torej v fiziki, ontologiji, spoznavni teoriji in psihologiji zgodnje stoe, ter v poznejših modifikacijah le-te v srednjem in poznem stoicizmu. Zaključno poglavje te filozofske tradicije predstavlja Mark Avrelij. Ta filozof, ki je svojo filozofijo tudi živel, se že precej odmika od ortodoksnega stoicizma, čeprav trdno vztraja pri stari formuli "živeti v skladu z naravo". Videli bomo, da njegov odmik od prvotne teorije logično izhaja iz nje in da težavnosti stoiške etike ne gre iskati v formuli "živeti v skladu", temveč v majavosti njenih podmen, torej v stoiškem definiranju človeka in njegovega mesta v svetu.

Fizika in spoznavna teorija zgodnje stoe

Stoiška fizika je osnova celotne stoiške filozofije. Pri tem gre za preplet fizike, ontologije, kozmologije in teologije. Stoiki razumejo svet kot racionalno živo bitje, ki je proizvod spleta dveh načel: pasivnega načela oziroma tvari in aktivnega načela oziroma uma ali razuma: "Menijo pa (stoiki, o. p.), da bivata dve načeli vseh stvari, aktivno in pasivno. Pasivnost je brezkvalitetna tvar, tj. tvar, aktivnost je um v njej, tj. Bog. Ta je večna in skozi celotno tvar oblikuje vse stvari. /.../ Bog in Um in Usoda in Zevs so eno; razen tega ima še veliko drugih imen."[3] Celota sveta je torej oživljena tvar, prežema jo božanski ogenj, imenovan *pneuma*. Ker gre za kontinuirano materijo, tj. za materijo, ki ima praznino zunaj sebe in ne v sebi kakor pri atomistih, se ta pneuma ali Um ali Logos razširja v vse stvari. Stopnja pneume določa naravo posamezne stvari: v neživih entitetah se pneuma manifestira kot *hexis*, tj. kot tisto, kar daje posamezni entiteti zveznost; v rastlinah se manifestira kot *phýsis* oziroma kot narava; v višjih živih bitjih pa kot duša ali *psyché*.

Toda ta dualizem glede prvih principov oziroma načel je zgolj navidezen. Snov in Logos sta pravzaprav le teoretična koncepta, v resnici pa gre za organsko celoto sveta. Stoiška fizika je namreč

[1] Mark Avrelij, X.1
[2] Epiktet, *Izbrane diatribe*, III.XXII.13
[3] Diogen Laertski, 7.134

materialistična, tudi pneuma je materialne narave. Na ta materializem se strogo navezuje determinizem, saj v svetu vse poteka po verigi vzrokov. Potek dogodkov je torej v naprej določen, nič se ne zgodi brez vzroka. "(Usoda je) neka naravna ureditev vseh stvari, ko skupina stvari sledi in je združena z drugo iz večnosti, tako da ta stkanost skupaj ne dovoljuje nobenega izogiba."[4] Svet kot organsko živo bitje ima tudi svoj biološki cikel, torej svoj začetek in svoj konec, ko izgori v Bogu in tako doseže svoje idealno stanje. Ta cikel se venomer ponavlja, na začetku vsakega svetovnega cikla pa je v Bogu že načrt oziroma usoda, ki je vsakič ista; gre torej za "večno vračanje enakega".

Spoznavna teorija stoikov izhaja iz njihove fizike in je z njo temu primerno skladna, a vendar z eno izjemo: stoiki s svojo spoznavno teorijo zapustijo "trdi" determinizem, kakršen velja v fiziki. Pogojno bi lahko rekli, da je njihova spoznavna teorija senzualistična. Spoznavna pot se začne pri zaznavanju, torej pri sprejemanju vtisov oziroma impresij iz okolja. Zaznavanje je tudi merilo resničnosti, tj. tisti trdni temelj spoznavanja. Čeprav spoznavanje temelji na zaznavi, pa ne moremo reči, da je po stoikih duša ob rojstvu "nepopisan list", saj je človeku zaradi udeleženosti posameznega uma na univerzalnem umu oziroma logosu v naprej dana nekakšna pojmovna shema. Le-ta omogoča obstoj določenih vtisov oziroma predstav, ki ne morejo varati. To so t. i. *phantasía kataleptike* ali kognitivne impresije. Medtem ko je *phantasía* pasivni pojav, ki nas preprosto zadene od zunaj in je zato determiniran, pa se na naslednjem spoznavnem koraku človek vzpostavi kot svobodni subjekt, kajti pritrjevanje oziroma sprejetje tega vtisa (*synkatathesis*) je človekova svobodna odločitev. Zenon iz Kitiona, oče stoicizma, je ta proces ponazoril z odprto dlanjo, ki je dovzetna za vtise, in z zaprto dlanjo, ki ponazarja svobodno sprejetje nekega vtisa. Človek ima torej možnost, da zavrne nejasne predstave, ki vodijo v zmoto, in pritrjuje le že omenjenim kognitivnim impresijam, za katere je značilna nekakšna samorazvidna jasnost. Ne gre torej za golo sprejemanje vtisov iz okolja, ampak za njihovo svobodno izbiro, zato lahko, kakor že rečeno, o senzualizmu pri stoikih govorimo zgolj pogojno. Pojem synkatathesis torej kaže na neko avtonomnost uma, ki je, kakor bomo videli pozneje, zelo težko uskladljiva z determinizmom stoikov, kakršnega vzpostavlja njihova fizika.

Psihologija in etika zgodnje stoe

Zenon iz Kitiona je prvi postavil zapoved, ki vodi k srečnemu življenju, tj. zapoved "živeti v skladu z naravo". Ta skladnost pomeni predvsem odsotnost konfliktov oziroma notranjo harmonijo. Pri tem je treba poudariti, da v zgodnjem stoicizmu (predvsem pri Hrizipu) ni šlo za kakšno konfliktnost med racionalnim in iracionalnim delom duše kakor pri Platonu, kajti v duši ni nikakršnih iracionalnih komponent. Strasti so po svojem izvoru napake vrednostnih sodb, so torej racionalno izbrane in jih zato lahko preprosto odstranimo. Napačna čustva torej izvirajo iz človekovih napačnih sodb, ko o zunanjih stvareh sodi, da so dobre ali slabe. Kakor smo videli že pri spoznavni teoriji, je zunanje vtise mogoče zavrniti oziroma svobodno sprejeti sodbo o njih. In ker čustva in strasti izvirajo iz sodb, je človek zanje odgovoren. Po Hrizipu je to, kar me naredi jeznega, zunaj mene in ne v meni. Ne gre torej za to, da me premagajo čustva v meni, ampak vtisi oziroma okoliščine zunaj mene; moje pritrjevanje temu pa je moja odločitev in tako moja odgovornost. Človek je torej zmožen, da z razumnim vladajočim delom svoje duše, imenovanim *hegêmonikon*, prek presoje odloča o svojih čustvih, nagibih, težnjah, željah. Na podlagi tako razumljene psihologije so nato lahko stoiki razvili svoj zelo specifični odnos do želje: "želi si to, kar že imaš", ali pozneje Epiktet: "želi si le tisto, kar je v tvoji moči, da dobiš". Sicer bi lahko stoikom na tem mestu ugovarjali, da je želja vedno želja po nečem, česar ni, a njihov koncept želje je tako trdno vdelan v njihovo teorijo duše, da ta ugovor najbrž ne bo dovolj.

[4] Hrizip (v Sharples, 66)

Stoiki so verjeli, da sta vrlina oziroma modrost (obe sovpadata) že sami po sebi zadostni za srečo in da je le vrlina sama dobro in le slabost sama slabo.[5] Zunanje stvari oziroma vse, kar nas doleti, ni po sebi niti dobro ali slabo, ampak je to naše vrednotenje le posledica napačnega mnenja o stvareh, je le dobro in slabo "za človeka". Vse, kar se zgodi in nas doleti, je del Usode ali Previdnosti in zatorej ne more biti ne dobro ne slabo. Zato se tem stvarem ni smiselno izogibati niti si zanje prizadevati. Edino dobro, za kar si je vredno prizadevati, je vrlina sama. Vedno si je treba prizadevati za vrlo ravnanje, to je v moči človeka, medtem ko je sam izid v rokah Usode. Iz tega pojmovanja dobrega in zla izhaja stoiško prepuščanje toku: "In (Zenon in Hrizip) sta sama poudarila, da je vse v skladu z usodo, s tem primerom: če je pes privezan k vozu, mu bo, če želi slediti, tako sledil in bil povlečen, tako da bo ravnal po svoji lastni izbiri skupaj z nujnostjo. Toda če ne želi slediti, bo v vsakem primeru v to prisiljen. Enako velja, kot mislim, tudi za ljudi; tudi če ne želijo slediti, bodo v vsakem primeru prisiljeni iti tja, kamor jim to narekuje usoda."[6] Človek pa se kljub strogemu determinizmu odloča za svoja dejanja. Toda, če je vrlina odvisna od nas, kakšno zvezo ima potem s Previdnostjo oziroma Usodo? Kako je svobodna volja, ki je nujni predpogoj, da sploh lahko govorimo o etiki, združljiva z determinizmom? Stoikom so prav v tej točki vseskozi ugovarjali: če je usoda sveta in s tem vseh posame-znih stvari vnaprej določena, čemu naj bi človek sploh deloval oziroma si za kaj prizadeval. Zelo znan je Ciceronov ugovor, zakaj bi ob bolezni sploh klical zdravnika, kajti če mi je od te bolezni v tem trenutku usojeno umreti, bom umrl, pa če kličem zdravnika ali ne, toda če mi smrt ni usojena, bom ozdravel tudi brez zdravnikove pomoči. Eden možnih odgovorov je Hrizipova rešitev, razvidna iz naslednjega citata: " "Četudi je tako", pravi Hrizip, "da so vse stvari prisiljene in povezane skupaj z usodo s pomočjo nekega nujnega in prvotnega načela, pa je način, na katerega so narave naših umov podvržene usodi, odvisen od njim lastnih posameznih kvalitet. /.../ To je tako, kot če bi vrgel valjasti kamen čez področje, ki je strmo in nagnjeno; ti bi bil vzrok in začetek njegovega strmoglavega padca, vendar ta ne bi strmoglavil zato, ker si ti pripeljal do tega, temveč ker je to način, na katerega se obnaša on in ker je zmožnost kotaljenja v njegovi obliki. S tem pravilo in načelo in nujnost usode postavljajo vrste in začetek vzrokov v gibanju, toda nagibe naših umov in njih premisleke, pa tudi naša dejanja vodi volja vsakega posameznika in narava naših umov.""[7]

Usoda torej predmet le požene, kako se bo kotalil, pa je odvisno od njegove oblike. Usoda so zgolj vtisi, ki se vsiljujejo naši zavesti, naši odzivi na te vtise pa so odvisni od nas samih. Seveda je vprašanje, ali s tem res rešimo problem neskladja med svobodno voljo in determinizmom, kajti naše svobodne odločitve posegajo v fizikalno realnost in imajo v njej konkretne posledice. Zdi se, da je v svetu nemogoče najti prostor za tako "trd" determinizem in svobodno voljo hkrati. Ta stoiški problem je ostal nerešen. Danes se z njim ubadajo predvsem nevrologi, biokemiki in kognitivni znanstveniki, ki raziskujejo pojav zavesti. Njihov problem je skoraj enak stoiškemu: kako je znotraj celotnega fizikalnega vzročnega sistema možno nekaj takega, kakor je zavest, ki predstavlja pogoj (domnevne) svobodne volje. S podobnim problemom se ukvarjajo tudi sodobne psihološke teorije: npr. kognitivna psihologija in kontrolna teorija se zanašata na zmožnost razuma, da svobodno obvladuje človekovo delovanje; njima nasprotne so predvsem psihoanalitično usmerjene psihološke teorije, ki človekovi razumski in zavestni kontroli pripisujejo zelo malo moči, v nekaterih radikalnih teorijah pa celo nobene.

[5] Diogen Laertski, 7.127 in 7.102
[6] Hipolit (Sharples, 96)
[7] Gelij, Atiške noči 7.2.7–11 (v Sharples, 93–94)

Vpeljava iracionalnega dela duše

Zgoraj smo videli, da v zgodnjem stoicizmu ne priznavajo iracionalnega dela duše, ampak so strasti le hrbtna stran napačnih sodb. V psihologiji srednje stoe pa pride do tega pomembnega preobrata, ki ima svoje korenine pravzaprav že na samem začetku stoicizma, pri Zenonu (in pred tem že pri Platonu). Kakor poroča Galen, je šele Hrizip začel strogo enačiti čustva s sodbami: "Hrizip nato poskuša v prvi knjigi O čustvih pokazati, da so čustva nekakšne sodbe razumnega dela duše, medtem ko Zenon misli, da čustva sama po sebi niso sodbe, temveč krčitve in sprostitve, povišanja in upadanja duše, ki se v njej pojavljajo."[8]

Pozejdonij, ob Panajtiju najpomembnejši predstavnik srednje stoe, je nato prekinil z "racionalistično" Hrizipovo tradicijo. "Vzrok čustev, ki vodijo v neslogo in nesrečno življenje, pa je v tem, da ne uspemo v vsem slediti duhu (daimon) znotraj nas, ki je podoben in ima isto naravo kot duh, ki ureja celoten svet, tako da se raje predajamo in prepustimo le nižjemu in živalskemu duhu. /.../ Zelo pomembno pa je, da nas nikakor ne zapelje nerazumni in nesrečni in brezbožji aspekt duše."[9] Podobno je razmišljal tudi Panajtij: "Duše imajo dvojno kapaciteto in naravo; ena od teh je impulz, ki žene človeka v to ali ono smer; druga je razum, ki uči in razlaga, kako se sme in ne sme delovati."[10] Čustva pri Pozejdoniju in Panajtiju tako pripadajo iracionalnemu delu duše in zatorej niso naša odgovornost. Naša svobodna volja in odgovornost se nanašata le na predajanje in popuščanje tem čustvom. Z uvedbo iracionalnega dela duše dobi razum še enega sovražnika: poleg zunanjega sveta mu zdaj grozi še, da bo determiniran iz same notranjosti človeka. Pozni stoicizem (še posebno Mark Avrelij) je sledil tem pogledom.

Mesto razuma v poznem stoicizmu

V poznem stoicizmu, tj. predvsem rimskem stoicizmu, stoiška teoretična filozofija preide v prakso. Medtem ko je za Seneko še značilen precejšnji razkorak med teorijo in prakso, lahko za Marka Avrelija rečemo, da je svojo filozofijo tudi živel. Ta zelo praktični pristop k filozofiji je vplival tudi vzvratno na teorijo, kakršno so razvili v zgodnji in srednji stoi. Odklon od stoiške tradicije je prav tako razviden v obravnavi razuma, pri čemer ne moremo reči le, da gre v poznem stoicizmu zgolj za večji poudarek racionalnosti in torej le za kvantitativno razliko, temveč bi, kakor bomo videli, lahko govorili že o kvalitativnih odmikih, ki kažejo v smer mnogo poznejšega kartezijanskega dualizma.

Kakor je bilo že rečeno, je v zgodnjem stoicizmu Logos ali Razum obravnavan kot svetu inherentno aktivno načelo, zato ni nič nad svetom vzvišenega ali od sveta odmaknjenega. Človeška duša, ki je del te vseprežemajoče pneume, ima kot prvo nalogo "živeti v skladu z naravo": tj. v skladu z lastno naravo, ki je razumna narava, in v skladu s celoto sveta, ki je prav tako od Razuma v naprej določena usoda poteka dogodkov. Edina človekova svoboda znotraj te usojenosti je v njegovem spoznavanju ureditve sveta. Razum se tukaj še enači z Usodo. Je prepleten s tvarjo. Kot aktivno načelo predstavlja eno od obeh plati vsake stvari in sveta v celoti. Razum oziroma Um tukaj ne pomeni neke individualne samoobstojne bitnosti oziroma substance niti ne namiguje v tej smeri.

Problem svobodne volje v determinizmu se v poznem stoicizmu prenese na ožje področje človekovega individualnega življenja. Zdaj je osrednje vprašanje, kako je lahko človek kovač lastne sreče kljub neizprosni moči usode. Odgovor na to vprašanje pozni stoiki najdejo v pojmu ataraksije, tj. v načinu življenja, ki omogoča notranjo mirnost, absolutno odpornost proti krutemu zunanjemu svetu, samozadostnost v pravem pomenu besede.

Pri Seneki lahko to težnjo prepoznamo v njegovem pojmovanju edinega pravega življenja kot *otium*. To je življenje nenehne miselne kontemplacije,

[8] Galen (Sharples, 90)
[9] Pozejdonij (v Sharples, 151)
[10] Panajtij, v Long, *Hellenistic Philosophy*, 213.

neprizadetega opazovanja, motrenja stvarstva. "Narava nam je dala radovedno čud; ker se je zavedala svoje lastne lepote in umetniškega daru, nas je ustvarila za gledalce teh veličastnih prizorov."[11] To motrenje pa ni zgolj neki pasiven odnos do sveta, temveč je nekakšna "nedejavna dejavnost". "Ponavadi pravimo, da je najvišje dobro v življenju, ki je skladno z naravo: narava pa nas je rodila za oboje: za kontemplacijo sveta in za dejavnost."[12] Torej za trpnost in tvornost. "In res počnem oboje, saj tudi kontemplacije ni brez delovanja."[13] To motrenje sveta je neprizadeto in zatorej zgolj razumsko; je miselno spremljanje sveta, ne pa čutno doživljanje oziroma občutenje stvarstva. Pri Seneki še ne gre toliko za prestavljanje čustvene, doživljajske sfere v iracionalni del duše, temveč bolj za Hrizipovsko enačenje ali vsaj za težnjo po enačenju mišljenja in doživljanja: "Jaz bom imel enak izraz na obrazu, ko bom poslušal o smrti in ko jo bom zrl pred seboj."[14] Ko je doživljanje tako preneseno v področje razuma, in razum je seveda področje svobode, se svobodna volja izkaže predvsem za svobodo v "doživljanju" sveta, pri čemer to doživljanje ni občutenjsko doživljanje, temveč miselno doživljanje, motrenje. Če ločeno obravnavamo zgolj ta koncept svobode, potem lahko rečemo, da je združljiv z determinizmom, kajti pri tem ne gre za dejavno poseganje v svet, ki ima svoj usojeni tok dogodkov.

Tudi pri Epiktetu gre za podobno razumevanje svobodne volje. Specifična razlika, ki človeka loči od živali, je sposobnost *proaíresis*, tj. zmožnost odbiranja pravilnih vtisov oziroma zmožnost svobodne uporabe fantazij. To stališče je povsem skladno s spoznavno teorijo zgodnjih stoikov. Zato mora človek po Epiktetu vse svoje hotenje omejiti na tisto področje, ki je v njegovi moči oziroma pod njegovim nadzorom. Osnova njegove filozofije je torej ločevanje med tistim, kar je odvisno od nas, in tistim, kar ni; torej ločevanje med področji svobodne volje in področji determiniranosti. Človek mora zato svoje delovanje usmeriti v vrlo delovanje, ki je v njegovi moči, ne pa v cilje tega delovanja, kajti sam izid je že zunaj njegovega nadzora. Prav tako je tudi vse, kar se zgodi z našimi telesi, onstran naših moči, zato je treba odstraniti vsa hotenja v zvezi z našimi telesi. "Moje bedno telo mi ne pomeni nič; tudi njegovi deli mi ne pomenijo nič. In smrt? Naj pride, kadar hoče, pa če bo prišla po vse dele ali samo po kakega."[15] Vse hotenje je tako treba omejiti na področje razuma, vse iracionalno pa izriniti iz sfere "pomembnih stvari". Samozadostnost se vzpostavlja izključno na področju mišljenja. Tako izrazito odklonilen odnos do telesa pa že precej spominja na dualistične tradicije. Čeprav je stoiška filozofija vseskozi zagovarjala ontološki monizem, natančneje materializem, pa je pri poznih stoikih umu pripisana tolikšna avtonomnost, da morda že lahko govorimo o hipostaziranju prvotnega "aktivnega načela".

Še izrazitejše je to pri Marku Avreliju. Poudarja trodelnost človeka: telo (čuti), duša (nagoni) in um (načela). Pozejdonijeva in Panajtijeva vpeljava iracionalnega dela duše je pri Marku Avreliju še najbolj očitna. "Kar ti je kot umnemu bitju v prid, obdrži, kar pa samo živalskemu v tebi, zavrzi!"[16]

Mark Avrelij med umom in telesom potegne tako močno ločnico najverjetneje prav zato, ker se to izkaže za edini način vzpostavitve idealnega, avtonomnega stanja uma, tj. ataraksije: "Dele, ki so dostopni udarcem od zunaj, lahko zadene, kar hoče. Prizadeti se bodo, če jih je volja, že oglasili, kadar jim bo sila: jaz pa nimam od dogodka nobene škode, prav dokler si sam ne mislim, da jo imam. Da pa tega ne mislim, je od mene odvisno."[17] Ta "jaz", o katerem tukaj govori, je "jaz", ki nisem telo, ampak "jaz", ki imam telo. "Jaz" je

[11] Seneka, *O prostem času* V.3
[12] Prav tam IV.2
[13] Prav tam V.8
[14] Seneka, *O srečnem življenju* XX.3
[15] Epiktet, *Izbrane diatribe* III.XXII.21
[16] Mark Avrelij III.6
[17] Prav tam VII.14

tukaj *ego cogito*, vendar s to razliko, da je pri Descartesu misleča substanca vključevala tudi emocije, medtem ko je tukaj "jaz" le čisto mišljenje. To mišljenje pa nima nobenega stika s telesom, noče biti izraz stanj telesa. Tako Mark Avrelij o bolečini: "/.../ duša v zbranosti ohrani spokojnost in vladajoči razum ne trpi škode. Po bolečini prizadeti udje pa naj se izjavljajo o njej, če morejo." Tukaj lahko vidimo, da je stoiška filozofija pravo nasprotje evolucijske teorije, po kateri je človek razvil razum kot lastno orodje, kot podaljšek svoje prvotne narave, ki mu omogoča razširitev polja lastnega nadzora nad svetom.

V dualistično razumljeni naravi človeka je svobodno voljo veliko laže uskladiti z determinizmom. V vsej dualistični tradiciji se je materiji pripisovala mehanska vzročnost in s tem determinizem, medtem ko je umu pripadala svoboda. Toda v stoicizmu tudi tukaj nastopi problem. Tudi če spekuliramo, da se je med razvojem stoiške filozofije prvotno "aktivno načelo" razvilo v "umno substanco", moramo upoštevati, da v stoicizmu tvar ni determinirana, ampak je načrt zapisan v božji naravi oziroma Logosu ali Umu ali Razumu. Razum je tukaj tisti, ki je determiniran, zato je še toliko teže razumeti stoiški poskus usklajevanja svobode in usode.

Pri tem se pojavlja še naslednji problem. Če je razum res tako strogo ločen od sfere čutenja in občutenja, ali to ne onemogoči popolnoma doseganja sreče kot smotra stoiške filozofije? Sreča ni nekaj, kar mislimo, temveč nekaj, kar občutimo. In če se želimo popolnoma odrezati od občutka bolečine in hkrati obdržati občutje sreče, ali ni to isto, kakor da bi želeli znižati nivo Atlantskega oceana, ne da bi znižali nivo Pacifika? Stoik bi morda ugovarjal, da nikoli ni težil po kakšnih viharnih čustvih sreče kot evforije, temveč je sreča pri njih mišljena kot umirjeno, harmonično stanje duha. Toda tudi v tem primeru sreča ostaja občutje, in da bi jo obdržali kot smoter vsega delovanja, oceanov preprosto ne smemo do kraja osušiti.

Stoiki pravzaprav niso bili tako strogi v razmejevanju razuma od čutnosti in občutenja, kakor je videti v tem prikazu. Prav zaradi praktične narave poznega stoicizma je teorija pogosto trpela nekonsistentnost. Tako je tudi v primeru božanske in živalske narave v človeku. Mark Avrelij si je po eni strani prizadeval za popolno ločitev teh dveh razsežnosti človekovega bivanja, po drugi strani pa je opozarjal na nujnost njunega medsebojnega usklajevanja: "Pazi natanko, kaj zahteva od tebe narava, zakaj narava je tvoj edini gospodar! Delaj, kakor ti veli, in puščaj ji vso prostost, s pridržkom, da ne bo na škodo tvoji naravi kot živemu bitju! Zatem preudari, kaj zahteva narava od tebe kot živega bitja! Ustrezi ji v vsem, s pridržkom, da ne bo trpel škode umski del tvoje narave!"[18]

Stoiška definicija človeka

V začetnem citatu Marka Avrelija smo videli njegovo hrepenenje po tem, da bi njegova duša mogla "tako živeti z bogovi in z ljudmi, da ne bi ne ona njih obtoževala ne oni nje obsojali". V tem lahko prepoznamo že večkrat omenjeni stoiški recept za srečo: "živeti v skladu z lastno naravo". Stoiki pod tem pojmom narave razumejo bistvo človeka; živeti je treba v skladu z lastnim bistvom. Bistvo človeka pa je mogoče razbrati iz stoiške definicije človeka. Iz te definicije je tudi mogoče izluščiti bolj strnjeno razumevanje problema usklajevanja svobodne volje in determinizma.

Stoiško definicijo človeka lahko povzamemo takole: človek je živo bitje, ki je del celote in ima svobodno moralno voljo. Če pogledamo najprej prvi del definicije "človek je živo bitje, ki je del celote", se nam razkrije tista plat človeka, ki ga dela nemočnega, se pravi prepuščenega usodi. Celota je namreč v stoiškem sistemu determinirana in človek kot le del te celote je prav tako determiniran. Od tod, kakor smo videli, izhaja stoiško "prepuščanje toku" ali "sledenje vozu". Drugi del definicije pa kaže na tisto plat človeka, ki mu omogoča svobodno izbiro vtisov, prihajajočih od zunaj in iz lastnega telesa, omogoča mu svobodno moralno odločanje in doseganje harmonije duha. Narava oziroma bistvo

[18] Prav tam X.2

človeka se tako nanaša le na ta drugi del definicije, tj. na specifično razliko. Zapoved "živeti v skladu" se torej nanaša le na del celotne opredelitve človeka. Najverjetneje bi pričakovali, da je "živeti v skladu z lastno naravo" prevedljivo v "živeti v skladu s samim seboj", a očitno je, da to ne drži. Če bi se zdaj vprašali, ali stoik sprejema samega sebe kot človeka, torej kot bitje, ki je delno determinirano in delno svobodno, bi bil odgovor negativen. Kajti stoik vse svoje upe in delovanje naslanja le na svobodni in božanski del sebe, tako pa se delno zanika.

Čeprav so stoiki pogosto opozarjali, naj si človek ne želi nemogočega, so se ujeli prav v to svojo zanko: stremeli so po nemogočem, namreč po tem, da bi se poistovetili z božansko naravo v sebi. Tukaj vidimo, zakaj se ideal stoiškega modreca tako izmika, zakaj je tako nedosegljiv. Stoik si konec koncev želi, da bi bil človek nekaj drugega, kakor je, da bi bil samozadostno svobodno božansko bitje; determinizem, ki ga prepoznava v svetu, pa bi izrinil iz definicije človeka tako, da na vprašanje "Kaj je človek?" odgovarja le s specifično razliko in ne s celotno definicijo. Sicer pa to ne velja le za stoike, saj je v zgodovini mnogo filozofov podobno pretirano identificiralo človeka le z eno (pa čeprav bistveno) njegovo lastnostjo. Kljub zelo znani stoiški sintagmi "prepuščanja toku" lahko rečemo, da je stoiška filozofija resen poskus vzpostavitve absolutnega svobodnega subjekta, tj. poskus, ki kaže na človekovo nezmožnost priznanja meja lastnih moči.

Literatura

Brunschwig, J., in Sedeley, D., "Hellenistic Philosophy", *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge University Press 2003.

Diogen Laertski, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1985.

Epiktet, *Izbrane diatribe in priročnik*, Študentska založba, Ljubljana 2000.

Long, A. A., *Hellenistic Philosophy*, University of California Press 1986.

Long, A. A., "Roman Philosophy", *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge University Press 2003.

Dnevnik cesarja Marka Avrelija, Slovenska matica, Ljubljana 1997.

Seneka, Lucij Anej, *O srečnem življenju*, Študentska založba, Ljubljana 2001.

Sharples, R. W., *Stoiki, epikurejci in skeptiki*, Aristej, Šentilj 2000.

Uroš Cvelbar

Vsebina v roki s problemom

Študentska izkušnja nastopa na gimnaziji v okviru didaktike filozofije

Ena izmed zahtev za učitelja, ki pripravlja dijake na maturo pri predmetu filozofija, je pripraviti oziroma usposobiti jih na pisanje eseja. V tem delu se vsa pozornost oziroma tisto, kar naj bi dijak obvladal, usmeri v iskanje, razumevanje, predstavitev in rešitev problema. Da to usvoji, je potrebna posebna struktura in izvajanje ure ter veliko vaje. To poudarja tudi Marjan Šimenc: "... tisto, kar naj bi se dijaki naučili pri pouku (ali za domačo nalogo), morajo tudi delati ..." oziroma "Če hočemo, da znajo analizirati pojme, jih moramo analizirati, če naj se navadijo argumentacije, moramo argumentirati, če naj bodo pozorni na predpostavke, moramo biti pri pouku pozorni nanje itd. ... Pomembna ni zgolj vsebina, pomemben je proces, ki bo pripeljal do prisvojitve vsebine."[1] Če razumemo pouk filozofije kot reševanje filozofskih problemov, potem je sredstvo za to vsebina. Poudarek je na sami filozofiji in na dejavnosti, ki se kaže v reflektiranju, problematiziranju, analiziranju, argumentiranju itn., se pravi na procesu, kar glagolniki izražajo ustrezneje od samostalnikov. S tem se srečujemo tudi študentje kot bodoči učitelji, saj kot dijaki nismo imeli take izkušnje. Tako poskušamo izpeljati uro filozofije, v kateri ne bi samo govorili o filozofiji, temveč bi ta potekala kot dejavnost. Pričujoči članek je poskus prikaza poteka nastopa na gimnaziji, ki se kot nekak kompromis zelo nanaša na vsebino, pri tem pa je ta vsebina zgolj v službi problema. Tako je tista "stara" vsebina oživljena, sveža in aktualizirana. Seveda spodnji primer ni mišljen kot idealni model, saj bi vsekakor lahko izpeljali uro še drugače (tudi boljše). Spodnji primer ima dosti manjšo ambicijo, to je: jasen prikaz poteka učne ure, ki poskuša zadostiti merilom problemskega pouka, hkrati pa je lahko vzorec, ki ga podredimo kritičnemu razmisleku in ga izboljšamo.

Tema: Politična filozofija
Enota: Država in individualne pravice
Trajanje: 1 ura
Metoda: diskusija, razlaga, branje besedila
Učna sredstva: "V veljavi Kebrov alkoholni zakon" (www.24ur.com), SSKJ
Učni cilji:

– refleksija, problematizacija vsakdanje perspektive/pristopa

– pojmovna analiza z uvedbo filozofske perspektive

– posredovanje vednosti za možnost rešitve problema (vključitev drugih partnerjev)

Potek ure in sprotna refleksija

a) *Uvodna motivacija ter iskanje in opredelitev problema:*

Začel sem s člankom, s katerim sem želel poleg uvodne motivacije spodbuditi učence k razmišljanju o občutkih, ko nam država nekaj zapoveduje oziroma prepoveduje. Izkazalo se je, da izbrani članek ni bil najprimernejši, saj se dijaki zaradi tega zakona niso počutili niti malo ogrožene. Povedali so mi, da se zakon po njihovih izkušnjah ne izvaja. Uro sem nadaljeval z vprašanjem, kako bi bilo, če bi se dosledno izvajal. Dijaki so začeli navajati primere, kako bi se izognili zakonu, vendar se je spet izkazalo, da jih omenjeni zakon ne ogroža. Sledilo je vprašanje, kaj bi se zgodilo, če nihče ne bi izpolnjeval zakonov, oziroma čemu te sploh imamo. Po nekajminutni debati se je izoblikoval odgovor, da so zakoni sprejeti dogovor, zato da se ščitijo pravice posameznika pred drugim.

Pri tej debati so dijaki že sami izoblikovali vprašanje: Ali ima država pravico posegati v individualne pravice? Opozorim jih, da je prav to namen ure: razjasniti to vprašanje.

[1] Šimenc, M. (2001) 'Vprašanja za nadaljnja razmišljanja', v: Hladnik, A. in Verovnik, A. (ur.) (2001) *Misliti samostojno: priročnik za učitelje filozofije*, Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.

Po skupni ugotovitvi, da se zakoni nekako navezujejo na državo in da je Platon kot eden prvih poglobljeno obravnaval to tematiko v svoji knjigi *Država*, smo se v zvezi z zakoni dotaknili pojma svoboda.

b) *Definiranje in analiza ključnega pojma*

Dijake sem povprašal, kaj si predstavljajo pod pojmom svoboda. Zaradi različnosti odgovorov sem jim predlagal, da pogledamo, kaj piše o svobodi v SSKJ. Slovar našteva osem pomenov; kar je najbolj zanimivo, pa je, da je pod prvima točkama navedeno razumevanje svobode v političnem smislu: I. stanje, ko so ljudje podrejeni samo zakonom in ne neomejeni, samovoljni oblasti koga; II. stanje, ko skupnost, država ni podrejena neomejeni, samovoljni oblasti ali kaki tuji državi – šele nato pride na vrsto svoboda kot odločanje po lastni volji.

(Dijake spomnim na namen naše ure in jih opozorim, da bomo spremljali filozofski razvoj tega problema.)

c) *Uporaba vsebine za reševanje problema*

Začel sem s Thomasom Hobbesom, ki je zagovarjal, da smo ljudje bolj ali manj enaki, kot čisto fizično dejstvo. Celo najmočnejši ali najpametnejši ni tako močan ali tako pameten, da ga dva ali trije šibkejši, neumnejši ne bi mogli premagati. Hobbes dodaja, da je človeška narava sebična, da hlepi po moči. Predstavi tudi, kakšno bi bilo naravno stanje v razmerah pred kakršno koli obliko zakona. Iz položaja, ko si dva zaželita isto stvar, pride do vojne, v kateri je vsakdo vsakomur sovražnik. Posledica te vojne je, da nič ne more biti krivično. Ne obstajajo pojmi dobrega in slabega, pravičnosti in krivičnosti. Kjer ni obče sile, ni zakona; kjer ni zakona, ni krivičnosti. Sila in nepoštenost sta v vojni dve glavni vrlini.

Dijakom sem zgornji položaj poskušal prikazati s primerom, ko se dva izmed njih zaljubita v isto dekle in sta pripravljena uporabiti vsa sredstva, da jo dobita. Tako se znajdeta v vojni. Vprašal sem jih, kje vidijo izhod iz tega problema. Ker po petih minutah diskusije nismo našli zadovoljivega odgovora, sem nadaljeval s Hobbesom.

Ta trdi, da je izhod deloma v strasteh (po njih si naš strastni del obupno prizadeva preživeti), deloma v razumu. Naš razum namreč odkrije *naravni zakon*, po katerem je prepovedano delati, kar uničuje življenje ali jemlje sredstva za varovanje le-tega; in prepovedano je zanemariti tisto, kar mislimo, da bi ga najbolje obvarovalo. Iz tega zakona je izpeljan drug zakon: naj bo človek, če se mu zdi za mir in lastno obrambo nujno, pripravljen, če so tudi drugi pripravljeni, odpovedati se tej pravici do vseh stvari in se zadovoljiti s toliko svobode do drugih, kolikor je je njim dovolil do sebe.

Tako smo prišli do *družbene pogodbe*.

V zadnjem delu ure, ki poteka predvsem v obliki diskusije in z odprtimi tipi vprašanj, iskanjem implikacij, naj teče samo filozofiranje, se pravi, da naj dijak pri tem: razvija podmene, argumentira svoje trditve, razvija implikacije, uporablja za ponazoritev primere, vnaša nove poglede, obravnava več pogledov, uporablja relevantne pojme.

Dijake povprašam, ali se jim zdi rešitev zadovoljiva, ali smo s tem res odpravili našo težavo. Ker so se vsi nekako strinjali s ponujeno rešitvijo, sem jih vprašal, kako lahko zaupajo nekomu drugemu, namreč da bo tudi ta drugi spoštoval pogodbo. V sami diskusiji sem nato izpostavil vprašanje, kako bi lahko odpravili nezaupanje in ali morda poznajo kakšen primer. Diskusija je prišla do točke, ko je bilo učencem jasno, da bi potrebovali nekoga tretjega, ki bi nadziral situacijo. Na vprašanje, kdo bi to lahko bil, se je izoblikoval odgovor, da naj bi bil to nekdo, ki mu zaupajo, ki ima moč, avtoriteto – in končno smo prišli do države. Z dijaki smo ugotovili, da nam tako rešitev ponuja tudi Hobbes. Ker ne vem, kdaj se bo "sosed" odpovedal pogodbi, narediva naslednji korak in oba preneseva svojo pravico do nasilja in do lastne neodvisnosti na suverena (parlament ali monarh), o katerem oba soglašava in ki ima zdaj absolutno politično avtoriteto nad nama. V zameno za absolutno moč (z vojsko vred) suveren obljubi, da

bo sprejel zakone, ki vzpostavijo stanje miru.

Hobbes upa, da bo sicer suveren uporabil svojo strast (egoistično stran) in svoj razum (naravni zakon) ter spoznal, da mirna država koristi tudi njemu. Na koncu dodaja, da je država, ne glede na to kako surova je, še vedno najboljša možnost. Njena alternativa je kaos, beda, smrt, stanje, v katerem je življenje "osamljeno, revno, odurno, surovo in kratko".

Dijake opozorim, da smo prišli do točke, ki se bistveno nanaša na naše vprašanje: Ali ima država pravico posegati v individualne pravice? Vprašal sem jih, kaj sledi iz te Hobbesove teorije glede zakona. V burni razpravi dijaki ugotovijo, da smo prepustili državi moč in oblast in ji tako dali pravico, da z zakoni posega v naše pravice, vendar bi bila potrebna neka meja. Učence opozorim, da je pri Hobbesu meja samo, kadar bi mi "zakon" želel vzeti življenje, drugače pa iz Hobbesove teorije jasno izhaja, da individualno pravico opredeli država.

Zakonita avtoriteta je pooblaščena avtoriteta. Država sama določi, kaj velja za pravično ali krivično, torej nekako ne more biti krivična.

Dijaki z rezultatom niso bili zadovoljni. Vprašal sem jih, kje vidijo rešitev. Razprava je potekala v smeri, da bi morali oni sami odločati, kaj naj bi veljalo zanje. Pritrdim jim in povem, da so podobno razmišljali tudi drugi filozofi. Namreč s tem, da smo podrejeni državi, se strinjajo skoraj vsi, dilema pa je, do katere stopnje smo ji podrejeni. Tako je filozof Jean-Jacques Rousseau poudaril, da je pomembno glasovanje (referendum) večine = obča volja.

Dijaki so hitro sprejeli ponujeno rešitev, toda sledil je naslednji hipotetični primer. Državljani na referendumu izglasujejo predlog, po katerem lahko država vse ljudi, ki uživajo trdo drogo, pošlje v zapor.

Temu primeru so se dijaki uprli in začeli naštevati razloge, zakaj ni realen in zakaj to ne bi bilo izglasovano. Spomnil sem jih, da smo pri uri filozofije, pri kateri se moramo otresti omejitev in pustiti misli odprto pot. Nato je ena dijakinja izstrelila, da obstajajo nedotakljive pravice. Dijake sem opozoril na njeno izjavo, saj je prav tako razmišljal tudi John Stuart Mill. Verjel je, da obstaja področje, ki je pristno posameznikovo in v katerem politika nima kaj iskati. Tudi če bi "obča volja" s 100-odstotnim soglasjem kazala, da je njena dolžnost vmešavati se v zakonito zasebno področje, bi to počela samo s kratenjem posebne človekove pravice. Obča volja lahko zakonito omejuje dejanja posameznikov v družbi zgolj, če ta škodujejo drugim članom družbe. To pomeni, da med drugim pijančevanje ali zloraba mamil doma ne more biti zločin, niti prostitucija, niti branje pornografije, niti zavračanje nošenja čelade med vožnjo z motorjem.

Z dijaki ponovim pot, ki smo jo prehodili, in jo zapišem na tablo v obliki preglednice:

Ali ima država pravico posegati v individualne pravice?	
Thomas Hobbes	DA
Jean-Jacques Rousseau	DA IN NE
John Stuart Mill	DA IN NE
John Stuart Mill	NE
Anarhizem	NE

Dijake povprašam, kaj bi bilo tisto, kar nam manjka v preglednici. Kdo (kaj) pod nobenim pogojem ne privoli v zakone? Dijaki ugotovijo, da je to anarhizem, in ga predstavijo kot ekstremni nazor proti avtoriteti države in njene oblasti. Nato jih povprašam, na katerem prepričanju temelji anarhizem, katere so podmene anarhizma. Dijakom predstavim, da anarhizem temelji ravno na nasprotni podmeni, kakor je trdil Thomas Hobbes.

Anarhizem namreč izhaja iz prepričanja, da so vsi ljudje dovolj dobri, da ne potrebujejo nikakršne oblike oblasti nad seboj. Verjamejo namreč, da bi družbeni pritisk, javno mnenje, strah pred slabim

vtisom v očeh drugih in opravljanje delovali dovolj zavirajoče za preprečevanje hujših prestopkov.

Neki dijak nato izjavi, da je na svetu 5 % dobrih ljudi in 95 % pokvarjenih ter da se anarhizem nanaša na teh 5 %, toda popravim ga, da bo anarhist izhajal iz ravno nasprotne podmene, namreč da je 95 % ljudi dobrih in le 5 % morda slabih.

Anarhisti trdijo, da so vsi zakoni podrejeni naši lastni moralni presoji, torej nas državne institucije nimajo pravice prisiliti, da jih upoštevamo.

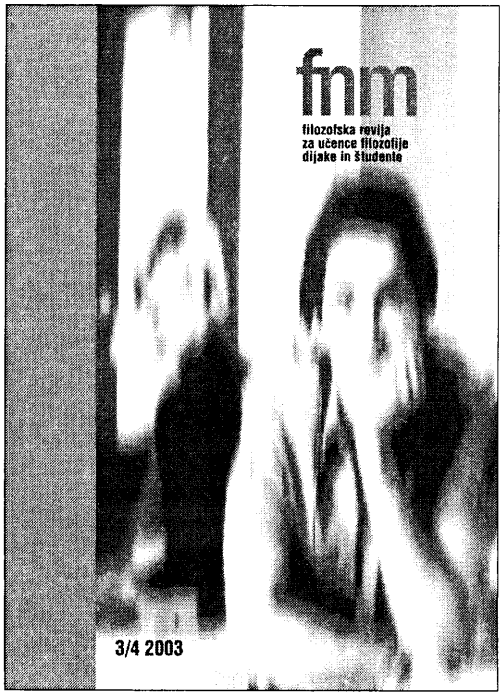
Dijake vprašam, kakšne so posledice tega, da so zakoni podrejeni naši lastni moralni presoji. Ugotovijo, da pride do relativizma moralnih vrednot. Torej, ali res lahko zaupamo moralni presoji posameznikov?

Na koncu jim povem, da so z uro dobili teoretična izhodišča za obravnavo problema v eseju in hkrati orodje, ki ga lahko uporabljajo pri pisanju eseja. Namreč, če bi podrobno razčlenili potek ure, bi ugotovili, da smo poleg vsebinskega dela iskali podmene, filozofske intuicije, implikacije, alternative, obravnavali ključne pojme ...

Toda s pričujočo uro smo naredili samo majhen del poti, saj je v eseju treba napisati še uvod, lastno razumevanje problema s podrobnejšo analizo ključnih pojmov, kakor nam je uspelo narediti v tej uri, pa tudi rešitev problema in zaključek.

Zaključek

Seveda je jasno, da se vse vsebine ne da zreducirati tako, kakor je prikazano v zgornjem primeru. To velja posebno takrat, ko imamo za cilj, da se zares poglobimo v neko teorijo ali avtorjevo stališče. Toda tudi v tem primeru ne pozabimo, da nam vsako stališče pomaga reševati tak ali drugačen problem.



Didaktične drobtinice

Marjan Šimenc

O govoru o Bogu in plodnih mejah primera

Poučevanje filozofije nas postavi pred zoprno dejstvo. Vsakič ko začnemo novo temo, smo na začetku; še več, šele ko se je lotimo, opazimo, da stvari premalo poznamo ali da je naše razumevanje zgolj površinsko. To je najočitneje iz nekakšne ohromelosti, v kateri se znajdemo. Namesto svobodnega gibanja po področju se pri razlagi držimo naučenih formulacij in ne znamo izustiti kaj dosti več od minimalne variacije na trditve, ki smo jih kje prebrali. A dijakom tovrstni minimalizem ne omogoča, da bi res začeli misliti. To nas prisili, da se resno lotimo študija, predvsem pa, da premislimo, kaj je bistveno in kako to predstaviti. V nadaljevanju bom navedel drobno osebno izkušnjo.

Negativna teologija je znan pojem, rad sem ga mimogrede omenjal, a kako ga prepričljivo razložiti dijakom, ki s to omembo niso zadovoljni, temveč bi radi razumeli, za kaj res gre. Pojem je seveda, kakor večina zanimivih pojmov v filozofiji, problematičen. Hkrati namreč trdi, da o bogu ne moremo ničesar vedeti, a o njem vendarle govori. Sam sem si v stiski, kako stvar narediti razumno in nazorno, pomagal s prispodobo. Denimo, da bi hoteli govoriti o tabli, a je ne bi smeli (mogli) naravnost imenovati. Namesto tega neposrednega govora lahko za tablo rečemo: to ni miza, to ni stol, to ni luč, to ni okno, to niso vrata ... Namesto da bi govorili o tem, kar je, govorimo o tem, kar ni. Podobno je z govorjenjem o Bogu. Edina razlika je bistvena: v razredu je končno mnogo predmetov in vsi so na isti ravni. Z naštevanjem, kar ni, le odstranjujemo postavke z vnaprej danega seznama. Res je, da seznam ob odstranjevanju lahko šele vzpostavljamo, saj se s številom in vrsto predmetov okrog nas navadno ne ukvarjamo, a načelno so vsi predmeti v učilnici vnaprej dani našim čutilom.

Ko pa naštevamo, kaj ni bog, je položaj drugačen. Če bi bil eden izmed objektov v svetu, bi ga imenovali neposredno; negativno pot ubiramo prav zato, ker ga v svetu ni. Se pravi, da je negativna teologija eliminacija predmetov v učilnici, pri čemer predmeta, ki ga želimo tako identificirati, v učilnici sploh ni, oziroma bolje, ta predmet ne spada med predmete v učilnici. Negativno našteti predmeti tako ne stojijo samo zase, temveč vsak predstavlja tip realnosti in s tem, ko rečemo, Bog ni ne to, ne to, ne to ..., hočemo pravzaprav povedati: bog ni tega tipa. Bog se od tovrstne predmetne realnosti razlikuje. Po svoje naštevanje, kaj Bog ni, ne meri zgolj na intelekt. Ponavljanje enega in istega, saj so v odnosu do Boga vsi predmeti v nekem smislu isto, je utrjevanje dejstva, da je božja narava drugačna od vsega, kar poznamo. Po svoje je morda to ponavljanje hrbtna stran poetičnega govorjenja o Bogu, ko je Bog oče, mati, brat, sestra in se nenadoma zdi, da je bog vse, kar je pomembno za nas.

Ta postopek ponavljanja ima pedagoško prednost. Dijaki za razumevanje potrebujejo konkretni primer. In da bi dali konkretni primer, moramo dobro poznati jedro zadeve, drugače je primer slab in vodi k nesporazumom. Vselej mora vključevati tudi razlago svoje ustreznosti in neustreznosti. Če naj primer deluje, mora opozarjati (in tega ne dela sam, tisti, ki ga uporabi, mora to narediti) na to, kje so njegove meje – do kam seže in kje ni več ustrezen. Mora biti jasno, da je le ponazoritev in ne stvar sama. Res pa je, da je navadno problematičnost primera ravno njegova močna točka – ker kaže na problematičnost stvari same.
V našem primeru gre za bitje, ki je dojeto kot

popolnoma različno od nas. In če je res popolnoma različno, potem o njem ne samo, da ne moremo ničesar povedati, o njem tudi ne bi imeli nobenega motiva govoriti, ker se nam niti sanjalo ne bi o njegovem obstoju. Že to, da hočemo govoriti, ga nekako opredeljuje in mu da neko minimalno vsebino. Nadaljnjo vsebino pa mu da to, da smo prav mi tisti, ki hočemo o njem govoriti. Naš Bog je tako po svoje vselej človeški Bog.

Via negativa, apofatični način torej ne meri na absolutno negacijo, temveč na to, da nekemu bitju odrečemo omejitve, ki smo jih vajeni pripisovati nam znanim bitjem. Transcendenca Boga pomeni nemoč običajnih opisov, a predvsem nemoč običajnega izkustva, ki se da povzeti v vsakdanji jezik. Bog tako ni radikalno drugo, ki ne bi bilo nikdar dostopno človeku – je dostopen, a le v posebnem, recimo mističnem izkustvu.

Potrebni so torej trije koraki. Primer učilnice najprej banalno ilustrira običajno negativno opredeljevanje. Čeprav je banalen in nezadosten, je kljub temu nujen, ker pojasni logiko negativnega opredeljevanja. Včasih je potreben pogum za banalnost, ki potem omogoči mišljenje.

Prav nezadostnost primera opozori na transcendenco Boga, ki je pri vsej stvari bistvena, a je vendarle nujno, da pridemo do nje postopno. Ko smo jo dosegli, je spet treba najti neko stičišče Boga in človeka, neki skupen prostor, drugače o Bogu ni mogoče izgovoriti prav nič, niti njegovega imena ali pa odsotnosti njegovega imena ne. Če Bog svet in človeka samo presega, ga za človeka tako radikalno ni, da se vprašanje, ali obstaja ali ne, sploh ne zastavlja. Primer z učilnico tako govori trikrat. Najprej kot banalen, nato kot neustrezen in nazadnje kot vendarle ustrezen, kot napotilo na tisti minimalni stik z Bogom, ki je nujen, da bi kaj trdili, pa čeprav to, da ne moremo ničesar trditi.

Seveda pa primer ničesar ne dela in v resnici ne govori. Spregovori šele, ko sam postane del razvoja misli. Ko postane del gibala mišljenja, začne govoriti in daje oporo govoru. Zato za primer velja enako kakor za misel: primer se ne navaja, primer se razvija. Šele ko je vključen v tok mišljenja, res postane primer. Pred tem je zgolj nekaj, ni jasno kaj.

Filozofija na spletu

Klemen Brumec

Filozofija na spletu – Slovenski filozofski forum

Pred približno letom in pol se je na kamniški gimnaziji Rudolfa Maistra po zgledu nekaterih ostalih večjih spletnih strani porodila ideja o internetnem filozofskem portalu. Celoten projekt je bil mišljen precej obširno, lotili smo se ga Alenka Hladnik, Domen Kern in moja malenkost. Vendar je kmalu začetno navdušenje začelo zamirati in še tistih nekaj aktivnih članov je na spletno stran prihajalo vse bolj poredko.

Maja letos se je ideja zazdela zanimiva tudi Borisu Blagotinšku, ki se je z veliko veselja in truda pridružil projektu. Skupaj sva sklenila, da je zasnova portala, ki naj bi opravljal vlogo obveščevalnega sredstva, hkrati pa bi bil prostor za ocene knjig, del in medsebojne pogovore članov, resnično preširoka, kar je posledično vodilo k edini razumni možnosti. Oblika je bila popolnoma spremenjena, temelj pa je postalo medsebojno komuniciranje članov.

Tako se je na naslovu **http://filozof.pavliha.net/** začel razvijati slovenski filozofski forum, preprosto poimenovan Filozofi. Kot simbol smo prevzeli jedija Yodo, ki je marsikomu znan kot zanimiv in poglobljen mislec iz Lucasove Vojne zvezd, na forumu pa naj bi ponazarjal predvsem modrost.

Boris je na forum povabil precej ljudi, verjamem pa, da tistim, ki so se odzvali vabilu, ni žal. Tako so se odpirale vedno nove teme pogovorov in se razvijale v bolj ali manj obširne debate. Forum je postajal kraj, kjer rabiš včasih tudi po eno uro, da prebereš sporočila drugih članov, nato pa vsaj še eno, da napišeš konsistentne in argumentirane replike. S številom članov se je seveda povečevalo tudi število različnih pogledov na problem, s čimer je le rasla pestrost in raznovrstnost pogovorov. Posebno zanimivo se mi zdi, da večina foruma ne razume le kot možnosti pisanja svojih prostih spisov, temveč tudi kot kraj, kjer se da tudi marsikaj naučiti le s prebiranjem prispevkov drugih.

Julija, po enem mesecu delovanja, se nam je pridružilo nekaj članov društva Zofijini ljubimci (**http://zofijini.net/**), ki so vnesli še dodatno svežino na forum s komentarji in objavljanjem novic ter obveščanjem ostalih članov o svojih izredno zanimivih aktivnostih (pripravljanje tedenskih radijskih oddaj in podobno).

Tako je trenutno na filozofskem forumu prijavljenih preko 180 članov, število pa tedensko raste. Filozofi so gotovo največji in najaktualnejši prostor na spletu, kjer se lahko aktivno vključite v filozofsko diskusijo v domačem jeziku, sistem delovanja pa vsakomur omogoča, da tudi sam postavi dilemo, predstavi možne alternative in ostale spodbudi k razmišljanju.

Naše obiskovalce je gotovo najbolj pritegnila tema o filmih s filozofsko vsebino, o možnih filozofskih elementih v posameznih filmih, o tem, kaj sploh je merilo, da nek film tako označimo in ali Steven Seagal sploh zna igrati. Največ polemik pa sta povzročili na videz zelo različni temi. V prvi z naslovom »Izbira novega slogana« smo poskušali skupaj izbrati nek slogan, nek motto, ki bi najbolje označeval forum in uporabnike. Slogan smo sicer izbrali (kakšen je, lahko preverite sami), vendar se vsi nekako tiho strinjamo, da še nismo dosegli končne postaje, zato lahko z veliko verjetnostjo napišem, da bo slogan nekoč še spremenjen. V tem brezkončnem iskanju pa je tudi glavna podobnost z drugo najbolj »aktivno« temo, kjer smo govorili o neskončnosti. Tam je pogovor o mejah vesolja kmalu prešel v matematično dokazljivost

neskončnosti, kjer se kmalu znajdemo med limitami in teorijo množic. Na splošno največ zanimanja požanjejo teme o Bogu, logičnih in matematičnih paradoksih ter teme, kjer se lotimo kakšnega etičnega problema, npr. smrtne kazni.

Nekateri svoja sporočila podpišejo s svojim pravim imenom, večina pa svojo modrost ljubosumno skriva pod vzdevkom, ki vsakemu članu daje določeno mero anonimnosti. Gotovo je, da marsikdo svobodneje piše in komu odgovarja, če ni obremenjen z imeni in nazivi, saj na forumu poleg srednješolcev in študentov sodeluje tudi kakšen profesor, zato je včasih fino, da se ostane na določeni prijetni distanci, ki jo omogoča izmišljeni vzdevek. Ti so včasih prav zabavni, zato zna biti že branje seznama članov precej zanimivo opravilo. Evo jih nekaj za poskušino: Notorious_BIG, Zakajstvo, NO_ONE, Trobelika, ZoroAutre, Calvin, Gemini, Ekstremistka, (Ne)mislec, Zloba.

Kmalu nameravamo začeti s povsem novim projektom, ki bo poskušal združiti filozofijo kot maturitetni predmet s spletnim forumom. Dijaki, ki opravljajo maturo iz filozofije, bodo na spletu zbirali gradivo (članke, intervjuje, eseje, elektronske knjige), vse to združili, nato pa na osnovi zbranega napisali prispevke za podteme pri izbrani temi za maturo, se dogovorili iz izhodiščno tezo in nato nekaj tednov diskutirali o njej. Mentor (profesor, ki pripravlja na maturo), bo diskusijske prispevke tudi ocenil. Ocenjevanje seveda ne bo samo sebi namen, cilj dela na forumu bo predvsem vaja v soočanju z idejami drugih in v argumentaciji. Forum je seveda idealen prostor tudi za to, da si dijaki pomagajo med seboj z nasveti, kar pomeni razširitev standardnega odnosa »profesor-dijak« na večjo skupino ljudi, ki se hkrati učijo ob poskusih in napakah drugih. Obenem pa je tudi priložnost, da izkušeni profesorji neformalno dajo v branje kakšen nasvet.

Če imate torej željo po spoznavanju novih alternativnih načinov filozofiranja, potem je slovenski filozofski forum Filozofi na naslovu **http://filozof.pavliha.net/** idealen kraj za predstavitev vašega mnenja ostalim članom spletne skupnosti. Zato si le vzemite nekaj časa, vpišite naslov v vaš priljubljeni brkljalnik in se včlanite ter postanite redni obiskovalec strani, kjer lahko predstavite vaš pogled na temeljne religiozne in etične poglede, komentirate aktualno dogajanje pri nas in po svetu ali le drugim predlagate kakšno dobro knjigo, ki ste jo prebrali v zadnjem času. Pridite, gotovo vam ne bo žal.

Poročila

Filozofski tabor

Na Gimnaziji in srednji kemijski šoli Ruše smo v šolskih letih 2002/03 in 2003/04 v okviru razpisa *Skriti zaklad* Ministrstva za šolstvo, znanost in šport organizirali FILOZOFSKI TABOR. Tabor smo organizirali v sodelovanju s Pedagoško fakulteto Maribor, Pedagoškim inštitutom iz Ljubljane in Zavodom za šolstvo RS.

Cilji tabora

Didaktična prenova predmeta filozofija, ki se poučuje v gimnazijah, je temeljito spremenila pristop k poučevanju, način in metode poučevanja. To se izraža zlasti pri filozofiji na maturi, kjer je kandidatova naloga napisati razpravljalni esej in interpretacijo besedila. Merila ocenjevanja maturitetnih izdelkov sledijo izpitnim ciljem, ki po svoji klasifikaciji sodijo med najkompleksnejše in najteže dosegljive. Reprodukcija znanja (po možnosti kronološka), kar je bila stalnica poučevanja filozofije pred prenovo, še zdaleč ne zadošča, saj mora kandidat pokazati zmožnost samostojne in kritične presoje ob danem problemu. Torej ga mora najprej razumeti, nato pa analizirati oziroma se dokopati do predpostavk problema. Seveda ga mora pri tem obravnavati in v tem okviru pokazati zmožnost argumentirane razprave, uvesti vsaj dva pogleda na problem oziroma dva predloga za rešitev problema in ju podkrepiti s kakšnim primerom; izpeljati mora posledice posameznih predlogov za rešitev problema, pri vsem tem pa morajo biti pogledi, ki jih navaja, točni, uvedeni pojmi pa razloženi in analizirani.

Kako vse to dijake naučiti, je seveda problem, in sicer problem za učitelje, posebno za tiste, ki nimajo veliko prakse oziroma izvajajo modul filozofija pri maturi sploh prvič. Pogosto namreč sploh nimajo predstave, kaj morajo doseči njihovi dijaki, in se zaradi pritiska bližajoče se mature zatečejo v zgodovinsko podajanje snovi. Dijaki se tako ne naučijo kritične in samostojne obravnave problema, tako pa ne dosežejo ciljev samega predmeta in tudi ne razglašanih ciljev prenove slovenske gimnazije.

S podobnimi težavami kakor učitelji začetniki se srečujejo študenti zaključnih letnikov filozofije, ki se pripravljajo za učiteljski poklic. Zaradi malo učnih mest filozofije in s tem povezenega manka ur za prakso in nastope namreč nimajo dovolj priložnosti, da bi si ustvarili jasno predstavo o zahtevah bodočega poklica. Ko torej zasedejo novo delovno mesto ali ko postanejo pripravniki, so postavljeni pred skoraj nepremagljive težave, zlasti če njihovi mentorji prenovi niso naklonjeni.

Dvomi se porajajo tudi dijakom, ki bi se radi odločili za filozofijo kot maturitetni izpit. Vedo, kakšne so videti maturitetne pole pri drugih šolskih predmetih, nimajo pa prave predstave o filozofiji pri maturi.

Ker so cilji poučevanja filozofije v gimnaziji tako kompleksni in se ne dajo doseči brez visoke strokovne in didaktične usposobljenosti, o kateri mlajši profesorji in študentje filozofije (tj. bodoči profesorji) bodisi nimajo prave predstave ali pa jim kljub pravilni predstavi še ne uspeva doseči ciljev, smo se odločili, da bomo tistim profesorjem in študentom, ki bodo to želeli, pomagali. Tako pa bomo seveda najbolj pomagali dijakom, ki jih profesorji poučujejo.

Cilji projekta so tako naslednji:

1. Omogočiti dijakom kakovostno pripravo za pisanje maturitetnih esejev in tako doprinesti k pravi predstavi o tem, kaj se od njih pričakuje, kaj pomeni samostojno razvijanje filozofskega problema, kritično ocenjevanje različnih nazorov in rešitev problema, izpeljevanje posledic posameznih trditev, iskanje implicitnih podmen, oblikovanje pojmovnih mrež ipd.
2. Neposrednja pomoč in podpora mlajšim profesorjem filozofije oziroma tistim, ki še nimajo veliko izkušenj s predmetom filozofija pri maturi ali pa ga izvajajo sploh prvič, zato da se podpre kurikularna prenova predmeta.
3. Pomoč študentom višjih letnikov filozofije, ki že imajo predmet didaktika filozofije, a jih begajo zahteve in zastavljeni cilji poučevanja filozofije.
4. Omogočiti didaktikom filozofije in vsem, ki so prenovo sprejeli, uvid v konkretne razmere, po katerih bi bilo mogoče izdelati smernice za nadaljnje delo v okviru kurikularne prenove predmeta filozofije.
5. Vzporejanje prakse in izkušenj med različnimi ravnmi filozofskega izobraževanje in prispevanje k tesnejšemu povezovanju, ki se zdi nujno za uspešno kurikularno prenovo.
6. Neformalno druženje in povezovanje vseh, ki se ukvarjajo s filozofijo.

Doseženi rezultati in dejavnosti, s katerimi so to dosegli

Prvi cilj tabora je bil uresničen z intenzivnim delom, ki je zajemalo vaje v pisanju uvoda eseja, vaje v pisanju jedra eseja in vaje v pisanju sklepa. V dveh letih izvajanja projekta se je tabora udeležilo 40 dijakov iz petih gimnazij, in sicer: Gimnazija in srednja kemijska šola Ruše, I. gimnazija Maribor, II. gimnazija Maribor, Gimnazija Bežigrad in Splošna in strokovna gimnazija Velenje. V obeh letih smo delo prilagodili potrebam dijakom, kar pomeni, da smo v pogovoru z njihovimi učitelji najprej ugotovili, kje bi bila pomoč najpotrebnejša. Glede na to smo v obeh letih projekta udeležence razdelili v dve skupini, odvisno od teme, s katero so se ukvarjali.

Drugi cilj tabora smo uresničili tako, da smo povabili k udeležbi predvsem dijake tistih šol, na katerih so učitelji prvič izvajali predmet filozofija pri maturi. Na tabor v šolskem letu 2003/04 sta prišla dva takšna učitelja z dijaki, na tabor v šolskem letu 2003/04 pa ena učiteljica. V obeh letih so se ga udeležili tudi učitelji, ki maturitetni predmet filozofija poučujejo že dalj časa: predvsem zato, ker v posameznem šolskem letu ni veliko učiteljev filozofije, ki bi prvič poučevali ta predmet.

Tretji cilj smo uresničili tako, da smo na tabor povabili študente filozofije. V dveh letih izvajanja projekta v okviru razpisa *Skriti zaklad* se je tabora udeležilo 15 študentov. Dejavno so se vključevali v filozofski dialog in razmišljanje o zastavljenih problemih.

Četrti cilj tabora smo izpolnili že s tem, da sta se ga udeležila visokošolska učitelja didaktike filozofije, dr. Rudi Kotnik in dr. Marjan Šimenc, prvi s Pedagoške fakultete v Mariboru, drugi z ljubljanske Filozofske fakultete. Na obeh taborih sta, kakor rečeno, vodila delavnice in z vajami v pisanju eseja najbolje demonstrirala cilje prenovljenega predmeta filozofija v gimnaziji.

Peti cilj tabora smo uresničili z analizo dela po vsaki delavnici. V okviru analize so svoje mnenje predstavile vse skupine navzočih: dijaki, študentje, učitelja filozofije in didaktika.

Šesti cilj smo uresničili že s samim dvodnevnim druženjem, saj sta oba tabora trajala po dva dni.

S katerimi dejavnostmi smo izpolnili cilje? Najprej smo oblikovali projektno skupino, v kateri smo določili zgoraj naštete probleme in cilje. Nato smo ugotavljali, kako bi lahko dijakom kar najbolje koristili. Sklenili smo, naj na tabor prinesejo nekaj svojih izdelkov ali seminarsko nalogo, saj je to najboljši kazalnik njihovega napredka oziroma ravni, ki so jo že dosegli. Člani projektne skupine, predvsem oba izvajalca programa na taboru, so izdelke prebrali in glede na to oblikovali program.

Delo na samem taboru je potekalo v delavnicah. Vsebino in oblike dela smo oblikovali glede na doseženo raven dijakov. Osnovna metoda dela v delavnicah je bila seveda dialog in v tem okviru analiza posameznih problemov, razvijanje podmen, argumentiranje itd. Pomemben vidik dela na taboru pa so bile tudi vaje v pisanju esejev oziroma posameznih delov eseja: uvoda, glavnega dela in sklepa.

Po vsaki delavnici, ki je trajala dve šolski uri, je bila še razprava o dosežkih, v katero so bili vključeni prav vsi udeleženci tabora: dijaki, študentje in učitelji.

Predlogi, dileme in pobude

Osnovni cilj tabora je, kakor je pokazano zgoraj, preprost. Ponuditi učiteljem začetnikom pomoč pri doseganju zastavljenih ciljev, tako pa dijakom zagotoviti kar najboljše možnosti, da pridejo do pričakovanih rezultatov. Zdaj bi utegnil kdo podvomiti, da vse to ni potrebno, dejal bi lahko, da so učitelji končali fakulteto, nato pripravništvo in da takšne pomoči ne potrebujejo. Toda motil bi se. Cilji, ki jih mora učitelj doseči, so zares kompleksni in dosedanje izkušnje večine kolegov kažejo, da so potrebna leta najraznovrstnejših izkušenj, da se jim približamo. Tabor takšno izkušnjo ponuja. Seveda sam zase učitelja začetnika nikakor ne more naučiti učiti, pokaže pa mu lahko številne pomankljivosti in težave, ki se pojavljajo pri delu, ter mu ponudi nekaj vzrocev in tehnik za prihodnje delo. To pa je že nekaj.

Učitelji začetniki, ki bi se radi približali ciljem, zapisanim v učnem načrtu in predmetnem izpitnem katalogu za maturo, se srečujejo z dilemo, ali naj sploh poučujejo filozofijo kot maturitetni predmet. Dvomijo, ali so dijake sposobni pripraviti za maturo, in se nemara poskušajo umakniti pred odgovornostjo. Toda kaj, če se pojavi skupina dijakov, ki si želi filozofijo kot maturitetni predmet? In kaj, če se šola odloči, da jo bo tudi ponudila: recimo zaradi pestrosti ponudbe in večjega ugleda v javnosti? Učitelj začetnik se tedaj ne bo mogel umakniti. Najbrž bo iskal pomoč pri kolegih z več izkušnjami, učil se bo voditi filzofski dialog ipd. In vesel bo filozofskega tabora, saj bo mesec dni pred maturo ugotovil, katere stvari še mora izpiliti z dijaki in tudi kako.

Po dveh letih financiranja v okviru razpisa *Skriti zaklad* se je projekt končal. A zdi se, da bi neko podobno obliko dela vendarle kazalo ohraniti. Četudi v posameznem šolskem letu ni veliko učiteljev začetnikov, pa nove izkušnje pridejo prav vsakomur, še posebno ker v razvijanju kritičnega mišljenja nismo nikoli tako dobri, da ne bi mogli biti še veliko boljši.

Andrej Adam

Poročilo o maturi – junijski rok 2004

Učitelji, ki pripravljamo dijake za maturitetni izpit iz filozofije, si želimo povratne informacije. Kaj bi dali, da bi lahko prebrali maturitetne eseje svojih dijakov. Odkrili bi lahko, kaj šepa pri pripravah in kaj bi lahko izboljšali, pa ugotovili, kako izpitne okoliščine vplivajo na dijake, saj se dogaja, da nekateri dobijo boljšo oceno in drugi slabšo, kakor smo predvidevali. Vendar branje njihovih maturitetnih esejev žal ni mogoče. Preberejo jih le zunanji ocenjevalci. Te pa mučijo druge dileme: Ali so pripravljalci pri pouku učili kandidata napisati esej in je zato slab izdelek njegova krivda ali pa so ga ne po njegovi krivdi slabo naučili in moramo pri nekaterih zahtevah biti bolj popustljivi? Ali so zares brali izbrano delo ali pa zgolj obnove dela itd.? Seveda je eseje treba oceniti glede na znana merila, a hkrati bi radi zagotovili, da bi vsi kandidati imeli enake možnosti za dosego dobrih ocen, se pravi, da bi vsi na pripravah izvedeli, kaj se od njih pričakuje.

Težava je, da je to poročilo lahko samo zelo splošno, zaradi 30 različnih naslovov esejev in 12 odlomkov besedil namreč ne moremo dosti povedati o vsakem vprašanju. Poročilo bo zato predvsem opozarjalo na napake, ki jih dela manjši del dijakov, a ker gre za napake, za katere so močno

kaznovani, je ravno pri njih najbolj nujno, da se nanje opozori in da se odpravijo. Obenem bomo zapisali nekaj napotkov, ki bodo, upamo, v pomoč za naprej.

Splošni podatki o maturi so suhoparni: maturo je junija opravljalo 250 kandidatov (jeseni pa še 34), od tega je bilo 7 nezadostnih, 27 zadostnih, 73 dobrih, 78 prav dobrih in 49 odličnih. Povprečna ocena je 3,51. Vsi nezadostni so dobili pri obeh zunanjih delih manj od 10 točk (pri čemer je 11 točk meja pozitivne ocene) in tudi pri tretjem branju njihovih esejev ob postavljanju pragov ocen ni bilo nobenega dvoma, da gre za kandidate, ki so bili zelo slabo pripravljeni.

Kandidati so tematski esej izbirali iz naslednjih tem: ontologija 18, spoznanje 69, etika 79, politika 25, religija 59. Najbolj priljubljena tema je torej etika, ki jo izbere skoraj tretjina kandidatov, sledita ji spoznanje in religija, politika in ontologija pa je skupaj pisalo manj kandidatov kakor tretjo po vrsti – filozofijo religije. Sicer ni jasno, ali to priča o zanimanju učiteljev ali učencev, zdi pa se, da se učitelji počutimo najmočnejši ob temah iz etike in spoznanja in smo tudi najbolj gotovi o tem, kaj zahteva matura. Zanimivo je tudi, da priljubljenost filozofije religije ni več omejena na zasebne gimnazije, ki so programsko povezane s tem področjem, temveč jo izbirajo tudi učitelji (in dijaki) drugih gimnazij.

Pri avtorjih je najbolj priljubljen Platon. Izbralo ga je 166 kandidatov, Descartesa 56, Aristotela 21 in Nietzscheja 7. Postopno se veča izbira Platona, Kanta ne izbere nihče več, Descartesa je vsako leto nekoliko manj (leta 1999 je izbralo Platona 32 kandidatov, Descartesa 78, zdaj pa je razmerje obrnjeno), medtem ko Aristotel ohranja svoj krog privržencev.

Tematski esej

Kaj se pričakuje pri prvi izpitni poli? Najprej ustrezna struktura. V uvodu je treba razložiti, za kateri problem gre, vendar se nekateri kandidati v njem že lotijo razdelave problema, zaradi česar se tisto, kar naj bi bilo uvod, spremeni v prvi odstavek jedra – ali kar v jedro, če je to nerazčlenjeno v odstavke, kar se prav tako dogaja.

Jedro mora biti smiselno razdeljeno, tako da je vsak odstavek pomenska in argumentativna enota. Vsak odstavek naj se osredotoči na en miselni poudarek ter naj ga jasno in do konca razvije. Pri delitvi v odstavke ne gre samo za to, da po odstavkih razčlenjena argumentacija omogoči lažje branje, saj odstavki formalno nakažejo delitev po vsebinskih sklopih, temveč odstavki pomagajo tudi kandidatom v povsem praktičnem smislu graditi esej. Če je ena misel en odstavek, lahko preverijo, ali so misel le navrgli ali so jo res razvili.

Naslednji korak je smiselna povezava odstavkov. Mislimo predvsem na jezikovno nakazovanje, za kaj gre v naslednjem odstavku. Povezovalne besede, ki povedo, da bomo nadaljevali s primerom, protiargumentom ali začeli povsem novo smer razmisleka, so za razumevanje zelo pomembne, dijaki pa imajo z njimi pogosto težave. To se najizraziteje kaže v enoodstavčnih esejih, v katerih je pogosto težko ugotoviti, kam avtor pelje misel. Veliko pomagajo že preprosti retorični primeru v stilu "po drugi strani", "to pomeni", " potemtakem" ... Eden od načinov, kako jih naučiti napisati esej z rdečo nitjo, je vaja v izdelavi koncepta, brez katerega se pisanje hitro sprevrže v asociacijsko nizanje stavkov ali odstavkov, kakor že pridejo na misel. Za uspešno in učinkovito izdelavo koncepta velja isto kakor za pisanje uvoda. Najprej je potrebna vaja (seveda pri pouku). Vsebinsko pa osnutek v osnovnih obrisih prikaže strukturo argumenta, pri čemer seveda mora izhajati iz naslovnega problema. Dobro je, če kandidat že v osnutku jasno ugotovi, katero tezo bo zagovarjal in kaj je tisto, kar bo pokazal kot netočno.

Pomembno je, da se obema korakoma nameni dovolj pozornosti, kajti vnaprejšnja natančna določitev problema in nato v konceptu skrbna izbira avtorjev, vsebin, primerov, argumentov itd. šele omogoči, da je izdelek esej z zahtevanimi lastnostmi. Po izkušnjah zunanjih ocenjevalcev namreč praviloma napišejo boljše eseje tisti

kandidati, ki so pred pisanjem na posebnem listu razdelali problemsko, vsebinsko in argumentativno strukturo eseja.

In v sklepu je treba jasno povedati, kakšna je rešitev problema, ki so ga opisali v uvodu. Sklep ni namenjen izražanju "še lastnega mnenja" potem, ko so predstavljeni vsi pro in contra "znanih in pomembnih" (kot pač učijo dijake pri nekaterih drugih predmetih). Lastno mnenje ni nekaj navrženega, temveč stališče, ki izhaja iz razmisleka v jedru eseja in se je v eseju že vseskozi kazalo skozi odnos do analiziranega problema.

Analiza ključnih pojmov ni stvar dveh stavkov, ki pojem opredelijo (dijaki pogosto začnejo esej z: "Naj najprej opredelim pojme iz naslova ..."), temveč celotnega eseja, ki pojme analizira in problematizira njihovo samoumevnost. Ključni filozofski pojmi so sporni, zato jih ni mogoče "enostavčno" opredeliti, mogoče pa je misliti njihovo vsebino. Se pravi, da se mišljenje vsebine pojma ne ustavi pri definiciji v stilu "vednost je resnično upravičeno prepričanje", temveč je po eni strani utemeljitev in konkretna ponazoritev neke analize vsebine pojma, po drugi strani iskanje logičnih zvez z drugimi relevantnimi pojmi in ugotavljanje logičnih posledic nekega razumevanja vsebine pojma, in končno ugotavljanje, kaj to razumevanje konkretno, praktično pomeni.

Slabi in mejni kandidati napišejo nerelevanten tematski esej, največkrat kratek prosti spis, iz katerega je razvidno, da so nepripravljeni. Drugo skupino tvorijo tisti, katerih znanje je tako luknjičavo, da svojega znanja ne morejo povezati z izbranim naslovom in torej ne morejo določiti, kateri naslov bi ustrezal temu, kar vedo. Predpogoj za primerno izbiro je namreč razumevanje naslovne trditve, kar zahteva povezavo s problemskim ozadjem, na osnovi katerega naslov šele postane razumljiv. Če je torej poznavanje ozadja luknjičavo, pač ne omogoča prepoznanja problema v naslovu. To drugače povedano pomeni: brez ustreznega znanja in povezovanja znanja s flozofskimi problemi dijaki ne morejo ustrezno razumeti, kateri problem se skriva za trditvijo v naslovu. Zato je nujno ne samo, da dijaki obravnavajo izbrane probleme pri pouku, temveč se morajo na pripravah tudi naučiti izbrati pravi naslov. Tako bomo preprečili, da bodo dijaki izbrali zanje sicer zanimiv naslov, ki pa ni nujno tudi naslov, ob katerem bi najuspešnejše pokazali svoje izvedenstvo na področju filozofije. Priporočljivo je, da se taka vaja združi s pisanjem uvodov: kakor pri izpitu imajo dijaki na voljo tri naslove, izberejo enega, potem pa za vse tri napišejo uvode, v katerem razložijo bistveni problem, nato uvode skupaj prediskutirajo s profesorjem in na koncu premislijo, ali bi morda sedaj spremenili svojo prvotno izbiro. Koristna je tudi vaja povezovanja posameznih naslovov z alinejami v katalogu. Tik pred maturitetnim izpitom pa je še smiselno opozorilo, katerim alinejam je bilo posvečenih več časa in energije. In za zaključek učiteljevo navodilo: *"Obvezno izberite naslov iz teme, na katero smo se pri pouku pripravljali."*

Komentar besedila

Večina kandidatov na maturi ne komentira odlomka, temveč piše o delu nasploh. Boljši se v takšnem splošnem opisu vendarle dotaknejo odlomka, slabši pa zgolj obnovijo naučeno splošno zgodbo iz druge ali tretje roke. Tako ocenjevalci pogosto berejo bolje ali slabše obnovljene različice pripovedi istih pripovedovalcev, vendar ne avtorja besedila. Nekateri pa niso obravnavali samo takšne ali drugačne šolske/učbeniške interpretacije, marveč zelo specifične, npr. Heideggrovo razumevanja Platonove *Države*. Mnogo bolje je, če dijaki poznajo različne interpretacije, in dobro je, da poznajo interpretacije; vendar je hkrati izjemno pomembno, da seznanjenost z interpretacijami ne gre na račun poznavanja osnovnih problemov izvornega besedila – kar se ne tako redko pripeti, saj pri nekaterih dijakih ni razvidno niti, ali so brali besedilo. Zato priporočamo, da se z različnimi interpretacijami ukvarjajo samo najbolj zavzeti dijaki, vsi pa se morajo seznaniti neposredno s samim besedilom in problemi, ki so v njem obravnavani.

Platon

Pri branju in interpretaciji *Države* torej naletimo na napetost med množico raznovrstnih podrobnosti na eni strani in veliko ontološko-epistemološko vizijo na drugi. Tako je večina besedila posvečena vzgoji čuvarjev in najrazličnejšim vidikom, ki zadevajo njihovo vzgojo. Ni pa zmeraj takoj jasno, zakaj bi vsak odlomek lahko bil filozofsko pomemben. In večkrat je mogoče opaziti, da imajo dijaki s tem težave: to pomeni bodisi s poznavanjem podrobnosti (čeprav je odlomek specifično o neki "vzgojni" ali "karakterni" podrobnosti, pišejo predvsem o Platonovi ontologiji in epistemologiji) bodisi s povezovanjem teh podrobnosti s temeljno ontološko in epistemološko podmeno Države (ki osmisli vso zgodbo o prenašanju vrlin iz generacije na generacijo).

Le najboljši kandidati dovolj temeljito razložijo Platonovo terminologijo (ki jim torej ni samoumevno razumljiva); drugi pa se zadovoljijo že z najkrajšimi opredelitvami, npr. pri idejah znajo povedati zgolj to, da so nespremenljiva bistva stvari in da je najvišja ideja ideja dobrega, medtem ko v slabih esejih ne zasledimo niti tega. Slednji uporabljajo pojme kot samoumevne ali pa jim celo pripišejo pomen kar iz vsakdanje rabe.

Letos je bila problem dialektika. Platon jo v Državi jemlje kot samoumevno metodo, ki je ni treba na dolgo pojasnjevati, vendar to ne pomeni, da nič ne pove o njej, zato bi bilo dobro, če bi kandidati znali obnoviti vsaj to, da gre za filozofsko metodo, ki vodi od hipotez k nehipotetičnem prazačetku oz. ideji dobrega. Dobri kandidati pa jo seveda znajo tudi razložiti, navesti primer dialektičnega postopka in ga primerjati z matematično (razumsko) metodo.

Platonovo delo je na prvi pogled lahko umljivo, šolska interpretacija hitro zapomnljiva, kar je verjetno eden od razlogov za množično izbiro. Vendar pa od učitelja zahteva obilo dodatnega dela, če hoče, da nimajo od "preprostosti" korist samo slabši in dobri dijaki, marveč tudi odlični, ki jih mora učitelj pripeljati do točke, ko sami stopijo v dialog s Platonovimi tezami oziroma ko začnejo razmišljati o Platonovih idejah. Bi pa tokrat radi opozorili predvsem na nekatere napake, ki so se pogosteje pojavljale pri slabših kandidatih.

Dejstvene napake:
– Platon umesti v prvi pododdelek miselnega sveta ideje, v drugega pa idejo dobrega;
– vzpon po daljici kot postopnost spoznavanja (filozof naj bi začel s sencami in se postopno prek vseh pododdelkov daljice dvignil v svet idej);
– skupnost žena velja za vse prebivalce, ne samo za čuvarje;
– otroci naj bi dobesedno hodili v vrtec in osnovno šolo.

V izpitni poli je navedena knjiga in razdelek, iz katerega je odlomek, zato je te podatke povsem nepotrebno ponoviti, še zlasti če komentar ni daljši od 600 besed in so v resnici le mašilo. Prav tako se kandidatom ni treba ukvarjati s številom sogovornikov, z njihovimi imeni in Sokratovo vlogo, osredotočijo naj se na problem odlomka. Zgodovinski in filozofski kontekst je pomemben, a le če nam odlomek pomaga razumeti. Drugače je nerelevanten in odveč.

Aristotel

Podobno kakor pri Platonu imamo tudi pri Aristotelu vrsto drobnih razlikovanj, podrobno obravnavanje nekaterih stališč in mnenj, pa tudi veliko vizijo etike, ki temelji na vrlini in dobrem življenju, kot nasprotje dobršnemu delu novoveške etike, ki temelji na pravilu, dolžnosti in vprašanju, kako ravnati, da bomo moralni. Le da je Aristotelovo besedilo urejeno po knjigah in poglavjih, kjer vsako obravnava neko vprašanje, tako da je laže videti filozofski pomen in imajo kandidati vsako leto manj problemov z osnovnim poznavanjem besedila.

Descartes

Descartesove *Meditacije* vsebujejo vrsto velikih filozofskih problemov, ki jih morajo kandidati poznati in razumeti, morda bolj kakor pri drugih knjigah za maturo. Vendar je dragocen avtor v kombinaciji z ontologijo in s spoznavno teorijo. Skepticizem, dualizem duha in telesa, solipsizem,

ontološki dokaz obstoja Boga so fascinantne teme, ki lahko zelo pritegnejo dijake. Težje je Descartesovo pojmovanje zunanjega sveta in status vrojenih idej. Tudi pri Descartesu je veliko obnov od a do ž, ki se ne zmenijo dosti za odlomek, tako da je letos le malo kandidatov analiziralo problema jasnosti in razločnosti niti ni opozorilo na razliko med gotovostjo in resnico. Na junijskem roku je le manjšina opozorila na problem sanj, večina je slepo obnavljala celoto. Podobno je bilo pri eseju z naslovom "V svetu razen materialnih stvari ni mogoče dokazati ničesar" – nihče ni problematiziral materialnih stvari, večinoma so vsi izhajali iz nereflektiranega naivnega izhodišča.

Kakor smo že povedali, je ena glavnih slabosti komentarjev obnova celotnega dela. Do zdaj je bilo ocenjevanje takih izdelkov dokaj popustljivo, a strogo vzeto obnova celote ni komentar odlomka in v prihodnje bo treba pri ocenjevanju to bolj upoštevati.

Pri komentarju besedila so pomembne drobne izpeljave, iz katerih je razvidno poznavanje dela. Ne zadoščajo splošni povzetki, potrebna je domačnost s tkivom besedila. Odveč so tudi pavšalne kritike, ki ne izvirajo iz poznavanja dela: npr. Platon je fašist. To niso kritike, so očitki. Kritika mora razviti temelje, iz katerih izhaja, in jih postaviti pred avtorjeva izhodišča. Komentar pomeni vzpostavitev konteksta, v katerem postane delo smiselno, ne pa kratka obnova vsebine, začinjena s ščepcem subjektivnih in neutemeljenih ocen.

Po izkušnjah sodeč so štirje komentarji, ki jih profesor komentira in oceni skladno z ocenjevalno shemo, dovolj, da se dijaki znebijo začetniških napak. Npr. napako pisanja nasploh je mogoče odpraviti tako, da pri pouku analiziramo odlomke prejšnjih matur in jih naučimo v njih poiskati pravi (enega ali več od tistih, ki so navedeni v katalogu) problem. Če so tudi opozorjeni, da je treba v uvodu razložiti, za kateri problem gre, in nato napišejo za vajo nekaj takšnih uvodov, ni nevarnosti, da bodo ostali na splošni ravni. Za tovrstni uvod ni treba veliko časa, lahko pa je dijakom v veliko pomoč pri razumevanju, kaj se od njih pričakuje. Ni slabo preveriti poznavanje in razumevanje bistvenih poudarkov dela s klasično kontrolno nalogo. Komisija se zaveda, da je za učitelja največji izziv, kako pripraviti dijake, da bodo poglobljeno prebrali izbrano delo, še zlasti ker takšnega branja niso vajeni. Zato je bistvene dele besedila nujno brati skupaj na pripravah, druge naj pred uro postopno preberejo doma, celotno delo pa je treba predebatirati pri pouku. V pomoč lahko dijakom sestavimo analitična in kritična vprašanja, dodamo krajše odlomke besedil izbranega avtorja, ki bolje pojasnjujejo neko njegovo izpeljavo, ipd. Nadvse pomembno pa je, da se delo zares bere in prebere. Dijaki že lahko rečejo: ni treba brati, narekujte nam, česa se naj naučimo, pa se to tudi bomo. Če jim profesor ustreže, njegovo skrčenje besedila na nekaj naukov še sami filtrirajo in od izvornega besedila ne ostane skoraj nič. Prvotni namen interpretacije pa je vendarle bil, naj se dijaki počasi in podrobno seznanijo z branjem in razumevanjem filozofskih besedil. Dijaki žal niso vajeni počasnega, natančnega branja, zato imajo mnogi težave z motivacijo. Včasih jih lahko opogumi profesor z izjavo, da bodo po osvojitvi takšne tehnike branja težko naleteli na besedilo, ki mu ne bi bili kos. Vsekakor pa je njegova naloga, da zagotovi, da vsi kandidati zares preberejo izbrano besedilo.

RPMK za filozofijo

Pregled člankov iz FNM po obveznih in izbirnih temah iz učnega načrta

Vprašanje stvarnosti

Plotin: O Dobrem ali o Enem (prevod R. Petkovšek), 1/96, str. 18
Svetlič, R.: Aristotelova etika in grško razumetje biti, 3–4/01, str. 66
Stres, A.: Heidegger – Človek pastir biti, 4/96, str. 4
Tematski sklop: Bog in bit (Heidegger, Levinas, Kolakowski ...), 2/98, str. 29–54
Grušovnik, T.: Kako jaz biva skozi čas, 3–4/03, str. 64
Grušovnik, T: Kaj je torej čas? Avguštinova teorija časa, 1–2/04, str. 90
Nagel, T. (Hladnik – komentar): Duh in telo, 1/95, str. 2–5
Benado, O.: Leibnizevi mlini: monizmi, dualizmi in problem duh-telo, 3–4/97, str. 67
Rudl M.: O občutku v prstu (ali o možganih in duhu), 1–4/02, str. 90
Washburn, N.: Ali smo svobodni?, 3–4/03, str. 80
Tematski sklop: Svoboda (Šimenc, Aristotel, Locke, Hume, Spinoza, Rousseau, Kant, Sartre, Fromm), 3–4/98, str. 7–50
Šimenc, M.: Absurd kot priložnost, 3–4/01, str. 26
Nagel, T.: Absurd 3–4/01, str. 28
Taylor, R.: Smisel življenja, 3–4/01, str. 35

Vprašanje spoznanja

Popper, K.: Posoda in žaromet: Dve teoriji vednosti, 1/97, str. 45
Tematski sklop: Ideje, 2/97, str. 18
Platon: Menon ali o vrlini, 2/97, str. 43
Zore, F.: Učenje kot spominjanje, spominjanje kot filozofiranje, 2/97, str. 45
Zoglauer, T.: Resnica – leksikografski pregled, 3–4/97, str. 44
Nietzsche, F.: O resnici in laži v zunajmoralnem smislu, 1–2/04, str. 65
Borstner, B.: Dialogi (vedenje in argument), 3–4/97, str. 50
Rudl, M.: Od empirizma do relativizma, 1/98, str. 4
Šimenc, M.: Obravnava Protagore pri temi spoznanje, 1/98, str. 19
Adam, A.: Ali lahko spoznanje utemeljimo s čutnim izkustvom? 1–2/01
Šimenc M.: Nekaj izkušenj z jezikom, 1–4/02, str. 82
MacIntyre, A.: Žival, ki pripoveduje zgodbe, 1–4/02, str. 85
Stern, D.W.: Dojenčkov dnevnik, 1–4/02, str. 87
Rudl, R.: O jeziku in nekaterih filozofskih zagatah, 1–2/03, str. 6
Rudl, M.: O jeziku in nekaterih filozofskih zagatah II, 3–4/03, str. 23
Petkovšek, R.: Jasnost je ljubeznivost izobraženega človeka, 3–4/99, str. 34
Kant, I.: Predgovor k drugi izdaji Kritike čistega uma, 3–4/99, str. 58 (Z. Kobe: K prevodu, str. 69)
Aristotel: Metafizika A, 2–3/95, str. 11
Zore, F.: K prevodu Aristotelovega uvoda v filozofijo, 2–3/95, str. 17
Filozofija je ... Wittgenstein, 1/95, str. 2 – ta rubrika je v skoraj vseh številkah
Borstner, B.: Kaj je filozofija? 2–3/95, str. 2
Jaspers, K.: Izvor filozofije, 2–3/95, str. 5
Russell, B.: Vrednost filozofije, 2–3/95, str. 9

Habermas, J.: Čemu še filozofija? 2/96, str. 4
Adam, A.: Kaj je filozofija? 3–4/01, str. 86
Komel, D.: Friedrich Nietzsche in interpretacije filozofije, 3–4/03, str. 39

Vprašanje morale

Šimenc, M.: Uvod v tematski sklop, 4/95, str. 4
Epikur: Maksime, 4/95, str. 6
Bentham, J.: Načelo koristnosti, 4/95, str. 10
Mill, J. S.: Kaj je utilitarizem? 4/95, str. 14
Wittgenstein, L.: O etiki, 4/95, str. 18
Stres, A.: Osnovne značilnosti Kantove moralne filozofije, 2/96, str. 24
Urbančič, I.: Problem morale kot problem človeka, 3–4/97, str. 25
Urbančič, I: Asketski ideal in moderna znanost (I), 1/98, str. 27
Urbančič, I.: Asketski ideal in moderna znanost (II), 2/98, str. 65
Tematski sklop: Svoboda (Šimenc, Aristotel, Locke, Hume, Spinoza, Rousseau, Kant, Sarte, Fromm), 3–4/98, str. 7–50
Stace, W. T.: Determinizem in moralna odgovornost, 3–4/98, str. 41
Washburn, N.: Ali smo svobodni?, 3–4/03, str. 80
Klun, B.: Narava – mati ali dekla? Prava in kriva pota človekovega odnosa do narave, 3–4/00, str. 47
Klun, B.: Etična misel pri Aristotelu, Kantu in Levinasu, 1/97, str. 23
Svetlič, R.: Aristotelova etika in grško razumetje biti, 3–4/01, str. 66
Washburn, P.: Ali je sreča standard moralnosti?, 1–4/02, str. 98
Verovnik, P.: Prijateljstvo, 1–2/03, str. 75
Verovnik, A.: Hedonizem, 1–2/03, str. 51
Darwin, C.: Izvor moralnega občutka, 1–2/04, str. 5
Hume, D.: Razum je le suženj strastem, 1–2/04, str. 8
Adam A.: Razum in strast ali kaj vpliva na voljo, 1–2/03, str. 12
Rand, A.: Vrlina sebičnosti, 1–2/04, str. 40
Ayer A. J.: Etične sodbe so zgolj izraz čustev, 1–2/04, str. 18
Blanshard, B.: Kritika emotivizma, 1–2/04, str. 21
Rudl M.: O moralnem relativizmu, 1–2/04, str. 23
Hospers, J.: Problemi z relativizmom, 1–2/04, str. 36
Benedict, R.: Antropologija in nenormalno, 1–2/04, str. 28
Rudl, M.: Ruth Benedict, antropologija in moralni relativizem, 1–2/04, str. 30
Rudl, M.: Moralni relativizem – učni list, 1–2/04, str. 27
Rudl; M.: Odgovori na vprašanja na učnem listu, 1–2/04, str. 39
Stace, W.T.: Etični relativizem in dva pomena besede merilo. , 1–2/04, str. 30
Rudl, M.: Pripomba o Stacejevem opisu moralnega absolutizma, 1–2/04, str. 33
Williams, B.: Absurdnost relativizma, 1–2/04, str. 36
Rachels, J.: Kant in kategorični imperativ, 1–2/04, str. 44
Mayo, B.: Vrlina ali dolžnost? , 1–2/04, str. 51
Gilligan, C.: In a Different Voice oziroma ali se morala žensk razlikuje od morale moških, 1–2/04, str. 54
Nozick, R.: Stroj za izkustva, 1–2/04, str. 43
Šimenc, M.: Etika skrbi, 1–2/04, str. 58

Posameznik in skupnost

Jamnik, A.: Teorija Johna Rawlsa, 3–4/97, str. 8–15
Walzer, M.: Kompleksna enakost, 3–4/97, str. 16
Kalan, V.: Predhodna opomba k fenomenu političnega, 1/98, str. 37
Aristoteles: Politika, 1/98, str. 40
Tematski sklop: Svoboda (Šimenc, Aristotel, Locke, Hume, Spinoza, Rousseau, Kant, Sarte, Fromm), 3–4/98, str. 7–50
Popper, K.: Esteticizem, perfekcionizem, utopizem, 1–2/99, str. 59
Trinks, J.: Kako se pri pouku filozofije lotiti teme nasilje – didaktični premislek, 3–4/00, str. 5
Benjamin, W.: H kritiki nasilja, 3–4/00, str. 13
Girard, R.: O stvareh, skritih od stvaritve sveta, 3–4/00, str. 26
Franc, M.: Carl Schmitt kot mejni teoretik političnega, 3–4/00, str. 87
Vučko, B.: Hana Arendt in banalnost zla, 3–4/03, str. 73

Filozofija religije

Stres, A.: Glavne značilnosti filozofije religije, 1/96, str. 4
Jamnik, A.: Mesto svetega v filozofiji religije, 1/96, str. 10
Petkovšek, R. – prevod: Plotin: O dobrem ali o Enem in komentar Tri podobe o bogu pri Grkih, 1/96, str. 18, 30
Hadot, P.: Apofatizem in negativna teologija, 1/96, str. 37
Jaspers, K.: Misel o Bogu, 1/96, str. 44
Ricoeur, P.: Vrednost in meje psihoanalize, 1/96, str. 49
Juhant, J.: Filozofija in teologija, 1/96, str. 61
Borstner, B.: Preverljivost teologije, 2/96, str. 8
Ayer, A. Y.: Teologija je brez pomena, 2/96, str. 10
Hick, J.: Eshatološko preverjanje, 2/96, str. 13
Flew, A.: Teologija in ovržba, 2/96, str. 17
Tematski sklop: Božje in sveto (Dostojevski, Nietzsche, Pirjevec, Hribar), 2/98, str. 10–28
Tematski sklop: Bog in bit (Heidegger, Levinas, Kolakowski ...), 2/98, str. 29–54
Rudl, M.: Descartesov kozmološki dokaz za obstoj boga, 3–4/01, str. 55

Estetika – izbirna tema

Tematski sklop: Estetika (Kreft, Tolstoj, Lipps, Gadamer ...), 1–2/00, str. 5–54
Kierkegaard, S.: Neposredne erotične stopnje ali o glasbeno-erotičnem, (izbrani odlomki), komentar Repar, P.: Kierkegaardov Don Juan, 1–2/00, str. 55, 60

Antropologija – izbirna tema

Platz, C.: Učna tema antropologija, 1/97, str. 32
Siekmann, S.: Telefonski pogovor ali: Halo, tukaj govorim jaz, 1/97, str. 40
Grušovnik, T.: Kako jaz biva skozi čas, 3–4/03, str. 64

Filozofska besedila

Platon: Država

Petkovšek, R.: Komentar k Državi, 1–2/99, str. 4
Rudl, M.: Platon za začetnike, 1–2/99, str. 33
Galle, B.: Komentar Platona, 2–3/95, str. 43
Cvek. S.: Dežela zrcal 1–2/99, str. 45
Popper, K.: O teoriji objektivnega duha, 1–2/99, str. 55
Popper, K.: Esteticizem, perfekcionizem, utopizem, 1–2/99, str. 59
Adam, A.: Ali lahko spoznanje utemeljimo s čutnim izkustvom? 3–4/00, str. 40

Aristotel: Nikomahova etika

Svetlič, R.: Aristotelova etika in grško razumetje biti, 3–4/01, str. 66

Descartes: Meditacije

Nagel, T. (Hladnik – komentar): Duh in telo, 1/95 str. 2, 5
Borstner, B.: Descartes: Zakaj Bog ni goljuf? 2–3/95, str. 22
Markič, O.: Analiza argumenta iz Descartesove prve meditacije, 1/97, str. 13
Kenny, A.: Ideje pri Descartesu, 2/97, str. 28
Cvek, S.: Problematika Descartesovega nauka o idejah, 2/97, str. 33
Cvek, S.: Noč brez jutra – solipsistične marginalije, 1/98, str. 51
Cvek, S.: Prva meditacije: o podirajočih se hišah, utvarah in filozofskih demonih, 1–2/01, str.26
Sandi Cvek: Druga meditacija, 3–4/01, str. 41
Matevž Rudl: Descartesov kozmološki dokaz za obstoj boga, 3–4/01, str. 55
Cvek, S.: Tretja meditacija: o Bogu – v krogu?!, 3–4/03, str. 46

Kant: Kritika praktičnega uma

Stres, A.: Osnovne značilnosti Kantove moralne filozofije, 2/96, str. 24
Kobe, Z.: Kantova Kritika praktičnega uma v luči spora o spinozizmu, 1–4/02, str. 56
Kobe, Z.: Kant in njegova gesta, 1–2/04, str. 61
Rachels, J.: Kant in kategorični imperativ, 1–2/04, str. 44

Nietzsche: H genealogiji morale

Urbančič, I: Asketski ideal in moderna znanost (I), 1/98, str. 27
Urbančič, I.: Asketski ideal in moderna znanost (II), 2/98, str. 65
Komel, D.: Friedrich Nietzsche in interpretacije filozofije, 3–4/03, str. 39

Filozofija in literatura – izbirna tema

Šimenc, M.: K branju Borgesa, 3/96, str. 52
Hladnik, A.: Pot do abstraktnega, 3–4/97, str. 35
Rusell, E. F.: Edina rešitev, R. Bradbury: Nobena določena noč niti jutro (komentar Cvek), 1/98, str.44
Sheckely, R.: Zastavi neumno vprašanje (komentar Cvek, Šimenc), 3–4/98, str. 51
Hladnik, M.: Alamut in slovenski nacionalni interes , 1–4/02, str. 42

Adam A.: Alamut, 1–4/02, str. 50
Verovnik A.: Moralna vprašanja v Alamutu, 1–4/02, str. 58
Verovnik, A.: Nietzschejeva filozofija in Alamut, 1–4/02, str. 63
Vodičar J.: Relativizem in odgovornost, 1–4/02, str. 70
Ručigaj J.: Med Dostojevskim in Nietzschejem, 1–4/02, str. 78
Vodičar, J.: Politična svoboda v mejah vere in razuma, 3–4/03, str. 4
Adam, A.: Prostost in Alamut, 3–4/03, str. 14
Brumec, K.: Pesniško srečanje z Nietzschejem, 3–4/03, str. 112
Lunaček, I.: Filozofija in komični junak, 1–2/04, str. 73

Za učitelje

Branje filozofskih besedil, 1/95, str. 7
Komentar besedila pri francoski maturi, 1/95, str.13
Disertacija kot filozofska naloga, 1/95, str. 15
Rutar, D.: Kako poučevati humanistične vede, 1/95, str. 21
Caldwell, P.: Teorija in praksa poučevanja filozofije, 2–3/95, str. 30
Dačič, M.: Pouk etike, 4/95, str. 4–23
O pisanju esejev, 4/ 95, str. 51
Primeri esejev z mature, 4/96, str. 33
Caldwell, P.: Kako izboljšati filozofski esej, 3–4/98, str. 67
Hladnik, A., Šimenc, M.: Analiza esejev z mature 98, 3–4/99, str. 71
Saračevič, E.: Debata in filozofski sej 3–4/98, str. 90
Pogledi na seminarske naloge, 4/96, str. 43
Diskusija o seminarski nalogi, 3–4/97, str. 60
Šuster, D.: Filozofija za začetnike, 2/96, str. 37
Rutar, D.: K spektakelski funkciji pouka, 2/96, str. 47
Šinigoj, B.: O drugačnem posredovanju filozofije, 3–4/98, str. 82
Rotovnik, B, Šimenc, M.: Pomisleki o drugačnem posredovanju filozofije, 1–2/99, str. 99, 101
Tematski sklop: Refleksije ob pouku filozofije (Komel, Kotnik, Ručigaj, Saračevič), 3–4/2000, str. 72–86
Uvod v filozofijo (predstavitev izkušenj učiteljev: Avguštinčič, Cvek, Dačič, Kovačič, Krajnc, Šimenc, Verovnik), 3/96, str. 4–21
Hadot, P.: Antična filozofija in duhovne vaje, 3/96, str. 22, komentar Filozofija kot način življenja R. Petkovšek, str. 44
Schnadelbach, G.: Morbus hermeneuticus – teze o filozofski bolezni 3/96, str. 49
Derrida, J.: Antinomije filozofske discipline, 4/96, str. 13
Chatelet: O določeni vrsti napada na poučevanje filozofije, 4/96, str. 15
Lyotard, H. J. F.: Filozofski tok (kurz), 4/96, str. 18
Jerman, F.: Pomen argumentacije v filozofiji, 1/97, str. 8
Potrč, M.: Argument. 1/97, str. 11
Markič, O.: Zmote v argumentiranju, 1/97, str. 17
Kotnik, R.: Komentar k Idejam za problemski pogovor pri pouku filozofije, 1/97, str. 38
Klun, B.: Poskus primerjave anglosaškega in kontinentalnega filozofskega sloga, 1–2/99, str. 67
Tematski sklop: Hermenevtika, 3–4/99, str. 3–33
Verovnik, A.: O širšem pomenu priprave dijakov na maturo, 3–4/99, str. 92
Hladnik, A.: Učna mesta in pouk filozofije, 3–4/99, str. 94

Vrabič, E.: Program »Aristotel« in logika kot izbirni predmet, 3–4/99, str. 114
Verovnik, A: Zakaj prav Nietzsche (na maturi)?, 3–4/2000, str. 54
Davis, M.: Na kratko o prednostih in spodbujanju diskusije pri pouku filozofije, 1–2/01, str. 41
Fürst, M.: Umetnost kot spoznavni način pri pouku filozofije, 1–2/01, str. 44
Hladnik, A.: Predsodki, hermenevtični krog in pouk filozofije, 1–2/01, str. 50
Jamnik, A.: Filozofija kot način življenja, 1–2/01, str. 66
Verovnik, A.: Poučevanje je veščina, 1–2/01, str. 58
Kolenc, B.: Obravnava problema svobodne volje pri uri filozofije v gimnaziji, 1–2/01, str. 63
Kotnik, R.: O konceptualni zasnovi pouka filozofije, 3–4/01, str. 82
Markič, O.: Razmislek ob predavanjih iz logike in filozofije kognitivnih znanosti, 3–4/01, str. 82
Adam, A.: Kaj je filozofija? 3–4/01, str. 86
Brecelj, V.: Friedrich Nietzsche – "zlaganost tisočletij" in "zvestoba zemlji", 1–4/02, str. 140
Saračević, E.: Uporaba aforizmov pri pouku filozofije, 1–4/02, str. 144
Vodopivec, Š.: Med religijo in filozofijo, 1–4/02, str. 65
Kralj, A.: Platonovi prispodobi "o ladji in pomorščakih" ter "o veliki mogočni zveri", 1–4/02, str. 72
Vodičar, J.: Priprava na maturo, 1–4/02, str. 80
Adam, A.: Kako sem razpravljal o svobodi in odgovornosti, 3–4/03, str. 90
Verovnik, A.: Poslušanje pri pouku filozofije, 3–4/03, str. 94
Verovnik, A.: Komično in smeh (tudi v šolskih klopeh), 1–2/04, str. 44
Šimenc, M.: Izkustvo dijakov, vsakdanji jezik, resnica in poučevanje filozofije, 3–4/03, str. 101
Palčič, B.: Priprava na maturo, 3–4/03, str. 107
Ručigaj, J.: Maturitetni izbirni predmet filozofija kot polje avtonomije, 3–4/03, str. 109

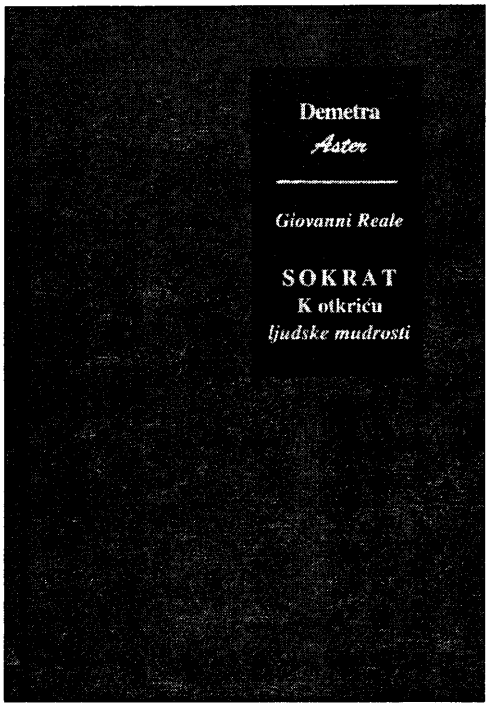
Antonija Verovnik, Alenka Hladnik

Recenzije

Giovanni Reale

Sokrat. K otkriću ljudske mudrosti

Demetra, Zagreb 2003



Giovanni Reale (rojen 1931) je filozof, ki se ukvarja (predvsem) z zgodovino antične filozofije in je predavatelj le-te na univerzi v Milanu. *Zgodovina antične filozofije – II. zvezek – Platon in Aristotel* je doslej tudi edini prevod Realeja v slovenščino. Pričujoča knjiga, ki ima v izvirniku naslov *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana* (2000) je prevod njegovega hrvaškega študenta Luke Boršića. Svojo interpretacijo Platona (in tako neposredno tudi Sokrata) je Reale naslanjal na dognanja t. i. tübingenske šole (Konrad Geiser, Hans J. Krämer), ki poudarja pomembnost "nenapisanega nauka" za razumevanje celotne Platonove misli. Gre za ezoterični nauk, o katerem Platon spregovori v "Sedmem pismu" (341b–344d). Bistvo tega nauka je, da Resnice (z velikim R) ni mogoče primerno zapisati, sploh pa je ni smiselno razlagati ljudem, ki sami nimajo (samo)spoznanja Resnice. S paradigmo tübingenske šole je bila ovržena Schleiermacherjeva romantična razlaga Platona, utemeljena na zgodovinsko-filološki metodi (izhajal je le iz dveh, navidez nasprotujočih si virov, iz Platona in Ksenofonta). Reale se tako pridružuje Patočki in Heglu, da je interpretacija (zgodovine) filozofije delo filozofov in ne filologov. Kajti drugače se lahko zgodi, da hiperkritična in skrajno pozitivistično naravnana filologija "požre zgodovino" (filozofije).

Pri raziskovanju Sokratove misli Reale sledi zgodovinsko-hermenevtični metodi. To pomeni, da poskuša razumeti Sokrata v okviru njegovega zgodovinskega okolja, znotraj grške filozofske misli. Hkrati ta metoda zahteva, da se preoblikujejo sodobni predsodki in predrazumevanje o Sokratu. Mišljeni so predvsem predsodki, ki so nastali na osnovi študij o Sokratu. Reale predstavi najpomembnejše študije ne glede na to, ali se z njimi ne strinja (že omenjeni Schleiermacher; Olof Gigon) oziroma se z njimi (večinoma) strinja (predvsem Jan Patočka, nekoliko manj Gregory Vlastos).

Viri, iz katerih Reale pri svoji interpretaciji črpa, so Sokratovi sodobniki: predvsem Platon; komediograf Aristofan (Sokrata je upodobil v *Oblakih*, omenja pa ga tudi v *Pticah* in *Žabah*); Ksenofont in manj pomembni sokratiki: Antisten, Aristip, Evklid. Pri interpretaciji se navezuje tudi na modernejše filozofe, predvsem na Kierkegaarda, ki zagovarja Sokrata; in na Nietzscheja, ki svojevrstno nasprotuje Sokratu, a (hkrati) tudi priznava:

"Sokrat mi je – priznam – tako blizu, da se nenehno bojujem proti njemu."

Reale izhaja iz ustaljenega prepričanja, da je starogrška filozofija temelj posebnega načina evropskega razmišljanja, iz katerega sta vzklila zahodna znanost in tehnika. Njegov prispevek je, da to prepričanje odlično utemelji in osvetli iz novih zornih kotov.

Središčna Sokratova ideja je tista, ki naj bi odgovorila na Apolonovo uganko v delfskem preročišču: "Spoznaj samega sebe." Povedano v obliki največjega filozofskega problema: "Človek, kdo si?" Sokrat na zastavljeni problem odgovarja, da je človek njegova duša (*psyché*). Glede na to je poglavitna naloga človeka skrb zase – skrb za lastno dušo, za lastni um in spozna(va)nje le-tega. Iz te osnovne in osrednje ideje Sokrat izpelje tudi moralna stališča, s katerimi popolnoma prevrednoti takratne grške vrednote. Tudi njegova spodbijajoča dialektična metoda je namenjena odstranjevanju lažnega, navideznega znanja iz človeške duše, da bi se človek lahko spoznal – takšen, kakršen je. Čeprav je ta metoda popolnoma usmerjena k "skrbi za dušo", Sokrat samospoznanje uresničuje skozi spoznavanje drugih (majevtična metoda). Spoznavanje sebe pri Sokratu zato ni namenjeno samo sebi, ampak ima (glede na majevtično metodo) predvsem družbeni, politični in ne nazadnje moralni pomen. Državo naj bi, po Sokratu, vodili moralni ljudje, tisti, ki (s)pozna(va)jo sebe, ki raziskujejo svoje življenje in pomagajo drugim pri samospoznavanju.

Da bi človek spoznal samega sebe (= spoznal svojo lastno dušo), se mora osredotočiti na svoj najboljši del, to je po Sokratu um. Um je najbolj božanski del v človeku oziroma prav božansko v človeku. Potemtakem s sodobno filozofsko terminologijo lahko rečemo, da je Sokratova interpretacija mota "spoznaj samega sebe" gnoseološka in etično-antropološka. Sokrat je (o čemer obširno piše Platon v *Apologiji*) vztrajal pri stališču, "da je le bog moder" in da ima on sam (to je Sokrat) le "človeško modrost", ki je nevédenje, natančneje, je védenje o lastni nevednosti. Zdi se, da potemtakem Sokrat nima neke posebne vednosti, a se kmalu izkaže, da je ta modrost (to védenje o lastni nevednosti) tista, ki je po meri človeka. Sokrat se namreč zaveda, da so mu absolutne resnice nedosegljive (rezervirane so le za boga), zato se zavestno omeji na "iskanje modrosti" in ne na "posedovanje modrosti". Takšno pojmovanje modrosti, torej zavest o tem, da modrost (resnico) nenehno iščemo, je philosophia. Drugače povedano, philo-sophia je pri Sokratu "védenje o nevedenju". Človeške resnice so potemtakem subjektivne in relativne. Skrajni domet človeške resnice je samozavedanje in iz tega izhajajoče védenje o lastni nevednosti.

Sokrat s tem, ko razmeji polje svojega raziskovanja, razmeji človeka od boga. Lahko bi rekli, da je njegov položaj na meji, na pragu med človeškim in božanskim, pa tudi na pragu med tradicijo (mitom) in novim, znanstvenim. Sokrat je bil globoko veren človek in je iskal resnico zato, ker mu je delfski bog Apolon tako naložil. A s tem početjem in z dialektično metodo Sokrat ruši – ne samo tradicije in mitov, ampak tudi temelje grške družbe, ki se je takrat reproducirala z mimetičnim ustnim izročilom.

S tem, ko je Sokrat (pre)pustil bogu, kar je božjega, je lahko (šele) zase (za človeka) dobil tisto, kar je človeškega – svojo dušo, svoj um, svoj jaz. Dobil je sebe kot sebe ("spoznaj samega sebe" se lahko zgodi le kot spoznanje posameznika individuuma), sebe kot posameznika, ki ima (svoj) um, s katerim se lahko sprašuje, spoznava, raziskuje svoje življenje in teži k vrlini. Kajti (samo)spoznanje, (samo)védenje je v tesni povezavi s človekovim moralnim delovanjem v zasebnem in (predvsem) v javnem, to je političnem življenju.

Sokrat naredi revolucionarni prehod iz kulture mimetično-poetičnega ustnega izročila v kulturo pojmovno-dialektične ustnosti. V mimetično-poetični kulturi ustnega izročila je poezija "enciklopedija" moralnega in tudi tehničnega znanja. S poslušanjem so si posamezniki zapomnili pesmi, ki so jih poklicni recitatorji ali igralci recitirali ob

raznih priložnostih. Reale navaja Havelocka: "Proces učenja ni bilo učenje v našem pomenu besede, ampak neprekinjeni akt pomnjenja, ponavljanja in priklicevanja." "Ti sam si moral postati Ahil tako kakor recitator, ki si ga poslušal."

Reale govori o dveh revolucijah: prva je nastala znotraj kulture ustnega izročila, sprožilo jo je rojstvo nove terminologije in nove sintakse. Oboje pa je sprožilo krizo dometa in sposobnosti te kulture. Druga revolucija je posledica, ki jo sproži tehnologija pismenosti. Namreč, samo ta tehnologija (to je sporazumevanje z zapisano besedo) je lahko ustregla novim potrebam. In kakšne so bile te nove potrebe, ki jih ni bilo več mogoče uresničevati znotraj tradicije mimetsko-poetičnega izročila? To so bile potrebe, ki jih prinašata s seboj racionalno mišljenje in pojav avtonomne osebnosti (gre za subjekt, ki misli, drugače od mišljenega objekta –namreč v mimetično-poetični kulturi so se ljudje enačili s tistim, kar so mislili, bodisi s homerskimi junaki bodisi z liki iz tragedij, komedij ...). Znotraj novega načina komuniciranja se je rodila dialektika, orodje, s katerim so intelektualci prebujali zavest sogovornikov. Prebujali so jo tako, da so namesto "zasanjanega govora" in "jaza, ki se enači z Ahilom" spodbujali abstraktno mišljenje in "jaz, ki razmišlja o Ahilu" (str. 92).

Tako postane jasno, zakaj je Sokrat (podrobno piše o tem Platon v dialogu *Ion*) kritiziral pesnike in njihovo intelektualno impotenco pri razlagi pomena svojih stvaritev. Natančneje povedano: pesniki niso bili sposobni razumno razlagati lastne stvaritve in njenega sporočila. Zaznavanje gledalcev, poslušalcev poetičnih umetnin je potekalo tako, da se je posameznik poenačil s predstavljenim likom. Čustvena identifikacija pa je potegnila za seboj tudi zlitje osebnosti s tradicijo. Torej v tem primeru ne moremo govoriti o neki avtonomni osebnosti, ki razmišlja razumno. Gre za (fizičnega) posameznika, ki je sposoben le posnemanja v različnih oblikah (čustva, predstave ...).

Kaj je storil Sokrat tako revolucionarnega? Vpeljal je novo terminologijo, ki se ni nanašala le na opisovanje stvari (tako kakor predhodna), ampak jo je zanimalo bistvo same stvari – izraženo s pojmi. Oziroma ga je zanimalo "tisto, kar je" posamezna stvar. Da bi prišel do "tistega, kar je", je moral preiti z "množtva" na "enost". Tako na primer razlaga vrline s tem, ko jih zvede na enost njihovega bistva, na védenje. Po Sokratu človek ve, kaj je neka stvar, kaj je njeno bistvo, šele takrat, ko tudi drugim lahko to razloži. Kdor drugim ne zna razložiti, opredeliti, kaj je (na primer) vrlina, tudi sam nima jasnega pojma, jasne misli o njej. O bistvu stvari se ne more več govoriti le s primerami in "slikovitimi opisi". Razmišljanje o bistvu stvari zahteva jasno in logično utemeljevanje.

Sokrat s svojo dialektično metodo, z vprašanji in odgovori, popolnoma preseže naučene "resnice" in ponavljanje le-teh. Z dialektiko uči sogovornika samostojno razmišljati in tako spoznavati bistvo predmetov, o katerih teče beseda. Cilj dialektičnega spodbijanja je bilo preizkušanje duše do njenih temeljev (najglobljih globin), da bi se tako osvobodila napak in odprla spoznanju resnice. Sokrat govori o "lupljenju duše", o "čiščenju duše".

S tem, ko je Sokrat postavil človekovo dušo (*psyché*) za bistvo človeka, je tudi presegel mehanizem posnemanja, ki je bil v jedru mimetično-poetske kulture ustnega izročila. Saj človek, ki se zaveda sebe, ki se zaveda svoje duše, nima potrebe po posnemanju likov, ampak po razumevanju, po spoznanju (predvsem) sebe in drugih pojavov oziroma bistev pojavov.

Giovanni Reale opozori na pomen predsokratikov pri odmikanju od načina mišljenja, ki je bilo značilno za mimetično-poetično kulturo ustnega izročila. Opozarja pa, da so vsi ti filozofi narave začeli revolucijo znotraj kulture ustnega izročila. In dokončno spremembo znotraj te kulture je sprožil Sokrat z uvedbo dialektične ustnosti. Ker pa se pogovori, ki jih je vodil Sokrat, niso mogli preprosto zapomniti kot pesem, saj so bili po vsebini in po obliki drugačni od mimetično-poetičnega razmišljanja, se je razvil poseben način zapisovanja – sokratični dialog (lógoi sokratikói).

Reale podrobno razloži vzroke za nastanek novega

literarnega žanra – dialoga. Ta se razvije, ker Sokrat ni ničesar zapisoval, saj je bil ukoreninjen v kulturi ustnega izročila. Po drugi strani pa je prav on s svojim filozofiranjem, s svojo dialektično metodo razrušil mimetično-poetično kulturo, ker ta ni imela načina, s katerim bi lahko ohranjala in posredovala Sokratove misli, izražene v pogovorih. Namreč, Sokratov dialektični diskurz, to je govor o bistvu stvari, zahteva drugačen jezik, zahteva uporabo pojmov, ki pred Sokratom še niso bili odkriti. Povedi "Kaj je to?", "Zakaj tako govoriš?", "Pojasni bolj natančno!" so silile sogovornika k razmišljanju. Da bi odgovoril na tako oblikovane povedi, se je moral Sokratov sogovornik postaviti na popolnoma drugačno raven od tiste, ki mu je bila znana, vsakdanja. Odgovor je namreč zahteval oblikovanje nove terminologije in nove sintakse. Sokrat je tako s svojo metodo namesto poezije in mita uveljavil duha znanosti in čistega logosa. Prepričan je bil, da le tako lahko pride do tistega, kar je človeku najpomembnejše, to je njegova duša in spoznavanje le-te.

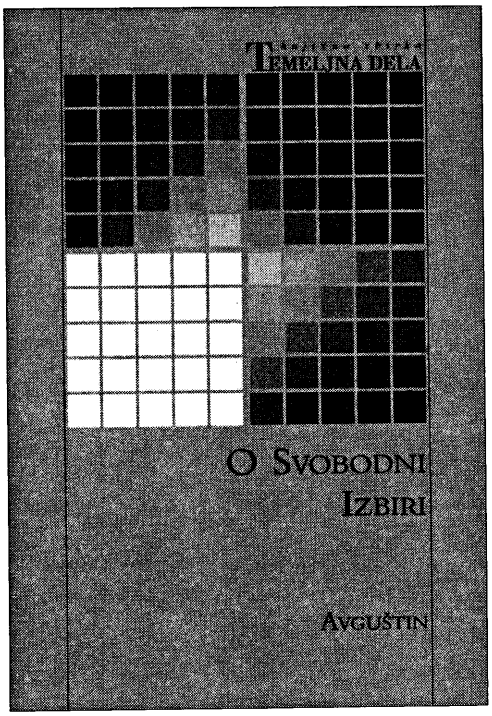
Knjiga bralcu poleg temeljite študije Sokrata in kulturno-zgodovinskega obdobja, v katerem je živel, ponuja nastavke za razmišljanje o sedanjem času. Obdobje, v katerem živimo, je nekako podobno (pred)sokratični mimetično-poetični kulturi ustnega izročila in "razmišljanja" v podobah. Vizualni mediji, sodobna tehnologija, ki omogoča (hitro) komunikacijo, sodobnega človeka prikrajšujejo za govor, za branje (literature) in za kritično, to je razmišljajoče pisanje. Kakor je znano, se vse več mladih sporazumeva po internetu, z uporabo mobilnih telefonov in SMS-sporočil, hkrati pa upada zanimanje za branje knjig.

Edin Saračević

Avguštin: O svobodni izbiri

Knjižna zbirka Temeljna dela, Krtina, Ljubljana 2003

Kakor vemo, je naloga kandidata pri maturi napisati esej. Dober esej ima uvod, v katerem je jasno formuliran problem, nato glavni del, v katerem je podana tehtna, argumentirana razprava o problemu z analizo vpeljanih temeljnih pojmov, in končno sklep. Avguštinova knjiga *O svobodni izbiri* je lahko, kljub uporabi nekaterih vprašljivih domnev, zgled dobro napisanega eseja, katerega naslov bi se lahko glasil tudi: Bog je povzročitelj vsega slabega.



Knjiga *O svobodni izbiri* je napisana kot dialog, v katerem sodelujeta Evodij v vlogi učenca in sam Avguštin v vlogi učitelja. Kako se Avguštin in Evodij lotita teze? Če bi bil Bog povzročitelj zla, tedaj o Njem ne bi mogli misliti, »da je vsemogočen in nespremenljiv (...); da je stvarnik vsega dobrega (...); da je najpravičnejši vladar vsega, kar je

ustvaril (...)« (12). Se pravi, če predpostavimo, da je Bog dober, tedaj ne more delati slabega.

Pri Avguštinu nastopa teza »Bog je dober« ali »Nemogoče, da bi zlo povzročal Bog« kot samoumevni okvir razprave, toda zanimivo je opazovati, kaj to pomeni za formulacijo osnovnega problema in za celotno nadaljnjo razpravo. Kakor hitro postavimo, da Bog ni povzročitelj zla, je jasno, da lahko zlo povzroča le nekdo drug. Toda kdo? Po Avguštinu smo vzrok zla ljudje sami. Vendar takšen sklep poraja nove težave. Namreč, kako je možno, da smo vzrok zla ljudje? Zlo vendar izhaja iz duš, ki jih je ustvaril Bog. Tako ni čudno, da se lahko vprašamo: »(...) kako naj ne bi grehov nazadnje pripisali Bogu?« (12) Takšen sklep se vsiljuje, a maloprej smo videli, da je v Avguštinovih okvirih hkrati nemogoč, saj je Bog dober. Kako je torej mogoče zlo? S tem vprašanjem je problem, pred katerim se znajdeta Evodij in Avguštin, izoblikovan.

Poskus rešiti problem

Rekli smo, da je kandidatova naloga, potem ko v uvodu problematizira naslovno tezo oziroma jasno izpostavi v njej skrito dilemo, obravnavanje problema ali poskus njegove rešitve. Poglejmo, kako se problema obstoja zla lotita Evodij in Avguštin.

Avguštin najprej naniza tisto, o čemer po njegovem ni mogoče dvomiti. Gre torej za sklop samoumevnih podmen. Prva se nanaša na že omenjeno eksistenco Boga in z njim povezan božji zakon. Leta prihaja od Boga, ki je, kakor rečeno, večen in absolutno pravičen. Zato je tudi božji zakon pravičen, pri čemer pravičnost pomeni, da sta sreča in nesreča ljudi nagrada in kazen za storjena dejanja.

Druga podmena zadeva Platonovo filozofijo, ki je Avguštin eksplicitno ne omenja, vendar je v razpravi vseskozi zastopana. V tej luči namreč lahko razumemo Avguštinovo opredelitev dobro urejenega in modrega človeka. Dobro urejen človek je namreč ta, kdor z umom obvladuje poželenja oziroma ne umne vzgibe duše. Tako »v človeku gospoduje tisto, kar mora gospodovati po zakonu, (ki je) večen.« (24) Dobro urejen ali moder človek se potemtakem zaveda večnega zakona in živi v skladu z njim. Ko postane jasno, kaj pomeni biti moder človek, postane jasno tudi, kaj pomeni biti neumen: biti neumen je namreč ravno narobe kakor biti moder oziroma: »Neumnež, kot lahko vsak pove, je tisti, v katerem um nima najvišje oblasti.« (25)

Avguštin torej domneva, da modri človek popolnoma obvlada poželenja in sploh vse telesno. Neumnež je v nasprotju z njim šibek in mu to ne uspe. Toda zakaj mu ne uspe? Avguštin v odgovor pravi, da lahko duh »postane spremljevalec poželenja le na podlagi svoje lastne volje in svobodne izbire.« (27, 28)

Rešitev problema obstoja zla se tako skriva v svobodni izbiri. Še več, obstoj svobodne izbire je celo edina rešitev danega problema. Na tej točki bi se lahko vprašali, ali je to res. Lahko si pomagamo z analizo poti, po kateri se Avguštin dokoplje do tega odgovora. Opazili smo lahko, da naniza kopico podmen, ki se mu ne zdijo sporne. Ugotovili smo, da je zanj dobro urejen ali moder človek tisti, ki popolnoma obvladuje strasti. Z današnjega vidika je takšno stališče nenavadno in bi mu lahko oporekali. Kakor koli že, Avguštin, izhajajoč iz podmen, ki se mu ne zdijo sporne, naslika neko stanje človečnosti, neko dejstveno realnost, na osnovi katere je obstoj zla, ki je prav tako dejstvo, problem. V tem smislu nastopa svobodna izbira kot vzrok obstajanja zla oziroma kot rešitev problema.

Obliko Avguštinovega sklepanja imenujemo abdukcija ali sklepanje na najboljšo pojasnitev. V *Malem leksikonu logike* zvemo, da gre za obliko, »kjer iz danega dejstva o posameznih stvareh in splošne ugotovitve (zakona) sklepamo na možni vzrok dejstva. Npr.: iz dejstva, da so jabolka na mizi rdeča, in splošne ugotovitve, da so vsa jabolka iz košare rdeča, sklepamo, da so jabolka na mizi vzeta iz košare.« (Ule 1997, 28)[1] Ali pri Avguštinu:

[1] Ule, Andrej: *Mali leksikon logike*; Tehniška založba Slovenije, Ljubljana 1997.

iz dejstva, da je na svetu veliko zla in iz (po njegovem) splošnih premis, da je človeka ustvaril Bog kot umno, duhovno bitje in da lahko krepostni duh popolnoma obvlada poželenja, je obstoj zla mogoč samo iz posebnega vzroka – svobodne izbire, ki odpira možnost človekovega padca in odvrnitve od umnega življenja. Ule v *Malem leksikonu logike* zapiše še, da to obliko sklepanja pogosto uporabljamo v iskanju vzrokov za pojave, vendar opozarja, da nam celo ob resničnih premisah lahko ponudi le verjetne sklepe (saj ne gre za deduktivno obliko sklepanja).

Nezanesljivost Avguštinovega sklepanja opazi tudi Evodij. Četudi privzamemo Avguštinove premise, ni jasno, kako je mogoče pripisati svobodo odločanja in kaznovati odvrnitev od umnega življenja nekomu, ki še sploh ni moder. Slednji si po Evodiju ne zasluži kazni prav zato, ker ni svoboden, ker ga vodijo strasti. Ost Evodijevega ugovora je skratka ta, da trditev, po kateri je vzrok obstoja zla svobodna volja, ni tako samoumevna, kakor kaže Avguštinovo sklepanje. Tukaj nimamo prostora, da bi Evodijevo sklepanje natančneje analizirali. Toda očitno privzema, da je dejanje svobodno, če ga spremlja zavestno hotenje, pri čemer je zavestno hotenje lastnost modrega človeka, se pravi nekoga, ki z umom že obvladuje ne umne nagibe duše. Kogar v nasprotju s tem ne umni vzgibi duše še obvladujejo, ta pač ni svoboden in tudi ne odgovoren za svoja dejanja.

Če se hoče Avguštin izogniti zagati, v katero ga postavi Evodij, in obraniti tezo, da je vzrok obstoja zla svoboda odločanja, mu ne preostane drugega, kakor da svobodno voljo do neke mere loči od modrosti. To poskuša izpeljati z idejo, da je mogoče od ljudi zahtevati odgovornost in potemtakem živeti hvalevredno in srečno, četudi še nismo modri. Seveda to ne pomeni nič drugega, kakor da svoboda odločanja ni zgolj lastnost modrega človeka, temveč tudi nekoga, ki ni moder. Tudi slednji mora biti sposoben zavestnega in hotenega odločanja.

Poglejmo, kakšen je po Avguštinu človek, ki ni moder, vendar mu kljub temu pripisujemo odgovornost, kar pomeni, da mu predpostavljamo svobodno voljo. Takšnega človeka opredeljuje prizadevanje za pravilnim in poštenim življenjem oziroma dobra volja. Bistvene lastnosti človeka, ki ravna v skladu z dobro voljo, pa so naslednje: *preudarnost* ali vednost o tem, katerih stvari si je vredno želeti in katerim se je treba izogibati; *trdnost* ali mirno prenašanje odsotnosti stvari, ki si jih ne moremo pridobiti; *zmernost* ali brzdanje želje po stvareh, ki si jih je sramotno želeti, in *pravičnost* ali skrb, da drugim ne delamo krivice. Po Avguštinu ima vsak človek možnost živeti v skladu z naštetimi krepostmi, zaradi česar je odgovoren za svoja dejanja. Zato ne gre dvomiti, »da tudi če nikoli nismo bili modri, kljub temu po volji zaslužimo in živimo hvalevredno in srečno življenje in po volji tudi sramotno in nesrečno.« (34) Skratka, jedro Avguštinovega sklepa je v tem, da dobra volja zadošča za pripisovanje odgovornosti: ker imamo vsi ljudje možnost negovati dobro voljo in potemtakem živeti prav in pošteno, zaslužimo hvalo, če res tako živimo, v nasprotnem primeru pa grajo.

Bralec Avguštinovega eseja bi se zdaj utegnil vprašati, v čem se človek, ki ni moder, a ravna v skladu z dobro voljo, sploh razlikuje od modrega človeka. Avguštinov odgovor bi se najbrž oprl na Platonovo filozofijo, ki je ves čas nekje v ozadju. Zdi se namreč, da po njegovem maloprej naštete kreposti že imamo – recimo kot nekakšne večne ideje. Če jih zadosti cenimo, bomo živeli hvalevredno in srečno. Če pa jih ne cenimo in si želimo drugih, minljivih stvari, bomo nesrečni. Morda si lahko predstavljamo, da je mogoče živeti srečno in hvalevredno na podlagi izkušenj, kar ne predvideva tudi vedenja, zakaj je naše življenje srečno, oziroma spoznanja resnice, večnih idej ali večnega zakona. Toda v nadaljevanju Avguštin pravi, da v tem, ko cenimo kreposti in tisto večno, nekako cenimo samo modrost. In naprej, če naša »duša na neki način ne bi zrla modrosti, nikakor ne bi vedeli« (63), da hočemo biti modri in da moramo modrost hoteti.

[2] Palmer, Donald: *Ali središče drži?* DZS; Ljubljana 1995.

Ali se Avguštin ne znajde v protislovju? Po eni strani pravi, da lahko živimo srečno in hvalevredno, ne da bi bili modri, po drugi pa pravi, prvič, da »nihče ni srečen brez najvišjega dobrega, ki se uvidi in doseže v resnici, imenovani modrost« (62) in drugič, da »je v našem duhu še pred pridobitvijo modrosti vtisnjen pojem modrosti, na podlagi katerega sleherni izmed nas na vprašanje, ali želi biti moder, brez najmanjšega omahovanja odgovori pritrdilno« (63). Na tej točki bi bilo mogoče odgovoriti, da lahko nekaj hkrati imamo (vtisnjen pojem modrosti) in nimamo (same modrosti). Sklicevali bi se na Platonovo teorijo učenja kot vnovičnega spominjanja in njegov dialog *Menon*, o katerem je govor tudi v priročniku *Ali središče drži?*[2]. Če pa bi Platonovo teorijo zavrnili, bi Avguštinu morebiti še vedno lahko očitali protislovnost, to pa bi pomenilo, da mu v resnici ni uspelo odgovoriti na Evodijev izziv, po katerem nekomu, ki ni moder, ne moremo pripisati svobode odločanja in ga tudi ne kaznovati za odvrnitev od umnega življenja. Zato pa je seveda vprašljiva tudi teza, da je svobodna volja vzrok zla.

Zdi se, da je razlog Avguštinovih težav privolitev v zgoraj navedeni nevprašljivi podmeni: eksistenco in lastnosti Boga ter Platonovo filozofijo (ontologijo in etiko). Naslanjanje na slednjo se kaže zlasti v vprašanju, od kod gibanje, s katerim se svobodna volja odvrne od dobrega in stori zlo. Zgoraj smo videli, da nastopa obstoj svobodne volje kot rešitev problema zla. Ker je svobodna volja, ki nam jo je po Avguštinu dal Bog, prav zato nujno nekaj dobrega, je lahko vzrok zla le njeno gibanje k slabemu. V skladu s Platonom je mišljeno gibanje od nespremenljivega dobrega k spremenljivemu, od luči v temo, od ene resnice k številnim in napačnim domnevam. Ker je Bog po podmeni dober, ne more biti vzrok gibanja, katerega posledica je zlo. Toda kaj je potem vzrok tega gibanja? Avguštin Evodiju odkrito priznava, da ne pozna pozitivnega odgovora: »Če bi na tvoje vprašanje odgovoril, da ne vem, te najbrž ne bi razveselil, toda povedal bi po resnici. Kajti nečesa, kar ni nič, ni mogoče vedeti.« (85) Vse, kar je mogoče reči, je le, da je odklonsko gibanje svobodne volje nekaj brezmernega, pri čemer lahko brezmernost dojamemo v vsakdanjem pomenu besede, kot delovanje, ki nima mere, in v platonističnem pomenu kot nekaj, kar nima forme (oblike ali ideje). Namreč, tako kakor je pri Platonu Dobro vzrok biti in eksistence vseh drugih idej, je pri Avguštinu vzrok večnih form (oblik) vsega, kar biva, Bog. Ker je Bog dober, so vse oblike, ki jih je ustvaril, dobre. Ker je Bog je tudi vzrok forme (oblike) svobodne volje, je tudi sama svobodna volja nekaj dobrega. Gibanje svobodne volje, ki proizvede zlo, pa očitno ni nekaj dobrega, zato ne more imeti forme (oblike), saj bi to pomenilo, da je Bog, ki je vzrok vseh form (oblik), povzročil tudi to gibanje, ki je nekaj zlega. Prav zato je odklonsko gibanje svobodne volje brezoblično in prihaja iz niča. Ali kakor pravi Avguštin: »Tako vidiš, od kod prihaja to gibanje; lahko si prepričan, da ne prihaja od Boga.« (86)

***

Zgoraj smo rekli, da lahko abdukcijo ali sklepanje na najboljšo pojasnitev uporabljamo v iskanju vzrokov za pojave, in opozorili, da utegne celo ob resničnih premisah ponuditi le verjetne sklepe.

Dijak, ki bi v eseju ali raziskovalni nalogi reševal problem obstoja zla in bi kot pomoč pri reševanju vpeljal Avguštinove ideje, bi najbrž kaj kmalu ugotovil, da so lahko problem sklepanja na najboljšo pojasnitev tudi same premise.

Težko bi namreč trdili, da so Avguštinove premise resnične. V najboljšem primeru bi lahko rekli, da so sporne in da vsaka zase potrebuje poseben pretres. Prav zato je njegovo sklepanje še toliko bolj trhlo. Dijak bi lahko analizo in problematizacijo premis Avguštinovega sklepanja opravil ob nekaterih besedilih iz prejšnje številke FNM (1/2 2004), na primer ob prevodu odlomka iz slavnega dela Davida Huma *Razprava o človeški naravi*, ki že v osnovi zavrača platonistično samoumevno ločevanje in napetost med umom in strastmi ter zahtevo, da mora um vladati strastem. Prav tako bi lahko v okviru filozofije religije obravnaval dokaze

za obstoj Boga, pri čemer bi si pomagal z ustreznim poglavjem v priročniku *Ali središče drži?*. Avguštinov dokaz božjega bivanja v razpravi je namreč zvrst ontološkega dokaza in treba je reči, da nas ne prepriča.

Sklep

Po analizi premis in razpravi, v katero je mogoče vključiti kopico drugih avtorjev in virov, sledi sklep eseja. Dijak bi lahko poudaril, da mu je Avguštinova razprava ponudila problem in tudi pot pri reševanju le-tega. Prav tako je pokazala, da je na tej poti polno pasti in težav, ob katerih se odpirajo vedno novi problemi. Predvsem pa je pokazala, da nas privzetje posameznih podmen vodi k neogibnim, vendar vnaprej nevidnim posledicam in zapletom. Raziskovanje in razkrivanje le-teh pa je prav tisto, kar sodi med pomembnejše cilje filozofije v gimnaziji in kritičnega mišljenja sploh.

Četudi smo se morali v tem kratkem prikazu Avguštinove razprave o vzroku zla in svobodni volji omejiti, zaradi česar smo se lahko le bežno dotaknili Avguštinove argumentacije, menimo, da je branje knjige ob primernem vodstvu učiteljev primerno in koristno tudi za dijake. Ponuja namreč problem, prikaže njegovo težavnost, s predlagano rešitvijo pa odpira možnost za analizo posameznih argumentov, v tem okviru pa odkrivanje podmen in izpeljevanje posledic.

Andrej Adam

Pri tej številki so sodelovali:

Andrej Adam, profesor filozofije na Gimnaziji Ruše
Karolina Babič, *študentka filozofije na FF v Ljubljani*
Klemen Brumec, študent književnosti in filozofije na FF v Ljubljani
Uroš Cvelbar, absolvent filozofije in teologije na PF v Mariboru
Mišo Dačić, profesor filozofije na gimnaziji Kranj
Marjana Ivanjko, postdiplomska študentka filozofije na PF v Mariboru
Andreja Kališnik, študentka prevajalstva na FF v Ljubljani
Mag. Matevž Rudl, profesor filozofije na 2. gimnaziji Maribor
Edin Saračević, profesor filozofije na Gimnaziji Vič
Dr. Marjan Šimenc, profesor filozofije na gimnaziji Bežigrad in glavni ocenjevalec

Obvestila

1. Knjige: Založba Sophia (nekdanje Znanstveno in publicistično središče) je izdala prevod zbornika *Komunitarizem in individualizem*, v katerem je vrsta člankov, primernih za obravnavo sodobnih problemov politicčne filozofije. V to kategorijo pa spadata tudi še dve drugi novosti založbe, roman *Nenavadno potovanje profesorja Caritata*, ki ga je napisal Steven Lukes, in Antikapitalistični manifest Alexa Callinicosa. Tudi založba Krtina posega na področje politične misli, z obsežno Kymlickovo študijo *Sodobna politična filozofija*.

2. Številke: lani so dijaki opravljali maturo iz filozofije na kar 20 gimnazijah. Na 18 osnovnih šolah pa so se učenci lahko udeleževali izbirnega predmeta filozofija za otroke. Še letošnja številka, ki naredi vtis: na osnovni šoli v Smledniku se je za ta predmet odločilo 48 od 60 učencev sedmih in osmih razredov. Na spletu se je pojavila tudi prva slovenska stran s tega področja, in sicer jo najdete na naslovu http://www.anitamirjanic.com/filozofija .htm.

3. Nova devetletka: našteli bomo nekaj predmetov, ki jih lahko v njej lahko poučujemo filozofi s pedagoško izobrazbo. Od skupnih predmetov lahko poučujemo samo *državljansko vzgojo in etiko*. Izbirnih predmetov je na voljo več. Najprej seveda vsi trije predmeti v okviru filozofije za otroke (*kritično mišljenje, etična raziskovanja, jaz in drugi*). Učitelji teh treh predmetov so poleg nas lahko tudi še tisti, ki so končali dvopredmetni študijski program iz geografije, pedagogike, politologije, sociologije, slovenščine, sociologije kulture ali zgodovine. *Učitelji verstva in etike* (I., II., III.) so lahko vsi, ki so končali dvopredmetni univerzitetni študijski program filozofije, pedagogike, sociologije, teologije ali zgodovine in ter opravili ustrezen študijski program za izpopolnjevanje iz verstev in etike. Poučujemo lahko tudi še *retoriko*, skupaj z matematiki logiko, pa še in za povrh okoljsko vzgojo(I., II., III.), če izpolnjujemo pogoje za učitelja državljanske vzgoje in etike. Sklep: nova devetletka nam je torej odprla širši prostor za poklicno udejstvovanje v šolskem sistemu. Ali ga bomo znali izkoristiti? Upajmo tudi še, da ga pričakovane spremembe v šolstvu ne bodo spet zožile.

4. Dne 18. novembera je bil tretji četrtek v mesecu, torej Unescov dan filozofije. Mednarodna druščina 3000 filozofov ga je letos praznovala v Unescovi hiši v Parizu. Na srečanju je bilo mogoče poslušati preko več kakor 120 predavateljev (napovedan je bil tudi pokojni Derrida), govorilo se je o filozofiji v Afriki in Južni Ameriki, mednarodni etiki, filozofiji za otroke, bioetiki itd. V nekaterih državah, npr. na Finskem, so organizirali tekmovanje iz pisanja filozofskega eseja. In kaj se je dogajalo v Sloveniji?

5. Filozofska olimpijjada bo letos v Varšavi na Poljskem. Udeležijo se je lahko štirje udeleženci iz prijavljene države, – dva tekmovalca in dva spremljevalca. Na zadnji v Seulu si je Kamničan Matija Lavrinc z esejem na temo znanosti prislužil bronasto odličje. Udeleženci si plačajo pot, organizatorji poskrbijo za preostalo. Interesenti naj se pozanimajo o podrobnostih pri svetovalcu na Zavodu za šolstvo (miso.dacic@guest.arnes.si).

6. Na spletni strani Zofijinih ljubimcev http://www.zofijini.net lahko dobite koristne spletne povezave, sploh pa priporočamo branje njihovih prispevkov, saj se tekoče odzivajo na aktualne dogodke pri nas.

FNM 3/4–2004 (28. številka, 11. letnik)

Revijo izdaja Državni izpitni center, Ljubljana

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: Barbara Železnik Bizjak

DTP: Peter Škrlj

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

telefaks 01/5484601

Tisk: Državni izpitni center

Naklada: 250 izvodov

Revija izhaja dvakrat letno. Letna naročnina je 3000 SIT.

Cena dvojne številke je 1600 SIT.

ISSN 1408 - 8274