Vsebina

UVODNIK **3**

FILOZOFIJA IN ORIENTACIJA **5**
Marjan Šimenc: Filozofija in orientacija 5
Andrej Adam: Uvod v filozofijo – čudenje 7
Mary Midgley: Filoinstalaterstvo 11
Willi Oelmüller: Orientiranje 20
Ursula Wolf: Eksistenčna plast vprašanja o dobrem življenju 30
Ursula Wolf: Heideggrova povezava filozofije eksistence in hermenevtike 37
Tomaž Gruševnik: Prisilna sreča 44

DESCARTES **53**
Sandi Cvek: Peta meditacija – o božji geometriji 53

FILOZOFIJA IN LITERATURA **66**
Andrej Adam: O romanu Neznosna lahkost bivanja 66

FILOZOFIJA IN HUMOR **74**
Izar Lunaček: Križ s komedijo 74

ETIKA **85**
Peter Caldwell: Kolektivna moralna odgovornost: iti »onstran sebe« 85

REZERVIRANO ZA DIJAKE IN ŠTUDENTE **93**
Mateja Jagodic: Nietzsche skozi oči začetnika (domača naloga) 93
Maja Knehtl: O potrebnosti filozofije 95
Eva Zakšek: Ojdip in Ojdipov kompleks 98
Luka Podbrežnik: Tanz mit Nietzsche 105

DIDAKTIČNI DROBTINICE **108**
Antonija Verovnik: Skupinsko učenje 108
Marta Zabret: Mala šola dokazovanja 112

INTERVJU **115**
Alenka Hladnik: Jože Ručigaj 115

RECENZIJE **120**
Marjan Šimenc: Modrijanovi zapiski (Stephen Law) 120

POROČILA **122**
Marjan Šimenc: Matura 2006 122
Vasja Štukelj Knežević: Študijsko srečanje 123

OBVESTILA **125**

Uvodnik

Na Unescovih *Mednarodnih študijskih dnevih* v Parizu 15. in 16. februarja 1995 na temo *Filozofija in demokracija v svetu* so eminentni filozofi sprejeli *Pariško deklaracijo o filozofiji*. Opozarjamo nanjo, da bi spet premislili, ali so njeni cilji še vedno tudi naši in koliko je objavljanje v tej reviji doprineslo k njihovemu uresničevanju. Obenem se spomnimo vrnitve našega predmeta v srednje šole, ko se je leta 1986 zaradi posredovanja kritičnih intelektualcev končal ponesrečeni poskus z usmerjenim izobraževanjem, ki je filozofijo izgnal iz večine srednjih šol. Nekaj dni pred začetkom šolskega leta 1986/7 so nas ravnatelji obvestili: odslej boste poučevali tudi filozofijo. Hitro je sledil prvi seminar, oblikovanje strokovnega aktiva, Jermanov zgodovinski učbenik in nekaj let zatem problemski učbenik Marie Fürst, prvi alternativni učbenik pri nas, lahko s ponosom dodamo. Če je konec osemdesetih let ponovni začetek, so bila devetdeseta zaradi vpeljave mature izredno delovna. Rezultati so vidni: veliko dijakov je izbralo filozofijo za izbirni maturitetni predmet, na policah se kopiči gradivo, potrebno za izpeljavo predmeta, ne nazadnje tudi trinajst letnikov te revije, odkrili smo celo novo področje filozofskega udejstvovanja – sokratsko praktično filozofijo in že čez nekaj let bodo v učilnicah dijaki, ki bodo imeli izkušnjo s filozofsko diskusijo in problemi. Kako se bomo gimnazijski učitelji odzvali na to? Se bo kaj spremenilo v našem poučevanju? Veliko bo še treba premisliti. Tudi zato to številko začenjamo kar s filozofijo nasploh, z njeno orientacijsko nalogo.

Kajti v obdobju, ko se poskušajo cilji izobraževanja formulirati s pomočjo pojma kompetence, ki se iz poklicnega počasi širi na celotno izobraževanje, moramo filozofi spet premisliti, kakšno je naše mesto v obveznem šolstvu. Kaj jezik kompetenc pomeni za poučevanje filozofije? Postaja namreč tista samoumevna osnova, ki izpodriva pojme, kakršni so splošna izobrazba, delno pa nadomešča govor o posameznih predmetnih področjih in predmetih. Namesto o znanju jezikov se vse več govori o interkulturni kompetenci in namesto vednosti o družbi vse več o državljanski kompetenci. Filozofi se ne moremo izogniti premisleku, kaj te spremembe pomenijo za izobraževanje. Drugače se nam lahko zgodi, da bomo hoteli poudariti, kako je filozofija nujni del splošne izobrazbe, a nihče ne bo razumel niti, kaj je splošna izobrazba, in še manj, kaj počnemo s to zastarelo in odvečno disciplino v obveznem šolstvu.

Tokratna številka je sestavljena kakor sicer: uvodni tematski sklop se vrača k samemu pojmu filozofije, kakor je bilo to prva leta v rubriki Filozofija je ..., se potem nadaljuje z razpravo o peti Descartesovi meditaciji, Andrej Adam enako kakor pretekla leta poskrbi za navezovanje na letošnje obvezno berilo pri slovenščini in analizira Neznosno lahkost bivanja, Izar Lunaček nadaljuje povezavo humorja in resnih tem, Antonija Verovnik pa pisanje serije didaktičnih prispevkov. Svoj delež so dali še študenti in dijaki, začenjamo pa z novo rubriko Intervju, v kateri vam želimo predstaviti kolegice in kolege, ki pripravljajo dijake na maturitetni izpit, in tudi tako spodbuditi kroženje idej. Bralce vabimo k sodelovanju – ne samo s pisanjem prispevkov, marveč tudi predlogov, kaj še uvrstiti v revijo, da bi nam bila čim bolj v pomoč pri poučevanju in vstopanju v filozofijo.

Uredništvo

Filozofija in orientacija

Marjan Šimenc

Filozofija in orientacija

Premislek o poučevanju filozofije je vselej tudi premislek o statusu filozofije. Tradicionalno se je odgovor na vprašanje, kaj je filozofija, tudi sam usmeril na tradicijo. Ukvarjanje s filozofijo je za gimnazijce najpoprej ukvarjanje z njeno zgodovino. Vendar se v današnjem obdobju hitrih sprememb ukvarjanje s tradicijo ne vsiljuje več s tako nujnostjo, kakor se je pred desetletjem ali dvema. Zato se je iskalo druge možne poudarke.

V Združenih državah se je tako zelo uveljavil razmislek, da je naboj filozofije predvsem v kritičnem mišljenju. Elizabeth in Monroe Beardsley tako izpeljujeta, da ukvarjanje s filozofijo prinese tri velike koristi.[1] Prva je v večji jasnosti naših prepričanj. Filozofija se je v vseh obdobjih ukvarjala z analizo temeljnih filozofskih pojmov. Njihov pomen ni omejen na filozofijo, saj denimo pravičnost, demokracija in svoboda zadevajo izkustvo vseh ljudi. Ker so navedeni pojmi v jedru naših prepričanj, njihovo pojasnjevanje vnese jasnost vanja. S tem je povezana druga korist filozofije: prinese nam povečano gotovost, da so naša prepričanja smiselna, utemeljena oziroma racionalna. Prepričanja, ki so bila deležna filozofskega premisleka, bodo po njem postavljena na močnejše in zanesljivejše temelje. Neutemeljena bomo opustili, za druga pa bomo vedeli, čemu jih sprejemamo. In tretjič, filozofska preiskava bo vnesla večjo skladnost med naša prepričanja. Kajti filozofska refleksija nas prisili, da preverimo, ali »temeljna prepričanja na različnih področjih našega izkustva tvorijo logično koherentno celoto«.

Če ta vsebinski poudarek povežemo z različnimi intelektualnimi kvalitetami, ki jih prinese ukvarjanje s filozofsko refleksijo, dobimo prepričljiv argument za filozofijo v dobi poudarjanja kompetenc. Vendar se brez jasne navezave na vsebinski horizont filozofije ta pristop hitro izrodi v vežbanje niza spretnosti (postavljanje hipotez, odkrivanje predpostavk, izpeljevanje posledic, iskanje argumentov in protiargumentov, navajanje primerov, vpeljevanje alternativnih razlag ...) nekakšno uporabno logiko, ki se zdi na začetku privlačna, a se hitro lahko izteče v dolgočasne vaje in seznanjanje z vrsto retoričnih zvijač.

Zato tretji pogled opozarja, da filozofija odpira nove poglede na stvari, širi horizonte in ponuja paradigme razumevanja sveta. V to smer gre Robert Solomon, ko poudarja fascinantnost filozofskih idej: »Ideje dajo našemu življenju perspektivo. Opredelijo naše mesto v svetu, naš odnos do drugih, nam omogočajo videti skozi navade in pričakovanja vsakdanjega življenja ter ugledati substanco življenja in njegov smisel. Naš duh potrebuje ideje, tako kakor naše telo potrebuje hrano, širši občutek reda in namena, ki nam ga rutina službe in družine in rekreacije ne more dati. Stradamo vizij, lačni smo idej.«[2] Poudarek ni več na jasnosti, utemeljenosti in skladnosti prepričanj, temveč na naši potrebi po razumevanju in na neverjetnem delovanju filozofskih idej, katerih osnovna vloga ni opisovanje stvarnosti, temveč vodenje po njej. Filozofija ni nujno abstraktna.

1 Berdsley, M.; Berdlsey, L.: »What is Philosophy«, v Cahn, S.: *Exploring Philosophy*, Oxford University Press, Oxord 2000, 3-12.

2 Solomon,, R.: *The Joy of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1999, str. 18.

Lahko je, in morala bi biti, nekakšna magija. Če je uspešna, nam lahko pomaga videti, kako so vsakdanje stvari polne skrivnosti. In kako so te vsakdanje skrivnosti, čas, življenje, naš duh in naš jaz med seboj povezane.

Potem ko smo v našem razumevanju poučevanja filozofije v gimnaziji prešli od filozofske tradicije na filozofska vpraševanja, ki si jih dijaki sami tako ali drugače že zastavljajo, je potreben nov krog premisleka: kaj je filozofija danes za nas? Zarisuje se novo obdobje, poudarjajo se kompetence, in filozofija se je pri tem presenetljivo znašla na obrobju. Delno zato, ker so kompetence dojete zlasti s horizonta gospodarskih potreb. Delno pa zato, ker filozofi in učitelji filozofije posvetimo premalo časa premisleku svojega položaja v družbi. Za učitelje filozofije je pravzaprav pravo vprašanje: zakaj je filozofija v gimnaziji še nujna? In ne toliko, kaj je filozofija niti kaj vse ima ponuditi.

Druge discipline iz družboslovja, v katero običajno umeščajo filozofijo (dejstvo, da se humanistika v gimnaziji ne jemlje preveč resno, je znamenje časa, v katerem se nahajamo), se zdijo prijaznejše, vstop vanje lažji, navezava na izkušnje hitrejša, vednost hitreje naučljiva. Kaj posebnega lahko da filozofija? Odgovor, ki ga je vredno bolje premisliti: filozofija je prostor za razmislek, filozofija je prostor svobode razmisleka.

In naj takoj dodamo: tak prostor je brez dvoma izredno težko vzpostaviti v razredu z 32 dijaki. Le nekaj jih je za to takoj dojemljivih in to ceni. Zgodovina filozofije in zanimive zgodbe o tradiciji so paradoksno lahko boljši način dela z množico dijakov. Zahtevajo pa fascinantnega učitelja, ki pritegne. Vendar uvod v tradicijo, ki ga tak način ponuja, sam na sebi ni več prepričljiv argument za obveznost filozofije v gimnaziji. Danes se ceni kompetence, ne tradicija. Pri čemer svoboda mišljenja (paradoksno) nima mesta med kompetencami.

Kot smo pokazali zgoraj, je drug odgovor kritično mišljenje. A to hitro lahko postane dolgočasno, predvsem pa brez prave povezave s filozofijo, čeprav bi se nekateri učitelji pred breztalnostjo filozofije radi zatekli na trdna tla logike – matematika je vrednota, zato filozofija, če ima logično podobo, ne potrebuje dodatne utemeljitve.

V nadaljevanju sledi nekaj besedil, ki nam lahko pomagajo pri premisleku, kakšen je danes položaj filozofije in kakšna je lahko vloga filozofije kot obveznega predmeta. Zdi se namreč, da odgovor: filozofija nas usmerja v življenju, ki se je izoblikoval v nemškem filozofskem prostoru, zasluži dodatno pozornost, vendar zahteva tudi dodatni razmislek.[3]

In temu se ne moremo izogniti. Angleški filozof A. C. Greyling pravi, da na vprašanje, kaj je po poklicu, največkrat odgovori, da poučuje filozofijo. Včasih pa, da študira filozofijo – seveda, za vse nas velja: docendo disco, učimo se tako, da poučujemo. Vsi mi, ki smo bili povabljeni na to področje, pravzaprav nimamo izbire. Vselej znova se moramo vračati k istima vprašanjema: kaj je danes filozofija za nas in v čem je njena fascinantnost, predvsem pa njena nujnost za tiste, ki jih poučujemo.

3 Pa ne le v nemškem prostoru. Ko razmišlja o rabah filozofije, A. C. Greyling piše takole: »Najboljši vir za reševanje problema nepojasnljive praznine v srcu bogatega, zdravega, varnega, dobro hranjenega, dobro zabavanega zahodnega življenja leži zelo blizu, bodisi neopažen bodisi, kadar je opažen, zanemarjen. V resnici so sodobni Zahodnjaki podobni žejnim ljudem, ki pijejo iz blatne mlake na obali velike reke čiste vode, kot da ne bi opazili reke ali pa ne bi vedeli, da lahko iz nje pijejo. Reka, za katero gre, je filozofija.« (*The Heart of Things*, Phoenix. London 2006, str. 264.)

Andrej Adam

Uvod v filozofijo – čudenje

Uvesti dijake v filozofijo se mi iz leta v leto kaže kot zapleten, a hkrati zanimiv problem. Učiteljeva naloga – po učnem načrtu – je razložiti, zakaj je filozofija sploh potrebna, kakšne so značilnosti zastavljanja filozofskih vprašanj ipd. Hkrati je treba dijake spodbuditi k sodelovanju v razredu, in sicer ne h kakršnemu koli, temveč takšnemu, ki temelji na kritični in strpni razpravi, poslušanju in analizi argumentov itd. Naloge so torej zahtevne.

V minulih dveh šolskih letih se teh nalog lotevam s knjigo Sodobni pogledi na večna vprašanja, ki je sicer nimamo v slovenskem prevodu, a je v reviji FNM iz nje prevedenih že kar nekaj člankov. Urednika knjige Kline Klemke in Badford Hollinger se uvajanja v filozofijo lotita po ovinku, z vprašanji, kaj so glavne naloge in cilji filozofije, pri čemer predpostavljata, da je filozofija dejavnost, ki te cilje in naloge izpolnjuje. To se mi zdi smiselno iz dveh razlogov. (1) Učitelju je mogoče pred dijaki zastaviti vprašanje, čemu sedijo pri urah filozofije, ko je denimo zunaj lepo vreme in toliko zanimivih dogodivščin. Gre torej za vprašanje, kaj je na filozofiji takšnega, da si zasluži pozornost učencev, in širše, da si zasluži mesto med drugimi šolskimi predmeti. (2) Takšna zasnova hkrati omogoča preprosto uvajanje ključne metode poučevanja filozofije, tj. filozofskega dialoga. Po mojem mnenju namreč uspešno vodenje razprave v razredu zahteva od učitelja poseben korak sestopa z mesta vednosti; korak, ki je vpet v samo logiko zastavljanja filozofskih vprašanj in problemov. Dejstvo je namreč, da učitelj ne more nič bolj kakor učenci trditi, da pozna odgovore na ta vprašanja. Zakaj bi se potem pretvarjal? Poleg tega uvajanje v filozofijo po predlaganem ovinku od učitelja že od samega začetka zahteva, da pred dijaki upraviči smiselnost njihovega ukvarjanja s filozofijo. Torej mora početi isto, kar zahteva od njih, to je argumentirati in se odzivati na morebitne ugovore.

Po Klemkeju in Hollingerju so glavne naloge filozofije naslednje: (1) kritično raziskovanje naših prepričanj in stališč; (2) osvetljevanje skritih domnev in predpostavk; (3) iskanje načina življenja, ki ga je vredno živeti; (4) poskus ohraniti naš občutek čudenja nad svetom ter (5) postavljanje splošnih vprašanj, s katerimi se druge discipline ne ukvarjajo, in poskus odgovoriti nanja.

Na tem mestu se ne morem ukvarjati z vsemi naštetimi nalogami, omenim naj le, da je obravnavo vsake mogoče strniti v eno šolsko uro in tako zadostiti učnemu načrtu, ki za uvod predvideva 5 oziroma 6 ur. Priznati moram, da mi iskanje gradiva za pogovor z dijaki pri večini teh nalog ni povzročalo težav, z eno samo izjemo: kako naj dosežem, da se bodo začudili nad svetom. Kakor vidite, predpostavljam, da dijakom ni dovolj povedati – hej, svet je čudovit, pojdite naokoli in se mu čudite. Klemke in Hollinger sicer pravita, da je večina ljudi radovedna že po naravi in da obstajajo številne izkušnje, ob katerih se čudimo (str. 5). Toda v razredu se tudi na to ne moremo zanesti oziroma se ne moremo zanesti, da bodo dijaki recimo po uri telesne vzgoje ali matematike pripravljeni za takšna izkustva. Obetavnejša je misel, da je čudno, neznansko in težko razumljivo vesoljsko prostranstvo. Po Klemkeju in Hollingerju je namreč v času, ko znanost tako napreduje, pomembno ohraniti smisel za čudenje nad stvarmi in ne dopustiti, da nam na vsa morebitna vprašanja odgovarjajo strokovnjaki. Ali naj nadaljujemo raziskovanje DNK? Ali naj izrabljamo genetiko za različne namene? Po njunem je stvar smešna, ker je radovednost porodila znanost, živimo pa v družbi, v kateri prevlada znanosti duši radovednost in ustvarjalnost in v kateri je izobraževanje bolj podobno treningu kakor avanturi.

Ali prevlada znanosti v resnici duši radovednost, je seveda stvar razprave, toda omenjanje

vesolja in čudenja me je spodbudilo k listanju poljudnih naravoslovnih knjig. Morda prinašajo kaj takega, nad čimer bi večina v razredu osupnila.

Naslednji štirje delovni listi predstavljajo nekaj fizikalnih odkritij. Prva dva govorita o vprašanju napovedljivosti dogajanja v vesolju in ju je mogoče uporabiti tudi pri drugih temah, denimo pri razpravi o svobodi in determinizmu (oziroma indeterminizmu). Čeravno je načelo nedoločenosti, ki že v osnovi prepreči napovedovanje dogajanja v vesolju, nenavadno in vredno čudenja, razprava o njem služi bolj za pripravo in lažje razumevanje odkritja, o katerem je govor na drugih dveh delovnih listih. In videli boste, da je to resnično osupljivo.

I.

Brian Greene: Tkanina vesolja: Prostor, čas in tekstura resničnosti

Če nekako ugotovite stanje vesolja v tem trenutku – če veste, kje je *vsak* delec in kako hitro ter v kateri smeri se giblje – potem lahko, trdita Newton in Einstein, s pomočjo fizikalnih zakonitosti načelno napoveste vse dogajanje v vesolju neomejeno daleč v prihodnost oziroma ugotovite, kakšno je bilo neomejeno daleč v preteklosti. (Str. 106)

Brian Greene: Tkanina vesolja: Prostor, čas in tekstura resničnosti

Zamislimo si vnaprej sestavljene menije nekaterih kitajskih restavracij. Jedi so razporejene v dva stolpca, A in B, in če naročite prvo jed iz stolpca A, potem ne smete naročiti prve jedi iz stolpca B [...]. Tako restavracija ustvari prehrambni dualizem, kulinarično komplementarnost (ki naj bi predvsem preprečila, da bi si naročili vse najdražje jedi). Z vnaprej pripravljenega menija lahko izberete pekinško raco ali jastoga po kantonsko, ne pa obojega.

Heisenbergovo načelo nedoločenosti je nekaj podobnega. V grobem pravi, da lahko fizikalne značilnosti mikroskopskega sveta (položaji delcev, hitrosti, smeri, energije, vrtilne količine in tako naprej) razdelimo na dva seznama, A in B. In kot je odkril Heisenberg, nam poznavanje prve značilnosti s seznama A v temeljih onemogoči poznavanje prve značilnosti s seznama B in tako naprej. [...] Natančneje ko poznamo na primer položaj delca, manj natančno poznamo njegovo hitrost. Natančneje ko poznamo hitrost delca, manj natančno lahko ugotovimo, kje je. [...] Da bi razumeli zakaj, sledimo grobemu opisu, ki ga je podal sam Heisenberg. [...] Ko izmerimo položaj telesa, nanj običajno nekako vplivamo. Stikalo v sobi poiščemo tako, da ga zatipamo. Netopir pri iskanju poljskih miši pošilja zvočne signale in prebira odbite valove. Običajno ugotovimo položaj telesa takrat, ko ga zagledamo – ko prejmemo svetlobo, ki se je odbila od telesa in vstopila v naše oko. Ključno pri tem je, da to medsebojno delovanje ne vpliva samo na nas, pač pa tudi na telesa, katerih položaj ugotavljamo. Celo svetloba izvaja pritisk na telo, ko se od njega odbije. Pri vsakdanjih stvareh, kot je na primer knjiga v vaših rokah ali ura na steni, majcen pritisk odbite svetlobe nima zaznavnega učinka. Ko pa zadene majhen delec, kot je elektron, ima lahko velik vpliv: ko se svetloba odbije od elektrona, spremeni njegovo hitrost, podobno kot našo hitrost spremeni močan, sunkovit veter, ki zapiha okoli vogala. [...] Če torej izberete položaj elektrona z visoko natančnostjo, nujno kontaminirate svoj lastni poskus: dejanje natančnega merjenja zmoti hitrost oziroma smer elektrona. Tako natanko zveste, kje elektron je, ne morete pa hkrati tudi vedeti, kako hitro se je v tistem trenutku gibal. (Str. 125–127)

II.

Brian Greene: Tkanina vesolja: Prostor, čas in tekstura resničnosti

Če je med dvema telesoma prostor – če na nebu vidimo dve ptici in je ena daleč na vaši desni, druga pa daleč na vaši levi – imamo ti telesi za neodvisni. Obravnavamo ju kot ločeni in posamični entiteti. [...] Stvari, ki zasedajo različne lokacije v prostoru, so različne stvari. Še več, da bi eno telo vplivalo na drugo, mora nekako premagati prostor, ki ju ločuje. Ena ptica poleti k drugi (in tako preči prostor med njima), da jo lahko kljune. [...] Fiziki tej značilnosti vesolja pravijo lokalnost in poudarjajo, da lahko neposredno vplivamo le na stvari, ki so blizu, in so torej lokalne. Uroki kršijo lokalnost, saj pri njih z nečim, kar naredimo tu, vplivamo na nekaj tam, ne da bi vmes karkoli potovalo, a vsakdanje izkušnje dajejo slutiti, da bi preverljivi, ponovljivi poskusi potrdili lokalnost. (Str. 106–107)

Brian Greene: Tkanina vesolja: Prostor, čas in tekstura resničnosti: Rdeče in modro

Predstavljajmo si, da se agentka Scullyjeva, ki si že dolgo želi na počitnice, umakne na družinsko posestvo v Provansi. A še preden ji uspe odpreti kovčke, zazvoni telefon. Iz Amerike jo kliče agent Mulder. »Si dobila paket – tistega v rdečem in modrem papirju?«Scullyjeva, ki je vso pošto odložila že na vratih, se ozre in vidi paket. »Mulder, prosim te, nisem prišla sem, da bi se ukvarjala z dosjeji.«

»Ne, ne, paketa nisem poslal jaz. Tudi jaz sem enega dobil. V njem so neke majcene neprozorne škatlice iz titana, oštevilčene od 1 do 1000, in zraven je še pismo, ki pravi, da si prejela enak paket.«»Ja, in?« previdno odgovori Scullyjeva in že sluti, da bodo škatlice iz titana nekako skrajšale njene počitnice. »No,« nadaljuje Mulder, »v pismu piše, da vsaka škatla vsebuje vesoljsko kroglico, ki zabliska bodisi rdeče bodisi modro takoj, ko se odprejo vrata škatle.«»In to naj bi naredilo vtis name?«

»No, ne še, ampak poslušaj. Pismo pravi, da *preden* se odpre katerakoli škatlica, lahko krogla zasveti rdeče ali modro, *naključno*, pa se odloči med tema dvema barvama v trenutku, ko se vratca odprejo. A tu je še nekaj čudnega. Čeprav tvoje škatlice delujejo točno tako kot moje – krogle znotraj vsake škatlice *naključno* izberejo med rdečo in modro – najine škatlice nekako delujejo v tandemu. Pismo trdi, da med njimi obstaja skrivnostna povezava; če krogla posveti modro, ko odprem svojo škatlico številka 1, bo tudi tebi posvetila modro, ko odpreš svojo škatlico številka 1; če jaz zagledam rdečo svetlobo, ko odprem škatlico številka 2, boš v škatlici številka 2 tudi ti videla rdečo svetlobo in tako naprej.« [...]

»Mulder,« zavzdihne Scullyjeva, »[...] 'Vesoljčki' naju v drobnem tisku obveščajo, da bo kroglica v škatli zasvetila tudi v primeru kakršnihkoli poskusov, da bi ugotovili, kako deluje – če bi na primer poskušala raziskati barvno kompozicijo krogle ali kemijsko sestavo, preden odpreva škatlico. To pomeni, da ne moreva analizirati domnevne naključne izbire rdeče ali modre, kajti vsak poskus bo kontaminiral prav ta poskus, ki ga poskušava izvesti. To je tako, kot bi ti jaz rekla, da sem svetlolaska, a postanem rdečelaska, kadarkoli ti oziroma kdorkoli ali karkoli pogleda moje lase ali jih nekako analizira. Kako bi mi sploh lahko dokazal, da se motim? (Str. 108–109)

Brian Greene: Tkanina vesolja: Prostor, čas in tekstura resničnosti

Posebni poskusi, ki so jih izvedli v zadnjih nekaj desetletjih, so pokazali, da je nekaj, kar naredimo tu (izmerimo določene lastnosti delca, na primer), *lahko* prepleteno z nečim, kar se zgodi tam (na primer izid merjenja določenih lastnosti drugega, oddaljenega delca), *ne da b*i kaj potovalo od tu do tam. Čeprav to bega intuicijo, se ta pojav v popolnosti uklanja zakonitostim kvantne mehanike; kvantna mehanika je to napovedala že dolgo, preden je obstajala tehnologija za izvedbo poskusov in z njo izjemna ugotovitev, da je napoved pravilna. To je slišati kot vudu; Einstein je bil med prvimi, ki je prepoznal to mogočo značilnost kvantne mehanike in ji odločno nasprotoval; zdela se mu je srhljiva. [...] Kljub vsemu pa rezultati tako teoretičnega kot eksperimentalnega dela prepričljivo napeljujejo na zaključek, da vesolje dopušča medsebojne vezi, ki niso lokalnega značaja. Nekaj, kar se zgodi tu, je lahko prepleteno z nečim, kar se zgodi tam, tudi če vmes nič ne potuje – in celo tudi, če ni dovolj časa, da bi karkoli, tudi svetloba, prepotovalo pot med dogodkoma. To pomeni, da o prostoru ne moremo več razmišljati tako kot nekoč; ni več nekakšen vmesnik – *ne glede na to, koliko ga je,* ne more zagotoviti ločenosti dveh teles, kajti kvantna mehanika dopušča prepletenost, nekakšno vez, ki obstaja med njima. Delec, na primer eden od neštetih, ki sestavljajo vas ali mene, lahko beži, a se ne more skriti. Po kvantni teoriji in številnih poskusih, ki potrjujejo napovedi, lahko kvantna povezava med dvema delcema deluje tudi, kadar sta delca na nasprotnih koncih vesolja. Zaradi njune prepletenosti bi lahko stala tudi drug ob drugem, kot da ogromne razdalje med njima sploh ne bi bilo. Sodobna fizika nenehno napada naše dojemanje resničnosti [...]. A od tistih [napadov], ki so eksperimentalno potrjeni, me je najbolj osupnilo nedavno spoznanje, da naše vesolje ni lokalno. (Str. 107–108)

Preden sklenem, moram bralca opozoriti na pojme, kakršni so lokalnost prostora, prepletenost delcev ipd. Branje delovnih listov in tega odlomka bo namreč pri dijakih porodilo kopico vprašanj in prav je, da se učitelj nanja ustrezno pripravi. Vsi ti pojmi in odkritja, pa tudi metafizične in znanstvene razprave so podrobno razloženi v Greenovi knjigi. Opis poskusa (Green, 134–150), ki je vodil do potrditve čudne prepletenosti delcev in sklepa, da prostor v svoji teksturi ni lokalen, je še posebno zanimiv. Podobno tematiko obravnava tudi zabavna knjiga Michaela Hanlona *Znanost v štoparskem vodniku po galaksiji*, zlasti poglavje Teleportiranje.

Za zaključek naj povem le še tole. Zgoraj je bilo rečeno, da prevlada znanosti duši radovednost, toda z njenimi viri je mogoče pokazati tudi nasprotno. Ker nam to omogoča prav in zlasti pouk filozofije, je to samo še en razlog več, zakaj ga velja obdržati v učnem načrtu bodoče gimnazije. Te besede seveda veljajo tistim, ki bi ga v imenu znanstvene strogosti in znanstvene metodologije najraje ukinili. Tudi njim predlagam v branje Greenovo knjigo; kajti prepričali se bodo, da brez Einsteinove – ker tedanje ni bilo primerne eksperimentalne opreme – predvsem filozofsko-metafizične kritike kvantne mehanike morda predstavljenega osupljivega odkritja sploh ne bi bilo.

Mary Midgley

Filoinstalaterstvo

Ali je filozofija podobna vodovodnemu instalaterstvu? S to primerjavo sem že nekajkrat poskušala poudariti, da filozofija ni le imenitna, elegantna ali težavna, temveč tudi potrebna. Zato ni stvar izbire. Toda ideja je naletela na prizanesljivo osuplost, kakor da ne ustreza dostojanstvu filozofije. K zanimivemu vprašanju dostojanstva se bom vrnila ob koncu članka, kajti najprej bi rada nekoliko obširneje razvila samo primerjavo.

Vodoinstalaterstvo in filozofija sta oba dejavnosti, ki sta nastali, ker so pod površino razvitih kultur, kakršna je naša, precej zapleteni in običajno neopazni sistemi, ki včasih ne delujejo pravilno. Ker vsak izmed sistemov skrbi za življenjsko pomembne potrebe na površini, so posledice nepravilnega delovanja resne. Kadar kaj ne deluje, so popravila težavna, saj ni bil nobeden od sistemov nikdar v celoti zavestno zasnovan. Zato je bilo v preteklosti veliko prizadevnih poskusov, kako ju na novo oblikovati, toda obstoječe težave so običajno preobširne in ne dopuščajo popolnoma novega začetka.

Nobeden od sistemov ni narejen po enem samem načrtu, iz katerega bi bilo jasno razvidno, katere potrebe bi bilo treba zadovoljiti. Namesto tega sta se v teku stoletij oba neopazno širila in se nenehno po malem spreminjala, skupaj s potrebami razraščajočega življenja na površini. Zato sta danes zelo zapletena, in ko nastopi težava, ne moremo upati, da jo bomo odkrili in popravili brez strokovnega znanja.

Tako smo trčili ob prvo očitno razliko med sistemoma. Vsi se namreč strinjajo, da so za vodovodno instalaterstvo potrebni strokovnjaki, ki so si s trudom pridobili tehnično izobrazbo. Toda ko gre za filozofijo, dvomijo o tem, predvsem v Britaniji. Še več, dvomijo celo, da sistem pod površjem sploh obstaja. Je dosti bolj prikrit. Kadar so pojmovanja, po katerih se ravnamo v življenju, slaba, nam namreč ne kaplja s stropa in tudi ne poplavlja po kuhinji. Vse, kar se zgodi, je neopazno izkrivljanje in blokiranje našega mišljenja.

Tega nejasnega neugodja oziroma slabega delovanja se torej pogosto sploh ne zavedamo, kakor se ne zavedamo stalnega smradu ali počasnega ohlajanja zraka. Seveda se utegnemo pritoževati, kako slabo je življenje, da smo želeli nekaj čisto drugega in da naši odnosi niso takšni, kakor smo pričakovali. Toda razumeti, zakaj je tako ali kaj naj glede tega naredimo, je lahko zelo težavno. Vzrok je, da je laže odkriti težave zunaj nas kakor v nas samih. Splošno znano je, kako težko je odkriti hibe v našem čustvovanju oziroma motivaciji; in nekako še težje – in celo manj naravno – je usmeriti pozornost na morebitne napake v naših idejah, v zgradbi našega mišljenja. Ker je naravno, da je tok pozornosti usmerjen navzven, na tisto, kar je narobe v svetu, je vse prej kakor preprosto preobrniti mišljenje in se kritično zazreti vase. To je tudi razlog, zakaj se je filozofija v vseh kulturah razvila razmeroma pozno.

Toda kadar stvari ne delujejo pravilno, nimamo druge izbire, kakor da se zazremo vase. Takrat moramo nekako preurediti osnovno pojmovanje in se poskušati osvoboditi domnev, ki smo jih nasledili in s katerimi smo odrasli. Če se torej hočemo dokopati do vira težav, moramo neizrečene in nejasne domneve ponavadi na novo formulirati. Poleg tega jih moramo predstaviti v uporabni obliki, takšni, ki omogoči nujne spremembe.

To je torej potreba, ki naj bi jo zadovoljila filozofija. In te potrebe ne občutijo le visokoizobraženi posamezniki. Pokvari lahko celo življenje tistih, ki jih razmišljanje ne zanima kaj prida; sicer pa lahko njen pritisk, čeravno nejasno, občuti vsakdo, ki vsaj malo razmišlja. Včasih, ko je pritisk vse hujši, uspe tistim, ki so se odločili za naporen razmislek, odkriti zdravilo zoper skrito neugodje. V preteklosti se je to že večkrat zgodilo: ko so začele pojmovne sheme slabo

delovati, se je komu posrečilo predlagati spremembo, ki je odstranila blokado v mišljenju.

Kadar se to dejansko zgodi, očividci običajno globoko zehajo in pravijo: »Ah, saj to sem že vseskozi vedel. Zakaj neki vam tega nisem povedal?« (Včasih kajpada mislijo, da so to celo storili ...). Kakor koli že, novosti navadno predlagajo modreci, ki niso polno zaposleni v filozofiji; med njimi so zlasti pesniki in drugi umetniki. V tem smislu je Shelley pravilno ugotovil, da so pesniki – zaradi svojega vizionarstva – nepriznani zakonodajalci človeštva. Toda popolno razvitje novih idej je vendarle drugačne vrste opravilo. Kdor koli se ga loti, se namreč vedno loti filozofskega dela; in za njegovo opravljanje ni dovolj le vizionarstvo, potrebno je še temeljito in disciplinirano artikuliranje vseh podrobnosti in posledic oznanjenih novosti.

To delo je večinoma dolgočasno in včasih neverjetno dolgotrajno in zahtevno; vendar popolnoma nujno. Vsaka nova velika ideja namreč prinaša velike spremembe, in več ko obljublja, večja je potreba, da bi te spremembe v popolnosti izpeljali. Zato je zelo priporočljivo, da smo seznanjeni z drugimi velikimi idejami in spremembami oziroma da smo si pridobili osnovno izobrazbo o tem, kako so se obnesle pretekle pojmovne spremembe. Za filozofe samouke, ki te izobrazbe nimajo – takšen je bil denimo Tom Paine – je namreč takšno delo veliko težje.

Brez kombinacije izjemno redkih darov potemtakem ne moremo govoriti o velikih filozofih. Biti morajo pesniki oziroma vizionarji, ki nam kažejo pot v prihodnost, in hkrati odvetniki, ki z logično nepopustljivostjo razbirajo, kaj nas na tej poti čaka. S težavnim ohranjanjem ravnotežja med obojim so si pridobili ugled, ki se razlikuje od ugleda, nanašajočega se na izvajanje vsakega opravila posebej. S tem je mogoče razložiti tudi posebno veljavo, ki jo filozofija še vedno uživa – celo med ljudmi, ki sploh ne vedo, kaj to je in zakaj jo potrebujemo.

Združiti obe funkciji je torej obupno težavno. Kjer je filozofija stalno plačano profesionalno delo, odvetniške veščine domala popolnoma prevladajo. (Pri ljudeh lahko preverite njihovo logično obvladljivost ali marljivost, ne morete pa preveriti njihove ustvarjalnosti.) In kadar te veščine prevladajo, niso več uporabljene za razjasnitev kakšne posebno pomembne nove ideje, s čimer postaja filozofija šolska, specializirana zadeva za izučene instalaterje, ki se ukvarjajo le še s čistim instalaterstvom – včasih kar v lastnih laboratorijih. Nekaj takega se je zgodilo v poznem srednjem veku; zdi se, da se je zgodilo tudi na Kitajskem in da se isto dogaja z anglo-ameriško filozofijo v večjem delu 20. stoletja.

Samozadostna, šolska filozofija ostaja impresivna spretnost, nekaj, kar je nemara vredno početi zavoljo nje same, vendar hkrati dopušča najnevarnejšo zev na intelektualni sceni. Zgolj s svojimi veščinami seveda ne more preprečiti potrebe po drugem, pesniškem vidiku filozofije. Lačna ovčica, ki pri njej zaman išče ustvarjalnih idej, je še naprej lačna; v iskanju novih idej začne tavati naokoli, dokler jih ne odkrije drugje. Tako je bilo v zadnjem času veliko pesniške filozofije uvoženo iz Evrope in z Vzhoda, pa tudi iz družbenih znanosti, evangelijev, literarne kritike, znanstvene fantastike in od filozofov preteklih obdobij. Toda te poezije seveda ne spremlja discipliniran in izčrpen premislek, čeprav bi jo moral.

Živa voda potemtakem priteka, vendar ni speljana tja, kjer je potrebna. In ker lokalni filozofski praktiki niso pozorni nanjo, povsod curlja, pogosto poplavlja in se zbira v mlakah, kakor pač nanese. Pravzaprav je jeza edini odziv filozofov na te tuje tokove. Prepričani so namreč, da povpraševanje po idejah ni zadeva javnosti in da trgovci, ki nimajo dovoljenja, z njimi ne bi smeli trgovati.

S tem smo postavljeni pred novo različico starega »spora med filozofijo in poezijo« – pred razpravo, kaj ju razmejuje, ki jo sodobni

profesionalni teritorializem in akademska specializiranost le dodatno zaostrujeta. Filozofi z obrambnim oženjem svojega predmetnega področja popuščajo skušnjavi in posnemajo druge akademske strokovnjake. Z ozko specializiranimi znanstveniki se strinjajo, da lahko v »znanost« vključimo le tisto, kar je potrjeno s kontrolnimi poskusi v laboratorijih; z ozko specializiranimi zgodovinarji pa, da v zgodovino sodijo le tisti koščki informacij, ki niso obremenjeni z vrednotami ali interpretacijo. Čeravno zanemarimo tiste filozofe, ki to napačno ločevanje odkrito zagovarjajo, bomo spoznali, da se tudi drugi filozofi držijo načela, po katerem je le tehnično in povsem formalno delo, objavljeno v učenih revijah in namenjeno njihovim kolegom, sprejeto kot »filozofija«.

Danes sicer pri tem ne vztrajajo več tako, kakor so še prav do nedavnega. V zadnjih nekaj desetletjih so namreč na številnih področjih jasneje uvideli nesmiselnost pretirane specializacije in puhlost topoglave obrambe akademskih utrdb. Toda žal so ti nesmisli vdelani v zaposlovanje in odpuščanje strokovnjakov, pa tudi v promocijske postopke, in čeravno je potreba po spremembi široko prepoznana, bo zanjo nujno še veliko časa. Medtem pa je treba glasno in pogosto ponavljati, da krčenje teritorijev in obrambno razpravljanje o razmejitvah med področji ni le zgrešeno in izjemno škodljivo, temveč tudi popolnoma nestrokovno.

Učenóst ni zasebno igrišče učenjakov, kajti pripada vsem in tudi vpliva na vsakogar. Ker naša kultura visoko ceni znanje in razum, začne obče razumljivi in vse nas zadevajoči del slehernega raziskovanja – namreč splošni, interpretativni del – prej ali slej pronicati v javnost. Pojmovne sheme, ki jih uporabljajo raziskave, potemtakem niso postane mlake, temveč tokovi, ki se napajajo z našim vsakdanjim razmišljanjem; učenjaki jih spreminjajo, toda na koncu pritečejo nazaj in vplivajo na naše življenje.

To seveda ne velja le za filozofijo. Tudi v zgodovini, na primer, se ideje o naravi družbene vzročnosti, o pomenu posameznikovih dejanj ter o vlogi gospodarskih in družbenih dejavnikov venomer spreminjajo. In ob teh vprašanjih zgodovinarji dejansko ne morejo ostati nevtralni: morajo se odločiti, kaj je po njihovem vredno raziskovati, toda izbira je vselej nekoliko pristranska in njenega vpliva ni mogoče povsem preprečiti. Ozko specializirani učenjaki, ki zavračajo ta drobec filozofije, ostajajo nevedni glede lastnega mišljenja: ne zavedajo se, čemu so se predali in odgovornosti, ki jo ta predanost nosi. Podobno velja za znanost, kar nam postane jasno že, če pomislimo na vlogo, ki sta jo v mišljenju 20. stoletja odigrala pojma, kakršna sta »relativnost« in »evolucija«.

Toda filozofija predstavlja ključni primer. Njeno delo je namreč raziskovanje neskladja in povezav med vsemi drugimi raziskovalnimi področji. Filozofija se potemtakem ukvarja s pojmovnimi shemami kot takimi in z njimi je vselej kaj narobe. Pojmovna zmešnjava je resna stvar in močno prizadene naše vsakdanje življenje. Treba se ji je posvetiti in jo odpraviti – če tega dela ne opravijo poklicni filozofi, ni nikogar drugega, ki bi to moral storiti.

Toda ali ne bi morali biti vsi sposobni lotiti se tega opravila, vsak zase, po načelu naredi sam? Ta privlačna ideja je v srcu britanskega antiintelektualizma. Treba je reči, da takšno filozofiranje naredi-sam včasih dejansko uspeva in bi veljalo podpreti vse podobne poskuse. Ampak izjemno zahtevno je uvideti, kje bi morali začeti. Še več, zgoraj sem omenila, pogosto si je težko zamišljati, da je z našim pojmovanjem kar koli narobe.

Protislovje, na katero tukaj naletimo, je odločilno. Zakaj se naših pojmovnih potreb komajda zavedamo? Omenila sem že, da je težava v tem, ker na pojmovna vprašanja – potem ko je delo, ki ga zahtevajo, enkrat opravljeno – nismo več pozorni in nanja pozabimo. Sistemi idej, ki delujejo brez posebnih pretresov, so bolj ali manj neopazni. (Prav to je spodbudilo mojo začetno primerjavo med filozofijo in vodoin-

stalaterstvom; tudi pri slednjem gre za uslugo, za katero smo redko hvaležni, kakor bi morali biti.) Dokler ni kakšnih dejanskih eksplozij, domnevamo, da so možne le ideje, ki jih uporabljamo sami. Prepričani smo, da jih uporabljajo tudi drugi, in imamo tiste, ki jih ne, preprosto za nerazsvetljene, »primitivne«, neobveščene, zavedene, zlobne ali za izjemno neumne.

Čas je, da omenimo nekaj primerov. Toda morajo biti pravi in v tem je težava. Naše zanemarjanje pojmovnih shem je namreč tako močno in tako naravno, da moramo – če hočemo ponazoriti doslej rečeno – izbrati takšno pojmovno shemo, ki povzroča že toliko nevšečnosti, da neupoštevanje ni več mogoče. Prvotno sem razmišljala, da bi na tej točki razpravljala o modelu stroja [Machine Model], toda z njim je povezanih preveč težav, da bi jih lahko obravnavala v tem članku. Namesto tega dvignimo pokrov podobnega kanala in si oglejmo idejo družbene pogodbe.

To idejo so preroki razsvetljenstva uporabili kot pojmovno orodje, s katerim so politično odgovornost izpeljali od spodaj in ne od zgoraj. Namesto trditve, da je kralje treba ubogati, ker je tako ukazal Bog, so predlagali kot edini razlog pokornosti kateri koli oblasti to, da predstavlja voljo ljudstva in služi njegovim interesom. Kralji, ki niso izpolnili pričakovanj, so bili na koncu tudi zares odstavljeni. Tako je bil edini mogoči vir državljanske dolžnosti tihi sporazum med racionalnimi državljani, ki jih je vse zanimal njihov lastni interes – in ta sporazum je bil redno izpostavljen preverjanju na volitvah.

Po burnih razpravah in prelivanju krvi je postala ta vznemirljiva ideja dokaj široko sprejeta. O njej se večinoma ni več spraševalo, tako da so nadaljnja vprašanja izginila v podpodje številnih zahodnih institucij. Danes na splošno sprejemamo pogodbeno mišljenje kot samoumevno in v tem nismo osamljeni; avtoriteta pogodbe se zdi očitna tudi številnim ljudstvom drugod po svetu, ki zaradi slabe vladavine ali zatiranja zahtevajo nekaj, čemur pravimo »demokracija«. Toda težave, ki jih ta pojem vsebuje, se še vedno pojavljajo in v resnici naraščajo. V zadnjem času lahko v njegovi okolici opazimo različne izparine in zaznavamo nekatere zelo dvomljive vonjave.

Na primer – če se močno zanašamo na pojem pogodbe, se moramo vprašati tudi o interesih skupin, ki ne volijo. Kaj je denimo z zahtevami še nerojenih ali z zahtevami otrok in kaj z zahtevami duševno bolnih in tistih, ki svojih zahtev ne znajo izraziti? In kaj je s tistim, česar naši moralisti vse do nedavnega skorajda niso omenjali, namreč s svetom, ki ni svet ljudi in ne govori? Kako je torej s potrebami živali in rastlin, oceanov, zemeljskih polov in deževnih gozdov? Obstaja torej cela vrsta vprašanj, katerih življenjski pomen danes razumemo in ob katerih odkrivamo, da je njihovo obravnavanje – zato ker je bila naša kultura obsedena z modeli, ki temeljijo na pogodbi – vse prej kakor preprosto. A to še ni vse; tudi v krogu morebitnih pogodbenikov se utegnemo vprašati, kdo se ima pravico o čem izreči. Kaj se v demokratični deželi zgodi z interesi ljudi, trpečih zaradi ukrepov, ki so jih po demokratični poti sprejeli drugi? In kaj je z manjšinami, ki morajo upoštevati odločitve, za katere niso glasovale (vprašanje, ki je globoko skrbelo že Milla v njegovem eseju *O svobodi*)? Podobnih vprašanj je še mnogo.

Pogodbeno mišljenje očitno ni primeren vodnik za vzpostavitev celotnega družbenega in političnega sistema. V resnici je nujno potrebno sredstvo za zaščito pred nekaterimi vrstami zatiranja in osnovna obramba zoper tiranijo kot tako. Toda zato ga še ne bi smeli imeti za samoumevno, nanj obenem pozabiti in ga sprejeti kot varni temelj za vse vrste institucij. Vselej bi ga morali razumeti kot nekaj delnega in začasnega, kot miselni model, ki lahko povzroči težave in zahteva spremembe. Gre zgolj za orodje, ki je včasih uporabno, ne pa za dokončno voljo usode ali za malik, ki bi ga bilo treba oboževati. Pogodbeno mišljenje potemtakem ni nič druge-

ga kakor ena uporabna analogija med številnimi drugimi; zato ga je nenehno treba vzporejati z drugačnimi načini razmišljanja, ki osvetljujejo drugačne vidike celostne resničnosti.

Ta začasnost je dejansko običajna lastnost pojmovnih shem. Nobena med njimi ni izolirana oziroma varna pred možnostjo, da ji bodo druge sheme nasprotovale. Poleg tega prav vse, ki so uspešne na svojem področju, izkazujejo težnjo po širitvi in uporabi na drugačnem materialu. (Z intelektualnimi modami se to, kakor je mogoče opaziti, ves čas dogaja.) Včasih takšna širitev deluje, toda njen uspeh ni nikdar zagotovljen vnaprej. Skupina idej, ki sloni na predstavi pogodbe, se je zelo uspešno razširila. Posledica tega so vplivne ideje pravičnosti, avtonomije, interesov, konkurence, racionalnosti kot zdravega egoizma itn. To je izjemno vplivalo na naše celotno pojmovanje posameznika – ki je, mimogrede, prav tako nekaj, kar sprejemamo kot samoumevno in o čemer ne dvomimo, celo kadar zaidemo v težave.

Po pogodbenem mišljenju se posamezniki zdijo veliko bolj ločeni eden od drugega, kakor so po dojemanju večine kultur – in nedvomno bolj ločeni, kakor so dejansko. Pogodbeno mišljenje namreč trdi, da družba sploh ne obstaja; edina logična struktura, ki lahko nastane iz njenih članov, je država. V nasprotju s starejšimi organskimi metaforami, po katerih »pripadamo drug drugemu«, pogodbeniki predstavljalo ljudi kot v osnovi ločena bitja, ki svobodno sklepajo pogodbe in se nato po njih ravnajo. Toda s tem se odprejo vrata za skrajni individualizem.

Takšno stališče je še posebno revolucionarno za medsebojne odnose; in to je bil tudi namen. Obramba posameznikov pred zunanjim vmešavanjem namreč ni bila le politična, temveč tudi osebna. Razumljena je bila kot premišljena osvoboditev vseh obveznosti, ki niso bile namerno izbrane, posebno od vdanosti staršem in trajnih vezi med zakoncema. Sekira je na ti dve instituciji padla zato, ker sta v resnici služili tiranskim namenom. V nasprotju s tem sistematično pogodbeno mišljenje omogoča, da tudi osebni odnosi – podobno kakor politični – vzniknejo le na podlagi svobodno sklenjenih pogodb; in kar je bilo svobodno sprejeto, je lahko ob vsakem času razveljavljeno.

Ta pojmovni premik je gotovo omogočil veliko večjo družbeno svobodo in tako dosti večjo samoizpolnitev. Toda nekatere njegove posledice so izjemno nenavadne. Žal se moramo pri nekaterih medosebnih odnosih – denimo pri prijateljstvu, ki vsebuje iskreno povezanost dveh oseb – zanesti, da bodo trajni. Prijatelji imajo namreč skupno življenje in niso več popolnoma ločena bitja. Niso kakor legokocke, ki smo jih spojili le zaradi prikladnosti.

Med ljudmi in legokockami so torej razlike. Če sva že mnoga leta prijatelja, je to spremenilo oba. Postala sva tesno navezana drug na drugega; izmenjala sva nekatere funkcije, nekateri elementi življenja enega so postali del življenja drugega. Preprosto, postala sva vzajemno odvisna, seveda ne zaradi kakšne sramotne šibkosti, temveč sorazmerno s tem, kolikor sva v prijateljstvo vložila in kar sva iz njega naredila. Jasno, vsako prijateljstvo se lahko tudi razdre, če se mora, toda to nas bo prizadelo; konec nas bo onesrečil. Organski model, po katerem pripadamo drug drugemu, opiše to stanje mnogo bolje kakor model legokock. In kar velja za prijateljstvo, še toliko bolj velja za tiste osebne odnose, ki so za oblikovanje našega življenja najpomembnejši, namreč za odnos do naših staršev in otrok. Teh ne moramo izbrati in z njimi nismo nikoli sklenili pogodbe; toda nanje smo gotovo močno navezani.

Ali ta navezanost usodno krati našo svobodo? Nekateri teoretiki 20. stoletja, denimo eksistencialisti, so temu pritrdili. Po njihovem je sleherna vzajemna odvisnost, vsakršno zlitje življenj znamenje šibkega zaupanja. Edina trdna vrednota (je dejal Sartre) oziroma edini ideal, po katerem je treba presojati vse druge, je svoboda sama. Jasno je, da gre za pojmovanje svobode, ki je bilo korenito preoblikovano. Svoboda

namreč ni bila več razumljena kot nujni pogoj, na osnovi katerega si je mogoče prizadevati za druge ideale; temveč je sama postala edino mogoč ideal. Ni bila več videna, kakor da sestoji iz sposobnosti izpeljati stvari, katerih pomembnost priznavamo neodvisno drugo od druge, temveč je bila dojeta preprosto v heroični samoti. V tej viziji je svoboda dejansko sinonim za samoto; za nemoteno življenje legokocke, ki se je umaknila pod kavč in izbira lastna načela obstoja brez kakršnega koli vmešavanja.

Takšen ideal je seveda mogoč. Zdi se, da ga sprejemajo puščavniki; res pa je, da jih ni veliko in da ni preprosto odkriti, ali je to v resnici tisto, kar počnejo. Toda ta nepredirna samota je zelo čuden ideal in zdi se, da ni nikakršnega razloga, zakaj bi ga privzeli tudi drugi. Vzrok, zaradi katerega je videti tako impresiven, je zagotovo nekaj, kar se zelo pogosto dogaja s pojmovnimi shemami; namreč njihova uspešnost na nekem področju. Tako so se mnogi vzorci idej s področja političnega – kjer so bili povsem ustrezni in uspešni – razširili v zasebnost.

Odpor zoper tiranijo in dušeči vpliv tradicije je v javnem smislu vsekakor neprecenljivo orožje. Ker je očitno, da je to orožje nekoliko uporabno tudi v zasebnosti, se je začelo prikazovati kot zdravilo za vse tegobe. V tem tonu je bilo napisanih nešteto očetomorilskih romanov, od *Poti vsega živega* Samuela Butlerja in romanov upora v prvi svetovni vojni do današnjih dni. Toda če nočemo, da se ljudje preprosto predajo obupu, mora biti negativni, destruktivni recept vselej dopolnjen še z nečim pozitivnejšim.

In to je tisto, kar omejuje vrednost individualističnih vzorcev. Govorijo nam zgolj, kako zavrniti, kar imamo – s čimer si dejansko utegnemo pomagati – prav nič pa ne povejo, kaj bi morali poiskati namesto tega. Razen med odraščanjem, ko je uporništvo dejansko primerno, se v resničnem življenju navadno ne ravnamo po teh negativnih vzorcih. Če smo prepuščeni samim sebi in nismo izpostavljeni moralistični propagandi, dokaj hitro odkrijemo, da niso vsa bližnja razmerja z drugimi tiranska, in tudi, da tradicija ni vselej mrtva, temveč včasih daje življenje. Toda ker se današnja morala prenaša po destruktivnih kanalih, ki bi bili primernejši za politiko, nismo prepuščeni samim sebi.

Individualistične morale ne vedo, kaj bi počele z razveseljivim odkritjem, da tradicija ni nujno nevarna in da so lahko odnosi dobri. Sposobne so ga zgolj ožigosati kot sramoten simptom moralne strahopetnosti; in ker smo nagnjeni h krivdi, smo jim pripravljeni verjeti. Poleg tega jih ne moremo preprosto nadomestiti, denimo z odkritjem alternativnih načinov razmišljanja. Organski modeli denimo, ki bi nam brž čas lahko pomagali, se zaradi zlorabe na političnem področju, kjer so branili tiranijo, že lep čas obravnavajo z nezaupanjem.

Z naraščanjem skrbi za okolje bi nemara lahko odstranili tabu, ki se nanaša na organske načine razmišljanja. Morebiti postane mogoče celo priznanje, da naša vrsta v resnici ni izjemna različica legokock, temveč le nekakšna vrsta živali. Na tej osnovi bi nam moralo biti laže priznati, da kot vrsta in kot posamezniki nismo neodvisni in samozadostni, temveč da je življenje v globoki medsebojni odvisnosti za nas naravno. Ker je organske modele seveda mogoče zlorabiti, bomo morali nad njimi bedeti; toda če si lahko enkrat vbijemo v glavo, da je model le model, in če lahko doumemo potrebo po filozofskem korigiranju enega modela z drugim, postane neka vrsta družbenega življenja spet mogoča.

Kam nas vse to vodi? Z modelom družbene pogodbe sem ponazorila delovanje pojmovnih shem, ki so pod površjem in na katere se zanašamo; poleg tega sem omenila dvoje:

Prvič, ta model je zgolj kazalec mnogo širših in globljih struktur. Izjemen je po tem, ker so njegove težave razvidne, tako da se ga zavedamo bolje kakor številnih drugih modelov. Toda opaziti moramo predvsem, kar se skriva

nakopičeno za njim in kar ostaja neraziskano. Opravičujem se, če zveni zahteva, da bi morali opaziti neopazljivo, protislovno; toda dejansko je popolnoma smiselna – pomislite samo na vodoinstalaterstvo. Poanta je seveda v tem, da se moramo spomniti, kako obširni in vplivni so prikriti sistemi idej, da bomo lahko – kadar nam povzročajo težave – opazili njihove sestavne dele. Ljudje, ki v obstoj teh vplivnih sistemov preprosto ne verjamejo, so v podobnem položaju, kakor da ne bi verjeli v vodovod in kanalizacijo. Alternativa dostojni filozofiji ni popolna odprava slednje – kajti to je nemogoče – temveč nadaljnje uporabljanje slabe filozofije.

Drugič, dejala sem, da je model družbene pogodbe, podobno kakor drugi takšni modeli, delen in začasen. Celo najuporabnejši in najvitalnejši vzorci mišljenja imajo svoje meje, zaradi česar jih je treba medsebojno tehtati in popravljati. Močna in za naše mišljenje naravna težnja k poenotenju ohranja naše upanje, da smo odkrili vzorec, ki lahko nastopa kot teorija za vse – ki je ključ za vse uganke in skrivnosti vesolja ... Toda neusmiljeno izkustvo je pokazalo, da to ne more delovati. Zdi se, da je to spoznanje smiselni element v jedru pojmovne zmešnjave, znane pod imenom postmodernizem, čeravno ga pogosto zasenčijo mnogo manj koristni izleti na divje obale relativizma.

Odkritje, po katerem resnica ni monolitna, ne pomeni, da nam preostane le še zmešnjava skepticizma in relativizma; različni vzorci se namreč prekrivajo in so lahko med seboj povezani. Pomeni pa, da moramo na celoten spor gledati drugače. Res veliko akademskega časa, člankov in izmenjave besed je bilo uporabljenih za razpravo o modelih in njihovem položaju, namesto da bi v miru ugotovili, kakšen je ta položaj in kako jih je mogoče medsebojno uskladiti. Akademski imperializem nenehno odpira nepotrebne dvoboje in prizadevanje učenjakov, da bi tako nadaljevali, je bržkone običajno – zlasti zato, ker niso posebej vzgojeni, da bi se jim izognili. Ker ni resnejšega in obširnejšega teoretiziranja, so takšni poskusi samo še bolj podžgani. Morda so filozofi prenehali posnemati Hegla, toda modre glave iz drugih strok so temu še vedno predane.

S primerjavo med filozofijo in vodoinstalaterstvom potemtakem želim reči, da so vzorci pod površjem našega mišljenja mnogo močnejši, bolj zamotani in nevarnejši, kakor si navadno predstavljamo; da zahtevajo nenehno pozornost; in da nobeden med njimi ne predstavlja varnega splošno veljavnega vodila. Ali je treba o teh vzorcih povedati še kaj več? Če hočemo razumeti njihovo moč, moramo doumeti predvsem njihov izjemni vpliv na domišljijo – njihovo povezanost z mitom.

Miti simbolično govorijo o zelo pomembnih in vplivnih vzorcih, ki zato, ker so preobsežni, pregloboko skriti in ne dovolj poznani, ne morejo biti eksplicitno prikazani. Včasih imajo obliko zgodb – pripovedi – pri čemer ni nujno, da so te v dobesednem pomenu resnične. Mit o družbeni pogodbi tako pripoveduje zgodbo o doseženem soglasju, čeravno nihče ne domneva, da gre za dejanski dogodek. Zgodba je lahko tudi popolna laž, kakršen je denimo ponaredek *Protokol sionskih modrecev*; toda neresnica bo razkrita šele, ko bo razkrit in dezaktiviran srž mita – pomen, ki je zagrabil domišljijo k mitu nagnjenih ljudi.

Razsvetljenski misleci so zaradi takšnih primerov vse mite javno ožigosali in v pozitivističnem slogu razglasili novo dobo, osvobojeno vseh simbolov; obdobje, v katerem naj bi bile vse misli izražene dobesedno in v katerem naj bi bil jezik uporabljen le za sporočanje znanstvenih dejstev. Toda tudi ideja o takšnem obdobju je sama zelo nenavaden mit, ki nima veliko povezave z dejanskim delovanjem misli in jezika. Ker naše celotno mišljenje deluje prek simbolov, je predstava o njihovi nepotrebnosti obsojena na propad. Nove ideje se navadno pojavijo kot podobe in dobijo prvi izraz v metaforah. Te uporabljamo ves čas, celo, ko govorimo o navadnih, konkretnih stvareh, ki so neposredno pred nami. Kadar pa preidemo k večjim

in bolj zapletenim predmetom, moramo nove metafore tako ali tako nenehno preizkušati.

Strogo dobesedno govorjenje je v resnici redka in prefinjena dejavnost, ki se kot oblika govora pojavi dokaj pozno. Uporabna je le za nekatere namene in celo tedaj je ni preprosto doseči. Tudi v znanosti to nikakor ni edini jezik, ki se uporablja. Znanstveniki se namreč nenehno zatekajo k novim modelom in analogijam, ki jih najdevajo zunaj okvirov svojega predmetnega področja. Če se ne ukvarjajo z »normalno znanostjo«, temveč proizvajajo nove ideje, drugače niti ne morejo ravnati. O Darwinovih in bržčas tudi Einsteinovih metaforah so bile napisane cele knjige.

Ali je vsa ta simbolizacija nevarna? Gotovo, da je. Vse plodovito in nenapovedljivo je takšno. Domiselni govor preprečuje dezinfekcijo misli, ki je posledica omejevanja na knjižnično gradivo, kakršno uporabljajo in odobravajo akademiki. Misel je nepopravljivo mogočna in eksplozivna stvar; ni je mogoče varno ločiti od čustvovanja in delovanja, saj je z obojim združena v celoto. Mišljenje zahteva celega človeka in ne le njegov um. Ker torej ne razmišljamo kakor računalniki, imajo lahko vse ideje – tudi tiste, ki pri ljudeh prebudijo le bežen interes – nepričakovane čustvene in praktične posledice; posledice, ki jih nikakor ni mogoče prepoznati vnaprej. In brez tega stalnega toka idej bi življenje popolnoma zastalo.

Toda če ste mi pripravljeni verjeti, je tukaj še nekaj več, nekaj, zaradi česar se mi je za filozofijo zdela ustrezna metaforika z vodo. Voda namreč, dasiravno vsakdanja in koristna, v resnici ni ukročena. Poleg tega da nam daje življenje, je tudi divja. Poplave in neurja imajo grozovito moč. V morjih se utapljajo ljudje in reke poleg tega, da namakajo plodne ravnice in gozdove, klešejo doline. Voda je potemtakem v samem osrčju življenja, pri čemer se nenehno giblje in odziva na dogajanje v okolju. A tudi mišljenje si moramo predstavljati dinamično, kot nekaj, kar počnemo in kar moramo početi. Statični model, ki nam ga je oznanil Descartes in v katerem končne dokaze, ki bodo vse uredili, predloži znanost, je tako samo še eden izmed modelov z zelo resnimi omejitvami.

Seveda velja enako tudi za govorjenje o vodi. Vse analogije so nepopolne, vse imajo svoje hibe in vse le delno opravijo svoje delo. S tem, ko sem poskušala razložiti, kakšno delo lahko opravi analogija z vodo, nisem želela zbujati vtisa, da je glede tega izjemna. A da si bomo o tem na jasnem, se moramo (končno) vrniti k vprašanju, ki sem ga zastavila na začetku, namreč k vprašanju dostojanstva.

Ali torej pristop, ki sem ga predlagala, ne ustreza dostojanstvu filozofije? Razlog, zakaj se lahko zdi tako, po moje ne leži v njegovi neobičajnosti, temveč v postuliranju potreb. Filozofijo obravnava podobno kakor hrano ali zatočišče, kakor nekaj, brez česar smo v resničnih težavah. Nemara smo bolj navajeni, da je filozofija sijajna, vendar brezplačna oziroma da je sijajna prav zato, ker je brezplačna. S tega stališča je veličastna in vzvišena, nekaj, brez česar bi ljudje lahko zlahka živeli, vendar bi si morali zanjo kljub vsemu prizadevati. Inteligentni ljudje potemtakem filozofirajo, ker so v tem sposobni prepoznati nekakšno najvišjo vrednoto, in nemara so tega zmožni vsi. Na opisani način je to nagnjenje razumljeno kot nekaj, kar je nekoliko odmaknjeno in neodvisno od vsakdanjega življenja. Meni se, da bi moralo biti naše čislanje filozofije nezainteresirano; da je v odvisnosti nekaj prostaškega.

Dejansko imata obe stališči po svoje prav, zato je doseči zadovoljivo ravnotežje med njima vse prej kakor preprosto. Ideji brezinteresne vzvišenosti sicer lahko priznamo pomen, toda njena težava je podobna tisti, ki se nanaša na primer umetnosti. Vtis napravi, če opisuje razkošje, konjičke in izredne stroške. Toda ko je Sokrat dejal, da nerazi skanega življenja ni vredno živeti, najbrž ni mislil zgolj tega, da ima človeška vrsta nekakšno čudno nagnjenje do razumnosti oziroma nenavaden in vzvišen nagon do filozofiranja.

Ljudje si podobne trditve kljub temu pogosto tako razlagajo; navajajo jih celo kot poglavitni razlog za ukvarjanje z znanostjo. A kakor rečeno, Sokrat je gotovo želel reči nekaj, kar ima večjo težo. Poskušal je poudariti, da ima življenje v zmešnjavi svoje meje, pri čemer je mislil predvsem na trajno in nenehno naraščajočo pojmovno zmešnjavo, glede katere bi morali nekaj ukreniti. Zavedal se je, da o tej zmešnjavi, o tej kronični zmedi ne želimo kaj prida razmišljati, saj bi s tem precej neslavno priznali, da smo po naravi precej zmedena bitja. Živimo v nenehnih sporih, kajti naši naravni impulzi ne oblikujejo jasnega in skladnega sistema. Kulture, s katerimi poskušamo te impulze osmisliti, pa pogosto delujejo zelo slabo.

A če te sramotne zmede ne priznamo in je ne poskušamo urediti, potem po Sokratu ni verjetno, da bodo naši projekti – bodisi veliki ali povsem običajni – kaj prida. To pomeni, da moramo zmedo nekako sprejeti; ugotoviti moramo, kje dejansko se v našem življenju pojavljajo težave. V sodobnem času se naloge loteva tako imenovana uporabna filozofija, ki jo imajo nekateri le za stranski, naključni proizvod odličnejših in abstraktnejših procesov, ki potekajo v slonokoščenih stolpih čiste filozofije. Toda evropska filozofija se, vsaj doslej, ni razvijala tako.

Sokrat se je ob njenem nastanku zatopil naravnost v tedaj aktualne moralne, politične, verske in znanstvene probleme. Abstraktne formulacije, ki jih je hotel oblikovati, niso bile samemu sebi namen, temveč je poskušal z njimi razčistiti globljo zmedo, ki je vladala pod površinskim neredom. Enako velja za Kantovo ukvarjanje s svobodo, ki je oblikovalo celotno njegovo metafiziko. Metafiziko so tudi sicer vselej določali premisleki, ki so praktični in teoretični, bistveni in formalni. Tisti metafiziki, ki trdijo, da so se dvignili nad praktično raven, je očitno ne razumejo dobro. Njihove trditve povedo le, da se sami ne zavedajo svoje motivacije, to pa ni poseben dosežek.

Toda, ali je abstraktno filozofsko razmišljanje v resnici zdravilo za zmedo, če slednjo seveda priznamo? Ali so filoinstalaterji kakor koli koristni? Očitno je, da zgolj filozofsko razmišljanje ne more veliko opraviti; potrebna je še vrsta drugih funkcij in sposobnosti. Ampak, ko ste enkrat pridobili artikulirano kulturo, se zdi nujno potrebno tudi eksplicitno in verbalno ugotavljanje problemov.

Sokrat je tako kakor mi živel v družbi, ki se je zelo dobro zavedala same sebe; bila je izjemno artikulirana in predana besedam. Druge, govorjenju manj zavezane kulture so nemara odkrile drugačne poti odpravljanja svojih problemov, obliko modrosti, ki ni tako nagnjena k besedam. Toda sama modrost je pomembna povsod in vsakdo mora začeti natanko tam, kjer trenutno je. Mislim torej, da bi morali biti mi manj prevzeti s tem, kar filozofija lahko naredi za naše dostojanstvo, in bolj občutljivi za šokantne težave, za katere je nenadomestljivo zdravilo.

Prevod: Andrej Adam

Prevedeno po Mary Midgley: *Utopias, Dolphins and Computers*, Routledge, London 1996, str. 1-14.

Willi Oelmüller

Orientiranje

Pomanjkanje orientacije zaradi izzivov sodobnosti

Ljudje so končna bitja, sicer umeščena v naravo in zgodovino, vendar tako, da jih ti ne determinirata. Prisiljeni so živeti v dobrih in slabih okoliščinah zunajčloveške in tudi človeške narave, družbe in zgodovine, ki si jih niso izbrali sami. Pri tem si zastavljajo poslednja vprašanja, ki jih vzgibavajo in bremenijo, ter poskušajo nanja najti odgovor.

Življenjske okoliščine, v katerih živijo Evropejci, tisti, ki so v Evropi rojeni, in tudi priseljenci, se po koncu napetosti med Vzhodom in Zahodom zelo razlikujejo od onih stare Evrope, pa tudi od okoliščin doslejšnje moderne. Uničevanje naravnih danosti za življenje, selitve beguncev, ambivalentnost napredka v znanosti, tehniki, medicini in gospodarstvu ter njegove negativne posledice – vse to je zadobilo večje razsežnosti, kakor je večina teoretikov moderne sploh lahko slutila. Doslej razvite nacionalne in mednarodne institucije tudi v Evropi ne morejo preprečiti vojn in brutalnega nasilja, fundamentalizma, nacionalizma in sovraštva do tujcev. Povsem očitno je, da zgodovina po svetovnozgodovinski zmagi demokracije in svobodnega tržnega gospodarstva ni dospela do konca (Fukuyama). Pravzaprav tisto, kar je leta 1967 o moderni državi povedal sedanji zvezni ustavni sodnik Böckenförde, zares velja šele danes, ko se koreniteje kakor kadar koli doslej niso spremenile le duhovno-religiozne predpostavke tako imenovane nadstavbe, temveč tudi predpostavke tako imenovane baze: »Svobodnjaška, sekularizirana država živi od predpostavk, za katere sama ne more jamčiti.« Na svobodi osnovana moderna država bi namreč samo sebe ukinila, če bi za svoje predpostavke, ki bi izhajale iz kake »vnaprej zaukazane državne ideologije« ali pa iz domnevno »objektivnega sistema vrednot«, poskušala jamčiti »s sredstvi pravne prisile in avtoritarnega zapovedovanja« (Böckenförde 1976, 60). Danes si ne moremo zapirati oči niti pred tem, da je Evropa medtem v pozitivnem in v negativnem smislu postala odvisnejša od drugih, ne enako razvitih kultur in družb na zemeljski obli, in to na vseh ravneh, od gospodarstva, tehnike, znanosti pa do politike, religije in svetovnega nazora. Danes več kakor tri četrtine ljudi ne živi niti v prvem niti v drugem, temveč v tako imenovanem tretjem svetu. Zglede za vse te izzive pa lahko na podlagi svojih vsakdanjih izkušenj in informacij vsakdo navede sam.

Kjer ni več mogoče spregledovati nemoči in ogroženosti socialnih sistemov, pa tudi ne kršitev človečnosti znotraj in zunaj njih, funkcionalni opisi sistemskih racionalnosti niti posamezniku niti družbenim skupinam ne morejo več ponuditi vsebinsko prepričljivih orientacij za njihovo življenje in delovanje (Luhmann). To velja tudi za poskuse, da bi znotraj naše, domnevno posttradicionalne moderne vsaj iz struktur jezika in govornih dejanj oziroma iz življenjskega sveta, za katerega filozofija življenja vsemu koloniziranju navkljub še vedno predpostavlja, da je nekaj humanega, razvili nadomestne humane forme intersubjektivnosti in komunikativne svobode (Habermas). Miselni modeli, kakršne so razvile in o njih razpravljale religije in svetovni nazori, teologi in filozofi in ki – četudi le v kontrafaktični obliki – s sklicevanjem na, denimo, kraljestvo objektivnih idej, vrednot, norm, poslednjih utemeljitev pretendirajo na to, da bi bili veljavni za vse ljudi kot ljudi, so zelo odmaknjeni od življenja, delovanja in trpljenja teh ljudi, religioznih in nereligioznih skupin, etničnih in religioznih večin in manjšin, delujočih in nedelujočih socialnih in političnih, nacionalnih in mednarodnih institucij. Mar uboga filozofija v tem položaju sploh še lahko pove kaj, kar bi nam bilo v pomoč pri orientiranju v mišljenju in delovanju?

Filozofija nezadovoljenega razsvetljenstva danes

Hegel je v svoji *Fenomenologiji duha* leta 1807 s pojmom »nezadovoljeno razsvetljenstvo«[1] ki ga je skoval sam, kritiziral abstraktno »nasprotipostavljenost« razsvetljenstva in krščanske vere. Razsvetljenstvo naj bi bilo po takšni diagnozi sodobnosti le »furija izginjanja« oziroma »strahovlada« (prav tam, str. 302). Krščanska vera naj bi s svojo popolno zoperstavljenostjo udejanjajoči se moderni postala ena od form »same v sebi trateče se subjektivnosti«, ki bo nazadnje izgubila svojo zgodovinsko dejanskost in Boga. Hegel je hotel ta proces nezadovoljenega razsvetljenstva pomiriti, dovršiti in dokončati, obenem pa na tleh sodobnih življenjskih razmer odpraviti in spraviti »nasprotipostavljenost« razsvetljenstva in krščanstva. V ta namen je razvil zelo različne mišljenjske modele, ki v sebi niso neprotislovni. V teh naj bi Boga, denimo, mislili ontoteološko, kot postajanje absolutnega duha in njegovo prihajanje k samemu sebi. Pri tem je imel dve izhodiščni premisi: človeški um je ta božanski proces zmožen dojeti in ga privesti do pojma. Država je »nravstveni univerzum«, svetovna zgodovina pa ni »morišče« ljudstev, temveč »svetovno razsodišče«. Vsi ti mišljenjski modeli pa se, tako priznava tudi Hegel, v sodobnosti stečejo v nekakšno »razglašenost« in »nerazrešeno razdvojenost«. Heglov pojem »nezadovoljenega razsvetljenstva« sam prevzemam brez premis njegovega avtorja, in sicer zato, da bi – tako kakor tudi nekateri drugi – proces razsvetljenstva v spremenjenih zgodovinskih okoliščinah na novo dojel in ga popeljal naprej.

Potem ko se je razblinila prepričljivost mnogih meščanskih in socialističnih, idealističnih in materialističnih razsvetljenskih modelov, prav tako pa njihovih preveč preprostih temeljnih podmen o Bogu, naravi, zgodovini in človeku, si danes nekateri dajejo opraviti s tem, kako bi lahko še naprej razvijali neko obliko filozofije razsvetljenstva oziroma jo na novo utemeljili. Ob vseh medsebojnih razlikah pa so si edini glede nekaterih temeljnih podmen: razsvetljenstvo nikakor ni obdobje evropskega novega veka, ki bi bilo že nekaj minulega. Izstop iz kriz moderne v tako imenovano predmoderno in postmoderno zagotovo ne odpravi nobene težave, kvečjemu jo še zaostruje. Kdor danes išče takšno novo temeljno vednost orientiranja, ki bo prepričljiva, vedno izhaja iz predpostavk in podmen, ki ležijo tostran poznanstvenjenosti mišljenja, pa tudi nove naklonjenosti mitom.

Po prepričanju mnogih je danes tisti, ki bi proces razsvetljenstva rad popeljal naprej in ga na novo utemeljil, ob vsej nujni kritiki neprepričljivih tradicionalnih odgovorov kljub vsemu napoten prav k tistim potencialom v tradiciji, ki se še niso udejanjili. Naj za to navedem nekaj zgledov: sam razumem razsvetljenstvo »kot proces kritike in obenem ohranjanja tradicije« (Oelmüller 1979, I-XLVI). Tudi splošno vodilo Kolakowskega ni prav nič novega: »Dve okoliščini sta, ki bi ju morali imeti v spominu vedno obenem: prvič, če se nove generacije ne bi nepretrgoma upirale zoper podedovano tradicijo, bi še danes živeli po pečinah; drugič, ko bo ta upor zoper tradicijo enkrat postal nekaj univerzalnega, se bomo spet znašli v pečinah. Družbeno življenje v enaki meri potrebuje kult tradicije, pa tudi upor zoper njo. Družba, v kateri je kult tradicije postal vsemogočen, je obsojena na stagniranje; družba, v kateri upor zoper tradicijo postane nekaj univerzalnega, pa je obsojena na uničenje« (Kolakowski 1970, 1). Kolikor želimo izboljšati svojo racionalnost in moralo, po Putnamu ne moremo izhajati s »stališča solipsizma«, temveč iz »notrine naše tradicije«, h kateri spadata »grška agora« in »Sveto pismo« (Putnam 1982, 284–285). Ko Popper zagovarja odprto družbo kot najboljšo med vsemi v celotni dosedanji zgodovini človeštva, te družbe in njenih predpostavk ne presoja z merili znanstvene logike, ki obravnava teorije kot hipoteze, ki jih je mogoče falzificirati: »V mislih imam standarde, ki so do nas prek

1 Slov. prev. str. 239 (op. prev).

krščanstva prišli iz Grčije in iz Svete dežele; od Sokrata ter iz Stare in Nove zaveze« (Popper 1969, 369). Habermas pa je že v svojem spisu o Benjaminu govoril o »opustelosti« diskurzov, če bi šli v nič tisti semantični potenciali, ki jim velja Benjaminova odrešujoča kritika. Danes pa, ozirajoč se na tisto, kar je sam poimenoval »pometafizično mišljenje«, pravi, kako ne verjame, »da bi mi, Evropejci, pojme, kakršni so moralnost in nravnost, oseba in individualnost, svoboda in emancipacija ..., sploh lahko zares razumeli, če si ne bi prisvojili substance odrešenjskega mišljenja judovsko-krščanskega izvora« (Habermas 1988, 23).

Že vse od grškega in judovskega razsvetljenstva za razsvetljenske mislece v osnovi obstajata dve možnosti. Za ene je z uvidom v genezo podob boga, v genezo projekcije človeških, vsečloveških želja ter v genezo postvarelosti in čaščenja tovrstnih projekcij in potreb bog zgolj spregledana preteklost, s katero so opravili. Za druge pa uvidi razsvetljenstva v genezo človeških, vsečloveških projekcij, pa tudi uvidi judovsko-krščanskih izročil prepovedi podob in negativne teologije ne pomenijo konca govora o bogu, temveč sploh šele možnost za premislek; kako končni človeški um in jezik, tudi jezik umetnosti in literature, v izročilih judovstva, krščanstva in islama o neukinljivi bližini in daljavi boga ne more misliti in govoriti oziroma kako lahko misli in govori, kolikor o tem ne moremo molčati.

Za filozofijo nezadovoljenega razsvetljenstva to vprašanje ni edino, da, ni najbolj pereče. Postavljati si mora tudi takšna: Zakaj so se monoteistične predstave o bogu lahko izrabljale in se še lahko izrabljajo za upravičevanje nasilja, nestrpnosti, sovraštva do tujcev, antisemitizma in verskih vojn? Zakaj danes tudi mnogo ljudi, ki so po poreklu judje, kristjani, muslimani, ne veruje več v boga? Se da iz izjav o enosti ljubezni do boga, bližnjega in tujca, zapisanih v izvornih pričevanjih judov, kristjanov in muslimanov, razviti tudi še danes prepričljivo vednost v orientiranju pri nravstvenem in političnem delovanju? Hasidske pripovedke iz 18. in 19. stoletja vedno znova pripovedujejo o vednosti in nevednosti, božji bližini in oddaljenosti, o njegovi prisotnosti in odsotnosti. Verovati zanje ni enostavno pomenilo imeti za resnično to, kar je kaka cerkev ali religiozna skupnost zapisala kot razodeto resnico. Vera tudi ni enostavna premostitev »vrtinca dvomov« (Buber 1992, 185). Lévinas poskus, misliti enega Boga, opiše takole: »Bogovi, četudi prebivajo na vrhovih, so v filozofskem diskurzu nekaj prezentnega. To ostajajo tudi potem, ko se umaknejo v omenjena mitska prebivališča, in sicer v taisti meri, v kateri se filozofski diskurz odeva v mite ali pa se vanje zateka. Biblični Bog, čigar pota so neznana, čigar prisotnost je v odsotnosti in čigar odsotnost se vsiljuje kot prisotnost, ki mu je verujoči hkrati zvest in nezvest, v katerega veruje in obenem ne veruje, pa se, nasprotno, razodeva v zlomu koherentnega diskurza. In vendar zahodni človek, ta nepoboljšljivi filozof, s to ločitvijo verovanja (oziroma njegovih ostalin) in filozofije ne soglaša. Hoče diskurz, ki bo vase povzel tudi ta zlom sam« (Lévinas 1991, 79).

Vednost o orientiranju iz perspektive nezadovoljenega razsvetljenstva

Kaj torej vednost o orientiranju iz perspektive nezadovoljenega razsvetljenstva lahko da in česa ne more dati? O tem bom v nadaljevanju nanizal nekaj splošnih pripomb, v obeh naslednjih točkah pa jih bom poskušal pojasniti ob zgledu dveh temeljnih problemov delovanja v razmerah sodobnega sveta: ob tolmačenju človeka kot subjekta in ob človekovih pravicah v sodobni pravni državi.

Filozofska vednost o orientiranju v nasprotju z ožjim, pa tudi širšim in ohlapnejšim pomenom tega izraza

V jeziku vsakdanjika in javnosti, pa tudi znanosti, kot vednost v orientiranju po eni strani označujemo vednost o nekem ozko zamejenem področju. Kdor ima vednost o svojem pozna-

nem vsakdanjem svetu, se bo v njem znal prav znajti. Kdor si je pridobil tehnično vednost, bo, denimo, znal rokovati s tehničnimi napravami. Po drugi strani pa se ta izraz, podobno kakor beseda smisel, uporablja še v nekem širšem in ohlapnejšem pomenu. Smisel izvorno pomeni nekaj ozko zamejenega, na primer smisel kake besede, znaka, kakega mesta v besedilu. Od konca 19. stoletja pa se govori (tako npr. Nietzsche in Dilthey) o smislu življenja, o smislu zgodovine, o smislu sveta. Podobno se je medtem v nekem širšem in ohlapnejšem pomenu začel uporabljati tudi izraz »vednost o orientiranju«. Pri tem po navadi, tako kakor Jacobi in Nietzsche, postavljamo podmeno, da smrti boga in vseh orientacijskih instanc, ki jih ta legitimira, mednje pa sodita tudi um in racionalnost, sledi vznik nihilizma. Zdaj iščemo novo orientacijo v surogatih in kompenzatih. Pri tem se, denimo, razpustijo meje pojmov umetnosti in estetike, ki sta zdaj tako rekoč preobremenjena. Nietzsche tako govori o estetskem upravičenju sveta in bivanja, o umetnosti kot »odrešitvi trpečega«, Odo Marquard pa o umetnosti kot »kompenzatu za izgubljeno milost«. Ko torej filozofi in znanstveniki danes govorijo o vednosti o orientiranju, ta pojem praviloma uporabljajo na drugega od omenjenih načinov.

Poslednja vprašanja

Ko ljudje iščejo vednost o orientiranju glede poslednjih vprašanj človeka, mišljenja, delovanja in upanja, se sprašujejo po vednosti, ki se ne da formalizirati ali izrekati v jeziku matematike in logike. Poznanstvenjeni um, ki se denimo omejuje na empirično preverljiva in nadzorljiva ter metodično zamejena področja, si ne postavlja nikakršnih poslednjih vprašanj, še več, zahteva celo, naj se prepove o njih misliti in govoriti. Če si torej ljudje postavljajo poslednja vprašanja, za merila takega mišljenja in govorjenja ne morejo veljati merila poznanstvenjenega uma.

Ljudje poslednjih vprašanj ne postavljajo venomer, temveč le v posebnih okoliščinah, še posebno, če se poslednje orientacije, ki so jih prevzeli ali izdelali sami, sesujejo oziroma postanejo nekaj »vprašanja vrednega«. To se denimo pripeti, če smo, začudeni ali pa zaprepadeni, postavljeni pred človekovo veličino ali pa bedo, nepričakovano srečo ali pa strahotno trpljenje, smrt in preminutje. Po Kantu se poslednja vprašanja glasijo približno takole: Kaj lahko vem? Kaj naj storim? Kaj smem upati? Kaj je človek? Po njegovem mnenju človeka »bremenijo« iz dveh razlogov: ljudje takšnih vprašanj ne morejo – vsekakor ne dokončno – kar tako odpraviti, jih potlačiti in pozabiti. Prav tako pa nanja ne morejo, spet velja, da vsaj ne dokončno, odgovoriti. Filozofska vednost o orientiranju se poskuša s samopremišljevanjem, z rabo lastnega uma in presodne moči v mišljenju orientirati dvojno: s kritiko tistih poskusov odgovarjanja na poslednja vprašanja, ki so izgubili svojo prepričljivost, ter z iskanjem, razvijanjem in diskusijskim pretresanjem verodostojnih odgovorov nanja.

Poslednja vprašanja vednosti, delovanja in upanja pa se ne omejujejo zgolj na tako imenovane poslednje reči, denimo na umiranje in smrt, tudi ne na tisto, kar jima morebiti sledi. Prav tako niso »zakoličena« s svojo vezanostjo na nespremenljivi nadsvet ali pa ozadnji svet, denimo na bit oziroma tisto, kar je onstran biti, na kraljestvo objektivnih idealov in vrednosti. Glede sebe in svojih meja razsvetljeni um tudi ne meni, da so poslednja vprašanja po vsebini enaka za vse ljudi kot ljudi, češ da naj bi bila vsebovana že v sami zasnovi nespremenljivega človekovega bistva in njegove umne strukture. Šele ko se od takšnih in drugačnih, domnevno univerzalno veljavnih podmen poslovimo, se nam odpre dostop do poslednjih človekovih razsežij tostran univerzalizma in relativizma.

Poskusi odgovora na poslednja vprašanja

Kakor kažeta zgodovini mišljenja posameznikov in filozofije, je poskuse odgovora na poslednja vprašanja, postavljene tostran univerza-

lizma in relativizma, mogoče posploševati le omejeno. K obema zgodovinama namreč spada skepsa, njeno pobijanje in ponovno vračanje. K zgodovini filozofske vednosti o orientaciji spada stavek, ki ga je Sokrat izrekel potem, ko je razkrinkal hlinjeno modrost politikov, umetnikov in rokodelcev: »Zdi se mi, da sem jaz glede modrosti vsaj nekoliko na boljšem ... ker ne menim, da vem tisto, česar ne vem.[2] – V resnici pa je tako ... da je prava modrost last boga in njegov izrek ne pomeni drugega, nego da ima človeška modrost bore majhno vrednost ali bolje nikakršno« (Platon, *Apologija,* A 6, A 9). Sem spada tudi Kantov uvid v nezmožnost človekovega uma, da bi razvil dokončno veljavni sistem vednosti – kar je za Kanta »tantalska muka, vendar vsaj ni nekaj brezupnega« (v pismu Christianu Garveju z dne 21. septembra 1798). K zgodovini filozofske vednosti o orientiranju spada tudi Wittgensteinov stavek »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati« (*Logično-filozofski traktat,* 7), hkrati pa njegovi poskusi, da bi na mejah človeškega razuma in jezika, ne da bi pri tem obveljale prepovedi mišljenja in govorjenja o tem, v smislu negativne teologije razdelal, kako o poslednjih orientacijah lahko govorimo oziroma ne moremo govoriti. K filozofiji že od vsega začetka spadajo refleksije o zmožnostih in mejah človeškega jezika – besed, metafor, simbolov, mitov, pojmov – v znanosti, v retoriki in politiki, v umetnosti in literaturi, v kultu in religiji, prav tako pa refleksije in diskusije o človekovih neverbalnih zmožnostih izražanja in predstavljanja.[3]

Tolmačenje človeka kot subjekta, izhajajoče iz drugega

Sleherni vsebinski odgovor na vprašanje »Kaj naj storim?« je odvisen od tega, katere poslednje religiozne ali pa nereligiozne predpostavke in temeljne podmene so za kakega človeka zavezujoče, pa tudi od tega, v kakšnih zgodovinskih razmerah, življenjskih formah in institucijah mora ta živeti in delovati. Vsebinske predstave o tako imenovanem dobrem življenju niso neomejeno posplošljive. Cilji delovanja in predstave o pravilnem življenju so, denimo, za človeka iz preproste plemenske skupnosti odvisni od življenjskih razmer, ki jih je Lévi-Strauss iz današnje perspektive poimenoval kot minuli svet »žalostnih tropov«. To, kar sta Platon in Aristotel povedala o etosu državljana polisa, je bila že v njunem času utopija preteklosti, pomenilo pa je tudi izključitev življenjskih možnosti nedržavljanov in sužnjev. Epikurjev ideal je bilo filozofiranje s prijatelji na nekakšni »vrtni zabavi«, daleč stran od polisa. Po njegovem pravilnega življenja ne morejo več določati bogovi, ki pripravljajo strah in grozo – živeli naj bi namreč v nekakšnih medsvetovih, intermundijih, in naj ne bi več mogli posegati v življenja ljudi –, prav tako pa tudi ne umno urejeni kozmos, saj je ta zanj le naključni skupek atomov. Stoiki so hoteli živeti kot kozmopoliti, saj nobena izmed zemskih institucij in nobeden izmed redov v zgodovini ni mogel zagotoviti dobrega življenja. Danes verodostojna razlaga človeka lahko izhaja iz pojmovanja človeka kot subjekta, izhajajočega iz drugega. Platonu in grški nravnosti bi se »globlji princip« subjektivnosti, ki je dokončno prišel na svet šele s krščanstvom – za Hegla pa predstavlja »tečaj« svetovne zgodovine –, moral »kazati le kot skvarjenost in razkrojenost«.[4]

S pojmom subjekta oziroma subjektivnosti idealistični in materialistični, meščanski in socialistični razsvetljenci vse od konca 18. stoletja označujejo enotnost modernega človeka. Ta

2 V prev. Sovreta: »jaz prav tako ničesar ne vem, a si tudi ničesar ne domišljujem« (op prev.).

3 O tem glej oba uvoda in besedili v: W. Oellmüller/R. Dölle-Oellmüler/V. Steenbock, *Diskurs: Sprache,* Philosophische Arbeitsbücher 8, Padeborn 1991 (UTB 1615); pa tudi W. Oellmüller (ur.): *Worüber man nicht schweigen kann,* München 1994.

4 O tem glej oba uvoda in besedila v: W. Oellmüller/R. Dölle-Oellmüler/R. Piepmeier, *Diskurs: Sittliche lebensformen, Philosophische Arbeitsbücher 2,* Padeborn 1991 (UTB 778); in W. Oellmüller/R. Dölle-Oellmüler/C.-F. Geyer, *Diskurs: Mensch, Philosophische Arbeitsbücher 7*, Padeborn 1993.

enotnost zaobsega vse, kar človeku kot človeku pripisujejo moderne človekove pravice: telesno nedotakljivost, neodtujljivo pravico do življenja, svobodo in stremljenje k sreči, ločevanje njegove državljanske funkcije od njegove pripadnosti neki religiji ali svetovnemu nazoru, svobodo trgovanja, udejstvovanja v znanosti in kulturi, svobodo veroizpovedi in vesti. Že celih 150 let nimamo le zelo različnih izkušenj samo s projekti, ki so te možnosti svobode poskušali natančneje opredeliti in jih uveljaviti, temveč tudi z raznimi realnimi procesi, ki so pripeljali do izginotja modernega subjekta.

V teh okoliščinah sam, tako kakor Lévinas in mnogi drugi judovski in krščanski misleci, izhajam iz tega, da je v monoteističnem govoru o Bogu v tradiciji razsvetljenstva, prepovedi podob in negativne teologije mogoče – kolikor izhajamo iz drugega – utemeljevanje subjekta, ki je radikalnejše in prepričljivejše, kakor so tista, ki sledijo tradicijam grškega in novoveškega humanizma. Medtem ko je drugi v slednjih pogostokrat lahko mišljen zgolj kot irelevantni »človek poleg mene«, kot »se« (Heidegger), kot tuji primerek biološkega rodu, da, tudi kot sovražnik, ki me ogroža, je za monoteizem judov in kristjanov odločilno in razločevalno znamenje »humanizma drugega človeka« (Lévinas) obrat k drugemu, ki me izzove v svoji ranljivosti in nebogljenosti. Ob takem utemeljevanju in v nasprotju z ontološkimi poskusi tolmačenja vse od Parmenida pa do Heideggra subjekt ni mišljen kot »varuh biti«, temveč kot »varuh mojega brata«. Stari judovski izrek »Če nisem zase, kdo je zame, in če nisem sam zase, kaj potem sem« (Buber 1992, 261) je zaposloval tudi hasidske mislece. V nasprotju s Spinozovim stavkom o ohranitvi identitete, »Stremljenje po samoohranitvi je prva in edina podlaga vrline«, Lévinas govori naravnost o subjektu »brez identitete«. Ta subjekt lahko svojo identiteto zadobi – če se lahko tako izrazimo – le iz bližine in odmaknjenosti drugega, prek drugega sočloveka, prek njega pa tudi v slédi Boga, ki o moji samoustvarjeni identiteti venomer dvomi.

Pri tem pa Lévinas in preostali tega drugega, tostran egoizma in altruizma, tostran racionalne distanciranosti in emocionalne prizadetosti, izrecno ne mislijo kot nekoga, ki je domač v obvladljivi preglednosti moje soseščine, Boga pa ne kot »večnega Ti« (Buber). Drugi je, zelo drugače kakor v romantičnih predstavah o dvogovorih med »jaz« in »ti«, tudi tisti, ki je star in bolan, ki brez mene ne more ne preživeti ne živeti, je tujec, ki ni asimiliran v moj življenjski in kulturni svet, je tisti, ki me obremenjuje, še več, ogroža.

Tako kakor druge etične perspektive lahko tudi tolmačenje subjekta, izhajajoč iz drugega, razumemo narobe, denimo kot svetu tuje, moralizatorsko govoričenje o ljubezni, solidarnosti in odgovornosti. Tako je Max Weber o pridigi na gori, »absolutni etiki evangelija«, govoril kot o »etiki izgube časti – razen, če ne gre za svetnika« in o »etiki življenjske drže«, s katero fanatiki v imenu edino zveličavne resnice soljudi tudi podjarmljajo in uničujejo. Vendar tolmačenje človeka, izhajajoč iz drugega, lahko odpre stare, pozabljene in potlačene, pa tudi nove forme dojemanja sočloveka in občevanja z njim.[5] Naj za to navedem tri zglede:

1. Kdor svoje prijatelje in znance oziroma, poklicno, kot znanstvenik in tehnik, kot zdravnik in učitelj, kot trgovec in direktor soljudi vidi zgolj kot ljudi poleg sebe, kot partnerje pri zabavi in komunikaciji ali pa kot sredstva za neposredno ali posredno egoistične interese, lahko izkusi, da upoštevanje bližine in odmika do drugega, tostran egoizma in altruizma, tostran racionalne distanciranosti in naznanjevanja prizadetosti, razpira nove forme dojemanja in občevanja. Postal bo tudi bolj kritičen do mnogih pojmov, ki se uporabljajo v znanosti in javnem življenju, kakršni so »multikulturno« in »multireligiozno«, »osebnostna in socialna identiteta«, saj ti zastrejo pogled na dejanske

5 Glede utemeljitve tega tolmačenja človeka, njegovega delovanja in upanja v okoliščinah sodobnega življenja gl. W. Oellmüller: *Philosophische Aufklärung*, München 1994.

probleme soljudi. Živimo skupaj s soljudmi in sodržavljani, ki so pogostokrat razpeti med svojim izročilom in našimi tradicijami. Pri tem gre za velike razlike med onimi, ki so se že vključili v naš življenjski svet, onimi, ki se še niso, in tistimi, ki tega sploh nočejo. Tudi naša lastna tako imenovana osebnostna in socialna identiteta se ne da kar preprosto opisati s tradicijo in svetovi našega porekla: tako se, denimo, judje, kristjani in muslimani ob vsem, kar je različnim zgodbam njihovega porekla skupno, vedejo zelo različno. Nekaterim so svetovi njihovega porekla že mrtva preteklost, zato se poskušajo prilagoditi modernim življenjskim razmeram in mentaliteti. Drugi živijo od njihovih preostankov, božič je zanje le še nekakšna posvetna oblika religioznosti. Spet drugi bolj ali manj fundamentalistično nasprotujejo vsem oblikam modernega življenja. Še drugačni pri vsej kritičnosti in distanciranosti do tradicionalnih form zgodovine svojega porekla, izhajajoč iz še živih ostalin monoteistične tradicije judovstva, krščanstva in islama, iščejo nove odgovore in življenjske forme, ki bi bile verodostojne v razmerah sodobnega sveta.

2. Pri razvijanju, uveljavljanju in institucionaliziranju novih nravnih in pravnih predstav o subjektu je bil in je še vedno zelo pomemben pojem vesti. Ta pojem, o katerem imamo pogostokrat vse preveč enostavno predstavo (da gre denimo za neposredno v notranjosti navzoči glas Boga ali kake višje sile oziroma družbenega nadjaza, ki ga je človek ponotranjil s socializacijo), danes, tudi različne cerkve, uporabljajo kaj redko. Če pa to, da odgovorno delujoči subjekt »ima vest«, razumemo, izhajajoč od drugega, potem ravno pojem vesti – kakor to kažejo tudi sodobne diskusije na etičnem področju – zelo natančno podaja situacijo delujočega. Naravoslovci in psihologi, pravniki, zdravniki in učitelji so pri svojem konkretnem delu postavljeni pred odločitve, glede katerih jim nobena zunanja instanca ne more in ne sme reči, kaj konkretno morajo storiti. Zadnja instanca je namreč presodna moč odgovorno delujočega subjekta, ki »ima vest«, ta moč pa dozoreva z vednostjo o tistih nravnih potencialih tradicije, ki so za ljudi še danes prepričljivi, pa tudi s poklicno in življenjsko izkušnjo. Bremena tega odločanja po vesti subjektu ne more odvzeti nobena cerkev, država ali sodišče. Javne razprave in sodni procesi po koncu totalitarno upravljanih držav in družb kažejo, kaj to, da »imam vest«, pomeni za tiste, ki so bili v te sisteme zavozlani kot storilci, še pogosteje kot žrtve, najpogosteje pa kot storilci in žrtve hkrati. Legenda o velikem inkvizitorju iz romana *Bratje Karamazovi* ruskega pisatelja F. M. Dostojevskega nam prikaže, kakšne so posledice, če hoče cerkev biti »vest ljudi«. Ko se Kristus ponovno pojavi na svetu, ga veliki inkvizitor da zapreti, saj »moti« delo cerkve. Šibkemu in grešnemu človeku je podaril nekaj, kar je zanj najbolj nevzdržno, namreč svobodo, da razlikuje med dobrim in zlim; ker je tako ljudem naprtil prehudo breme, so ti postali nesrečni. Nasprotno pa ljudje za zmerno srečo, kakršno jim podarja cerkev, potrebujejo le »čudež, skrivnost in avtoriteto«.

3. Razloge za to, da se obrnejo k drugemu, ki je v svojem trpljenju in vsakršni poškodovanosti potreben pomoči, poznajo religiozni in nereligiozni ljudje. K izvornim pričevanjem monoteističnih religij spada izkustvo enosti ljubezni do Boga, bližnjega, tujega in, še več, do sovražnika. Razloge za sočutje z drugim navajajo tudi druge, ne samo vzhodne religije. Prav tako ljudje, ki izhajajo iz tega, da je naša človeška eksistenca nekaj naravnost absurdnega – saj na svet kot naravo usmerjamo tožbe in vprašanja, ta pa nanja ne odgovarja, temveč ostaja nem –, se na to absurdnost človeške usode nikakor ne odzovejo s cinizmom. Zdravnik dr. Rieux, razsvetljeni skeptik, se v odličnem Camusevem romanu *Kuga* na obolele za kugo odzove s solidarnostjo. Vsej absurdnosti celote navkljub želi, kolikor se le da, olajševati trpljenje; podobno kakor neki drug lik iz tega romana hoče biti v svetu brez boga tudi »svetnik brez boga«.

Oboji, religiozni in nereligiozni ljudje, pa tudi

vedo, da vsi dobri razlogi za obrat k drugemu v zgodovini in v sodobnosti niso mogli preprečiti tlačenja in mučenja, vojn, »etničnega čiščenja« in drugega. Poznajo tudi nekatere vzroke za to: predstave o resnici na gospodarskem, socialnem, političnem, psihološkem področju ter nekatere tozadevne religiozne in nereligiozne predstave ipd. Vendar tudi danes obstajajo ljudje, ki si vsemu navkljub s kritiko in samokritiko prizadevajo izostriti svojo dovzetnost za stare in nove oblike uničevanja in poškodovanja drugega, bližnjega in tujega ter potem s tako dozorelo močjo presojanja in s pogumom storiti tisto, kar ljudje lahko storijo.

Človekove pravice v sodobni pravni in ustavni državi

Vse od Hobbesa si filozofi, znanstveniki in politiki prizadevajo razviti in udejanjiti zasnovo bolj ali manj liberalne oziroma demokratične nacionalne države, ki naj bi državljanom zagotavljala obljubljeno zmerno gospodarsko in zasebno srečo ter jih varovala pred državljanskimi in verskimi vojnami ter »etničnim čiščenjem«. Vse od modernega razsvetljenstva pa se filozofi, znanstveniki in politiki hkrati ukvarjajo tudi s zasnovama zveze evropskih držav in svetovne OZN, ki naj bi, če že ne preprečevali, pa vsaj zajezovali tudi vojne in vojno stanje med nacionalnimi državami. Kaj od obeh zasnov oziroma utopij se je udejanjilo in kaj ne, lahko vsak dan – to velja tudi za Evropo – razbiramo iz poročil v medijih. Celo v Zahodni in Vzhodni Evropi države in zveze držav ne morejo preprečiti državljanskih in verskih vojn, »etničnega čiščenja«, sovraštva do tujcev in manjšin, tudi ne fundamentalizma.

Po tem, ko se je razgubila sila prepričljivosti doslejšnjih meščanskih in socialističnih utopij in ideologij ter prepričljivost samega temelja meščanskih in socialističnih družb, sam glede nravstvenega in političnega delovanja ne vidim nikakršne alternative, ki bi lahko nadomestila področje neodpravljive vzajemne napetosti in spornosti med človekovimi pravicami in moderno pravno državo na eni ter poslednjimi predpostavkami delujočega na drugi strani.

Danes se ljudje in institucije pri konkretnih zasebnih in javnih odločitvah ter dejanjih lahko vedno manj orientirajo po kakem zgodovinsko vnaprej danem zbiru dobrih običajev, ki so jih prej imenovali etos, življenjska forma ali common sense. Ljudje in institucije se v zasebnem in javnem veliko bolj kakor doslej orientirajo po modernih človekovih pravicah, to pomeni, po takih pravicah, ki se človeku kot človeku pripisujejo neodvisno od njegove pripadnosti nekim religioznim in kulturnim tradicijam. Seveda so se tudi človekove pravice zlorabljale za moraliziranje in celo za upravičevanje nelegalnih akcij in kovarstev, in to se počenja še danes. A te pravice so prav tako žive tudi v sporu in boju za cilje, ki jih je vredno braniti. Naj navedem nekaj tozadevnih zgledov z različnih ravni: te pravice so nekaj živega (a) pri uveljavljanju pravic človeka, denimo pri kritiki nečloveških razmer, pri boju zoper lakoto, zatiranje, mučenje, pri zagovarjanju tistih ustanov, ki zagotavljajo svobodo; (b) pri kodifikaciji na novo formuliranih človekovih in temeljnih pravic, denimo v sporu o tem, ali je varovanje naravnega okolja človekova pravica ali le cilj države, kdaj morajo OZN ali mednarodne organizacije poseči v notranje zadeve kake totalitarne države, kako bi lahko zagotovili telesno nedotakljivost in varnost manjšin (priseljencev, tujcev, beguncev); (c) pri iskanju prepričljivih poslednjih utemeljitev človekovih pravic.

Upravičenje in utemeljevanje modernih človekovih pravic in moderne pravne države se v osnovi razlikuje od religioznega, svetovnonazorskega ali ideološkega legitimiranja pravnih, političnih in državnih ureditev. Zakoni in ustave modernih držav, ki so jih ustvarili ljudje, niso veljavni zato, ker so »bratje zakonov v Hadu« (Platon), ali zato, ker ustrezajo volji bogov, Jahveja, krščanskega Boga oziroma Alaha. Religiozne skupnosti in božji namestniki na zemlji lahko za člane verskih večin ali manjšin tudi v modernih državah predpišejo

in določijo, kaj danes je božja volja, denimo z različnimi postopki razlaganja in apliciranja kanoniziranih svetih besedil. Moderne države pa svojih zakonov pred državljani ne morejo utemeljevati tako. Predvsem z državnimi sredstvi ne morejo pri vseh državljanih uveljavljati tistega, kar verske večine ali manjšine pri sebi, tj. interno, razumevajo kot ustrezno božji volji. To kaže na v izhodišču nov model legitimiranja – pa tudi na njegove težave: poslednji razlog legitimiranja zdaj ni božja volja, temveč na primer volja ljudstva ali protidejstveno predpostavljena pogodba med vsemi državljani.

Med poznavalci *Biblije* in *Korana*, pa tudi med uradnimi zastopniki monoteističnih religij ni soglasja glede tega, ali tako imenovane človekove pravice v temeljnih dokumentih njihovih religij veljajo le za pripadnike neke religije ali za vse ljudi kot ljudi. Nesporno pa je, da so se moderne človekove pravice, ločenost države in religije, svoboščine subjekta, na primer svoboda veroizpovedi in svoboda vesti, zelo pogosto uveljavljale in se še uveljavljajo zoper obstoječe religije, tudi v vojnah zoper slednje. Tudi danes jih nekateri vplivni zastopniki judovstva, krščanstva in islama zavračajo. Islamski fundamentalist al Turabi teokratskost islamske republike in izključno veljavnost šeriatskega pravnega reda ter boj zoper notranjega in zunanjega sovražnika, v katerem so dovoljena vsa sredstva, utemeljuje takole: »Demokracija je zahodnjaški sistem, ne pa islamski.« Človekove pravice so »za muslimane nekaj, kar je bilo uvoženo iz tujine in kar dopušča neomejeno permisivnost« (Tibi 1992). Brez zagovarjanja, nadaljnjega razvijanja in uveljavljanja modernih človekovih pravic danes (tudi, recimo, v cerkvah Srednje in Vzhodne Evrope, v islamu v Evropi in zunaj nje, v Izraelu) ne bi mogli zavreti nevarnih nacionalističnih in fundamentalističnih gibanj, da, tudi ne verskih vojn.

Listine o človekovih pravicah, na primer tiste, ki jih je sprejela OZN, so kompromisi, kakršne so med seboj izpogajale različne skupine, ki so – odvisno od interesov vsakokratnih nosilcev oblasti in moči – denimo zastopale meščanske pravice posameznika, socialistične socialne pravice, pa tudi pravice suverenih držav. Doslejšnja utemeljevanja človekovih pravic, ki so izhajala iz domnevno univerzalnih predpostavk, kakršne se kažejo iz perspektive naravnega prava, transcendentalne filozofije in teorije vrednot, pa so zelo oddaljena od ljudi, ki sprejemajo različne dokumente o človekovih pravicah in slednje poskušajo uveljaviti v konkretnih situacijah. Naj s tem v zvezi dam nekaj namigov: tudi novi in zelo različni Spaemannovi poskusi tolmačenja naravnega prava (npr. iz krščanskega nauka o stvarjenju, iz ontologije oziroma teleologije ali pa iz domnevno »kulturno invariantne, bazične normalnosti«), kakor zanje pravi tudi njihov avtor sam, staršem in zdravnikom ne morejo povedati, kaj naj storijo pri konkretnem odločanju o življenju in smrti. Iz konstrukta nekakšne od zgodovine neodvisne, protidejstvene pogodbe med ljudmi o njihovih vzajemnih pravicah in dolžnostih, ki je nastal tako rekoč za hrbtom prav teh ljudi in tudi tako rekoč zunaj območja njihovega zavestnega sodelovanja (Rawls), se človekove pravice ne dajo pojasniti ne sprejemljivo in ne zavezujoče. Domnevno »objektivne vrednote« pa nas, kakor je pokazala zgodovina, ne ščitijo pred »tiranijo vrednot« (Carl Schmitt).

V tem položaju in iz perspektive filozofije nezadovoljenega razsvetljenstva predlagam diskusijo o naslednjem razločevanju:

1. Ljudje pri skupnih zahtevah in akcijah v imenu človekovih pravic ne potrebujejo nikakršnih za vse ljudi zavezujočih poslednjih razlogov, še manj pa kakšno tako imenovano formalno poslednje utemeljevanje, če jim je (npr. ob lakoti, epidemiji, nasilju, zatiranju, mučenju) neodvisno od njihovih kulturno pogojenih, etničnih in religioznih moralnih predstav dovolj jasno, kaj je človeško in kaj je nečloveško.

2. Pri sklicevanju na človekove pravice in pri

njihovem zagovarjanju pa vendarle prihajajo v igro tudi poslednji razlogi, toda ne da bi imeli za vse enako poslednjo utemeljenost, in to takrat, ko pri vzporejanju različnih etničnih, religioznih in nereligioznih skupin ni dosežen sporazum o tem, kaj v kakem konkretnem položaju pomeni človeško oziroma nečloveško. Zaščita človekovega dostojanstva na primer spada k osrednjim zahtevam človekovih pravic. Ob vsem skupnem pa vendarle obstajajo bistvene razlike v presoji človekovega dostojanstva med ljudmi, za katere je smrt tisto poslednje, in tistimi, za katere ta to ni, med ljudmi, ki človekovo dostojanstvo razumejo, izhajajoč iz Boga, in tistimi, ki ga razumevajo, izhajajoč iz naturalistično ali pa evolucionistično mišljene narave. Ali, na primer, osebo razumemo kot posebno, od Boga ustvarjeno dostojanstvo človeka, ki tega loči od živali, ali pa kot posebno človekovo dejavnost načrtovanja in oblikovanja lastnega življenja (Singer), tudi kot izraz posebnega stanja razvitosti možganov oziroma na drugi strani možganske smrti. Vse to niso zgolj akademska vprašanja. Ne določajo in pogojujejo le spopadov in soočanj na področju zasebnega, temveč tudi družbeno-političnega, o čemer pričajo sodobne diskusije o pomoči umirajočim, o zaščiti življenja, evtanaziji in genski tehnologiji. Prav nič ne govori v prid tega, da bi ljudje pri svojih medsebojnih soočenjih glede utemeljevanja, kodificiranja in uveljavljanja človekovih pravic lahko v konkretnih primerih popolnoma odpravili napetost med svojimi poslednjimi razlogi in tistim, kar je v modernih pravnih državah mogoče večinsko uveljaviti. Sam za to neukinljivo napetostno polje ne vidim nobene alternative, tudi v parlamentarno organiziranih demokracijah ne, seveda, kolikor se hočemo pri nravstvenem in političnem odločanju izogniti fundamentalizmu na eni strani in postmoderni poljubnosti na drugi.

»Morebiti«

Razsvetljenstvo je že od vsega začetka velika šola suma, spregledovanja, tudi spregledovanja tistih varoval in utopij, ki smo jih ustvarili sami, slehernega varanja samega sebe in varanja drugega, sleherne »zvijače za Boga« O tem govori tudi hasidska pripovedka o »strašnem 'morebiti'«:

»Neki razsvetljenec, zelo učen mož, ki je slišal za rabija Jicaka iz Berditschewa, je tega sklenil poiskati, da bi tudi z njim razpravljal, tako kakor je imel navado, in pobil še preostale dokaze o resničnosti njegovega verovanja. Ko je stopil v cadikovo izbo, ga je videl s knjigo v roki v navdahnjenem premišljevanju hoditi sem ter tja. Rabi prišleka sploh ni opazil. Nenadoma pa se je ustavil, ga bežno pogledal in rekel: 'Morebiti je pa res.' Učenjak je zaman zbiral vso svojo samozavest – začela so se mu tresti kolena, tako strašen je bil videti cadik, tako strašno je bilo slišati njegov preprosti rek. Tedaj pa se je rabi Levi Jicak okrenil čisto k njemu in ga spokojno nagovoril: »Sin moj, velikani Tore, s katerimi si se prepiral, so zaman zapravljali besede zate, in ko si šel od njih, si se temu smejal. Boga in njegovega kraljestva niso mogli položiti predte na mizo in tudi jaz ju ne morem. Toda, sin moj, pomisli, morebiti je pa res.« Razsvetljenec je napenjal vse sile, da bi mu kaj odvrnil; a ta strašni 'morebiti', ki se mu je še in še oglašal, je zlomil njegov odpor.« (Buber 1992, 363–364)

Literatura

Böckenförde, E.-W. 1976, »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« (1967). V: isti, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht,* Frankfurt/M.

Buber, M. 1992. *Die Erzählungen der Chasiddim*. Zürich.

Habermas, J. 1988: *Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Aufsätze,* Frankfurt.

Kolakowski, L. 1970: »Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit«. V: L Reinisch (ur.): *Vom Sinn der Tradition*. München.

Lévinas, E. 1991: *Ausser sich. Meditationen über Religion und Philosophie.* München.

Oelmüller, W. 1979: *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel.* Frankfurt/M.

Platon: *Apologie – Kriton*, Stuttgart 1970.

Popper, K. R. 1969: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge.* London.

Putnam, H. 1982: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Frankfurt/M.

Tibi, B. 1992: »Menschenrechte brauchen wir nicht«. In Sudan führen militante Fundamentalisten Krieg gegen die nichtislamische Bevölkerung. V: *FAZ*, 22. avgust 1992.

Wittgenstein, L. 1960: *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt/M.

Prevedel Samo Krušič

Prevedeno po: Willi Oelmüller: »Orientierung«, v Martens, E. (ur.): Ethik, Rowohlt, Hamburg 1994, str. 233-250.

Ursula Wolf

Eksistenčna plast vprašanja o dobrem življenju

V grški filozofiji izvira filozofiranje iz *aporein*, iz izkušnje brezizhodnosti. V Platonovih dialogih je *aporein* nevednost o dobrem. Aristotelova *Metafizika* vsebuje celo knjigo aporij (B). Navedene aporije niso praktične, temveč teoretične, s čimer je povezano to, da Aristotel razlaga izvor filozofije iz čudenja (*Metafizika* A 2).[1] Kant izpeljuje filozofsko potrebo iz zgradbe človeškega uma, ki si neizogibno zastavlja vprašanja, na katera ne more odgovoriti. Njihov vrhunec so vprašanja o Bogu, svobodi in nesmrtnosti.[2] Teh nazorov, ki so povezani s specifičnimi filozofskimi težnjami, se še ne bom lotila, temveč bom najprej poskusila pojasniti najglobljo in s filozofijo povezano plast vprašanja o dobrem življenju s pojavljanjem tega vprašanja v navadnem življenju. Pri tem bom izhajala iz opisov, ki izpostavljajo psihološko opazovanje in so razumljivi brez pomoči teorij. Obravnavala bom tri upodobitve eksistenčnega jedra vprašanja o dobrem življenju: prvič Frommovo koncepcijo eksistenčne dihotomije, drugič Jaspersovo teorijo antinomij in tretjič Heideggrovo analizo razpoloženja. Nato bom poskusila podrobneje razviti izhodiščno vprašanje.

1. Eksistenčne dihotomije (Fromm)

Preden se psiholog Erich Fromm loti konkretnih vprašanj, v svoji knjigi *Man for Himself* zapiše naslednjo opredelitev človeškega položaja:[3] v človeku je podrto ravnotežje, v katerem živijo živali. Zaradi uma oziroma samozavedanja, ki je povzdignilo človeka nad naravo, se

1 Seveda lahko čudenje razumemo tudi tako, da vsebuje afektivno izkušnjo iritacije. E. Angehrn, *Die Angsr der Philosophie*, Merkur 11 (1992) 1014–1025, str. 1018.

2 Kant, KrV A VII f, B XXIX f.

3 E. Fromm, *Man for Himself, An Enquiry into the Psychology of Ethics*, London 1949, 3. poglavje.

zaveda tudi meje svojih moči. Prva Frommova za nas relevantna teza je torej, da je človeška narava takšna, da iz opremljenosti z umom neizogibno sledijo eksistenčne dihotomije. Fromm našteva naslednje (str. 41): življenje in smrt, neskončnost človeških potencialnosti ob omejeni možnosti realizacije, osamljenost nasproti povezanosti. Drugič, meni, da človeku njegova lastna eksistenca čustveno postane problem, ki mu ne more uiti in ga mora razrešiti. Tretjič, dihotomije so močnejše od vseh poskusov premostitve; človek nenehno ustvarja nove rešitve, harmonične domače svetove, ki pa se vedno znova podirajo, ker vsebuje eksistenca načelna protislovja oziroma dihotomije, ki se drugače od zgodovinskih napetosti ne pustijo dokončno odpraviti. Četrtič, Fromm se na etični ravni zavzema, da dihotomij ne bi zakrili z ideologijami, temveč da bi se z njimi neposredno soočili.

Pri tem prvem, zelo skopem predlogu opisa eksistenčne ravni vprašanja o dobrem življenju nas prepriča namig o čustveni usidranosti eksistenčne dihotomije. Ostaja pa vprašanje, zakaj so dihotomije ravno omenjene tri, zakaj jih ni več ali pa zakaj niso neke druge. Težko je tudi vprašanje, zaradi česa omenjene izkušnje spoznamo kot dihotomije, kot izkušnjo razklanosti med poloma.

Govorjenje o dihotomiji najbolj ustreza napetosti med osamljenostjo in povezanostjo. Vendar bi se ravno tu lahko vprašali, ali je iskanje prave sredine med bližino in razdaljo resnično nerešljiv eksistenčni problem in ne bolj, sicer težek, vendar načelno rešljiv, psihološki problem. Obe preostali točki nedvomno vsebujeta načelne probleme; vendarle je vprašanje, zakaj ravno samo ti dve in v čem točno je dihotomija. Življenje in smrt morda nista dva pola na isti ravni. In zakaj ne sodi med eksistenčne dihotomije tudi pri Grkih prevladujoči problem napetosti med hotenjem po trajni sreči in stvarno menjavo sreče in nesreče?

Pojem dihotomije gre pri Frommu razumeti kot nasprotje enosti oziroma celosti. Vsekakor moramo premisliti, ali pomanjkljiva celost predstavlja enovit temeljni problem ali pa se pod tem skrivajo različni problemi. Poskusimo najprej opisati omenjene dihotomije kot izkazovanje tega problema. Prvič. Ker smrt ni del življenja, se vanj ne da umestiti in življenje kot nekaj končnega nikoli ni celost. Tu je nasprotni pojem časovna celost. Drugič. Ker ne moremo nikoli uresničiti *vsega*, kar si želimo in kar se nam zdi pomembno, ostaja to, kar smo dosegli v življenju, nepopolno. Tu je nasprotni pojem popolnost. Tretjič. Ker smo popolni samo kot izolirani posamezniki, toda kot taki trpimo ravno zaradi nezadostnih odnosov z drugimi, je nepopolnost očitno temeljni problem tudi na področju medčloveških odnosov. Mogoče bi lahko o Frommu rekli, da gre za dve nasprotni predstavi celosti. Na eni strani celost v smislu, da je človek nekaj enovitega, organizem, na drugi strani pa celost v smislu skupnosti. Lahko bi premislili, ali lahko po tem vzorcu analiziramo tudi tiste dihotomije, ki jih Fromm izrecno ne omenja. Tako bi za napetost med želeno popolno srečo in dejansko izmenjavo sreče in nesreče v življenju gotovo lahko rekli, da je tudi dobro življenje ali sreča na nedejavni življenjski strani bistveno nepopolno. Tu bi celost bržkone spet imela smisel časovnega trajanja.

Doslej torej ni bilo mogoče videti, da imamo opraviti s točno *enim* nasprotnim pojmom celosti. Frommov model enotnosti je očitno (kakor pri Aristotelu) naravni organizem. Izkušnja dihotomij sili bitje, da se na duševni ravni doživlja kot organska celota, kot težnja po enotnosti in ravnovesju (46), ki se kaže v zgoraj omenjenih naravnanostih k idealnemu, ki je lahko zelo različnih vrst. Takšne ideale vsebujejo usmeritveni sistemi, ki jih najdemo v mitih, religijah itd., toda tudi v predanosti idejam ali ciljem. Religiozni in filozofski sistemi izvirajo po Frommu iz iste eksistenčne problematike kakor na primer iskanje uspeha in prestiža (48).

Svobodnemu posamezniku, potem ko so bili

ideali, ki jih ni odpravilo že razsvetljenstvo, omajani in odpravljeni, po Frommu preostane, da si sam najde usmeritev (orientacijo). Da mu to pogosto spodleti, ima Fromm bolj za zgodovinski kakor za eksistenčni problem. *Zgodovinske* dihotomije preprečujejo, da bi razvili okoliščine, v katerih bo lahko posameznik premišljeno dejaven v udejanjenju svoje svobode.[4] Toda te okoliščine se lahko po Frommu temeljito spremenijo. Glede vloge *eksistenčnih* dihotomij je Fromm zagovarjal aristotelski model, usmerjen k nauku o srednji meri. Priporočal je »produktivni značaj«, ki se udejanja v delu in ljubezni, pri tem pa išče pravo sredino med samožrtvovanjem in izolacijo. Glede tega Frommov nazor ni prepričljiv. Aristotelovsko pojmovanje srednjem mere se ni nanašalo na eksistenčne izkušnje, temveč na običajne afekte, kjer je smisel govor o sredini v tem, da mu je mogoče slediti v praksi. Ni pa jasno, kaj bi lahko bilo sredinsko zadržanje pri napetosti med življenjem in smrtjo ali med trajno srečo in spremenljivostjo usode.

2. Mejne situacije in praktične antinomije (Jaspers)

Tako kakor Fromm je tudi Jaspers v svojem po krivici malo znanem delu *Psychologie der Weltanschauungen*[5] (Psihologija svetovnih nazorov, PW) poudarjal vlogo svetovnih nazorov, orientacijskih sistemov in podobnega za človeško življenje. Pri tem je naletel na fenomen vrednote in odločitve. Naravnanosti in svetovne nazore je mogoče izkusiti šele v posameznikovih izbirah, kot razsežnost, v kateri je za osebo nekaj pomembno. Zaradi obilice vrednot (Jaspers našteva: zdravje, moč, čast, premoženje, užitek, znanost, pogum, šport, delo, zbirka hroščev, igranje šaha in poljubno tako naprej) prihaja med njimi do nasprotovanja (PW 221), tako da moramo izbirati. Te izbire povzročajo postavitev hierarhije vrednot. Oblikovanje hierarhije, v kateri se vsaka vrednota izkaže kot sredstvo za neko višjo vrednoto, ponuja iterativnost, tako da se lahko pri vsaki dozdevno zadnji vrednoti vprašamo po naslednji višji vrednoti in nazadnje po končnem smotru oziroma absolutnem Telosu. Med doseganjem običajnih ciljev se pojavljajo takšna in drugačna nasprotovanja, ki so načelno premagljiva, pri usmerjenosti h končnemu smotru, k totaliteti, pa pridemo do antinomij in se srečamo z načelnimi nasprotji.

Neodpravljivi značaj antinomij je po Jaspersu mogoče izkusiti v situacijah, ki so bistveno povezane s človečnostjo, v tako imenovanih mejnih situacijah. To, da govori Jaspers o mejnih situacijah in antinomijah, je najprej opiranje na Kanta. Mejne situacije so tiste, ki opozarjajo na nekaj transcendirajočega, na nekaj, kar ne leži več v dometu človeške zavesti (PH[6] II 203). Na splošno lahko antinomije opredelimo kot nezdružljivosti, ki so dokončne in neodpravljive ter ob katere neizogibno trčimo, ko iščemo celoto (PW 231). Poleg tega imajo pri Jaspersu za posameznika jasen eksistenčni pomen. V mejnih situacijah doživimo, da ni opore, ki bi vzdržala vsako izkušnjo in vsako mišljenje. Običajni praktični premislek, ki preračunava, kako doseči čim več pozitivnega ali pa kako preprečiti negativno, nam v mejnih situacijah ne pomaga več. Mejne situacije porajajo trpljenje (PW 247), ki ga praviloma ni mogoče premagati z običajnimi postopki (PH II 204). Zato bodo tam, kjer eksplicitno zazijajo kot neznosno doživljanje, vzrok za obup.

Ravno zato, ker je stvar taka in zavest le redko podira meje, se vedno že znajdemo v nekih »ohišjih« (svetovnih nazorih, duhovnih držah). »Človek je,« tako ugotavlja Jaspers, »dejansko razmeroma redko obupan« (PW 229). Toda vsi predlogi najvišjega dobrega so slepe ulice, ker

4 To je Fromm izčrpno pojasnjeval v: *The Fear of Freedom*, London 1942.

5 K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen,* München 1985.

6 K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 1–3, Berlin 1932. Tukaj puščam ob strani razlike, npr. tisto med bivanjem in obstojem, ker mi gre ta trenutek za opisovanje fenomenov in ne filozofskih teorij.

življenje spremenijo v trdno objektivno celoto. V resnici pa se življenje procesno udejanja, hotenje pa je lahko usmerjeno samo na posamično, »in sicer tako, da ostaja končni smoter temačen, ideja« (PW 227).

V svoji knjigi v treh delih *Philosophie* Jaspers kot mejno situacijo navede zgodovinskost življenja in še štiri posebne mejne situacije: smrt, trpljenje, krivdo in boj (PH II 209), včasih pa smrt, naključje, krivdo in boj (PW 230, 232). Pri tem je smrt meja, nepremagljiv problem, ne zgolj zato, ker predčasno konča prizadevanje, da bi dosegli naše cilje, temveč tudi zato, ker je nekaj, česar si ne moremo predstavljati (PW 260). Z »naključjem« je po eni strani mišljena odvisnost od okoliščin sveta, po drugi pa obstoj povezanosti oziroma njena odsotnost (PW 271 f). Kjer je namesto o naključju govor o trpljenju, to ustreza tisti plati naključja, ko smo odvisni od sprememb zunanjih okoliščin. Boj je po Jaspersu neizogiben med posamezniki, pa tudi znotraj njih, kajti vse obstoječe potrebuje ustrezne razmere, za katere se posamezniki bojujejo, in tudi zato, ker se znotraj njega samega bojujejo različne sile (PW 257). Tu se pojavi krivda, kajti z vsakim moralno pravilnim dejanjem povzročamo tudi posledice, ki si jih nismo želeli (PW 274).

Poskušajmo zdaj podrobneje predstaviti in sistematizirati te razdelitve. Opažanja o smrti obsegajo dva poudarka. Prvi je končnost kot nekaj, česar v temelju ne moremo razumeti oziroma si ne moremo zamišljati; ta vidik ima opraviti z občo antinomično naravo sveta in življenja. Drugi poudarek je v tem, da smrt pomeni samovoljen konec našemu prizadevanju za dosego ciljev. Do tega poudarka pridemo, ko radikaliziramo neko delno vprašanje običajnega vprašanja o dobrem življenju – namreč vprašanje, katere in kako visoke cilje naj si zastavimo ter koliko. S perspektive končnosti, nezmožnosti dokončanja dejavne življenjske usmeritve, si lahko zastavimo vprašanje, kaj se potem sploh splača storiti oziroma ali se sploh splača kaj storiti. Za zdaj lahko pustimo odprto, ali je to vprašanje smiselno. Želim samo pokazati, kako se iz običajnega delnega vprašanja o dobrem življenju razvijejo temeljna vprašanja, ki so povezana s končnostjo naše eksistence.

Ozrimo se k Jaspersovi analizi naključja, ki jo ravno v njenem prvem delu lahko vidimo kot komplementarno. Nismo zgolj delujoči, temveč ima življenje tudi pasivno razsežnost, kolikor se lahko veselimo oziroma trpimo in imamo pozitivne oziroma negativne izkušnje ali pa kolikor smo pasivni tudi v tem, da lahko okoliščine podpirajo ali preprečujejo naše načrte. Tudi to vprašanje izvira iz konkretnega življenja, saj gremo dejansko skozi pozitivne in negativne izkušnje in imamo do njih tak ali drugačen odnos. Tudi tu lahko vprašanje o naravnanosti oziroma odnosu radikaliziramo v vprašanje, kako sploh lahko prenašamo življenje vpričo tega, da smo odvisni od naključja in se potemtakem ne moremo izogniti negativnim izkušnjam. Drugič pojmuje Jaspers s problemom naključja odsotnost povezanosti. Ta problem je zdaj drugačnega izvora kakor drugi: ni z nekega delnega področja življenja, temveč je videti splošen in se nanaša na celotno življenje. Zato bomo morali pozneje pogledati, v kakšnem odnosu je do drugih področij.

Tudi področje boja izvira iz neizogibnih podvprašanj vprašanja o dobrem življenju. Dejstvo je, da se srečujemo z drugimi ljudmi in interesi, zatorej je nujno vprašanje, kako naj se obnašamo do njih in njihovih zahtev. Tudi tu je radikalizirano vprašanje, ali naj se boju izognemo, ali v njem vztrajamo, ali naj ga odkrito vzamemo nase, naslovljeno na posameznika in ta se mora implicitno ali eksplicitno nekako odločiti. Četrta točka, krivda, se navezuje na moralno vprašanje, kakšno je pravilno ravnanje, torej bi bila njegova radikalizacija bržkone, ali naj sploh delujemo, ko pa ima lahko vsako delovanje napačne posledice.

Jaspers ne da natančnejše razlage sistematike te delitve. Kolikor jo sploh pojasnjuje, postavlja smrt in trpljenje na eno stran, ker pa imamo z

njima opraviti že v samem doživljanju, sodita tudi na pasivno stran življenja. Na drugo stran postavlja boj in krivdo, ki imata kot mejni situaciji opraviti z dejavno stranjo življenja. Tu združi Jaspers dve področji v eno, aktivno življenje in interakcijo z drugimi. Kar se tiče delitve vsebinskih delnih področij, bom namesto dveh Jaspersovih glavnih področij ločila tri: prvič delovanje, aktivnost in sledenje smotru; drugič izkušnjo in pasivnost; tretjič interakcijo in intersubjektivnost. Končno nam četrtič preostane zgodovinskost življenja, ki ni na isti ravni z drugimi področji, temveč poudarja splošni problem enotnosti, odsotnost soodvisnega samorazumevanja in razumevanja sveta.

Kadar mejne situacije porodijo neizogibno trpljenje, se postavi vprašanje, kako se na to odzovemo. Jaspers našteva tri odzive. Eden je uničenje oziroma ohromitev življenja, nato izmikanje in tretjič pridobitev moči (PW 241). Pogosto naletimo na utrjene odzive, ki absolutizirajo to ali ono stran antinomij, zadržanje kakor pesimizem (svet je konec koncev slab) ali optimizem (svet je na splošno dober) (PW 248). Toda vsako tako celokupno naziranje je tisto, kar imenuje Jaspers »ohišje«, torej da sili antinomično strukturirano in zato človeški zavesti nedojemljivo celoto v enovito podobo, ki pa ni ustrezna in je zato zapisana izmikanju. Toda po Jaspersu porajajo mejne situacije tudi moči, ki so povezane z življenjem. Stvarno življenje je pri njem nekoliko pretirano in je zato primerna protiutež negativnim izkušnjam v mejnih situacijah (PW 247). Primerno izražanje te moči bi bil nenehen trud v udejanjanju življenja, ne da bi pri tem nastal neki trden sistematičen nauk (PW 254 f).

Jaspers torej izhaja iz vsakdanjih odločilnih situacij in kaže, kako na svoji zadnji ravni vodijo k načelnim življenjskim problemom, ki se praktičnemu premisleku vedno kažejo kot negativna vrednost in vzrok trpljenja. Ta zadnja raven je pojmovana tako, da problemi opozarjajo na transcendentno, na za premislek in ravnanje nedostopno celoto. Relevanten del praktičnega vprašanja se torej ne more glasiti: Kako lahko premagam načelno trpljenje v mejnih situacijah? Temveč raje: Kakšen odnos imam do mejnih situacij oziroma antinomij glede na moje življenje v celoti? Kako lahko najbolje živim spričo tega dejstva?

To sprejemanje eksistenčnega jedra vprašanja o dobrem življenju se zdi prepričljivo. Vendar bi morali zaradi natančnejšega razumevanja pojasniti, zakaj so ravno štiri mejne situacije oziroma pet. Tudi pri Jaspersu na tej točki manjka sistematična izpeljava in dokaz popolnosti. Tako kakor že pri Frommu se vsiljuje domneva, da konec koncev računa z *enim* problemom – problemom necelote, končnosti, omejenosti človeškega življenja (PH II 250), nedosegljivosti onstran meja ležeče totalitete.

3. Eksistenčna razpoloženja (Heidegger)

V recenziji knjige *Psychologie der Weltanschauungen*[7] Heidegger očita Jaspersu, da je njegova usmerjenost v idejo celote konec koncev ostala ujeta v predmetnem modelu, da je še vedno na tleh filozofske pojmovnosti subjekt-objekt in tako vodi v napačno smer. Heidegger izhaja od drugih oblik odnosa do sveta. Sklicuje se na afektivne fenomene, iz katerih naj bi razbrali iskano vprašanje.

7 M. Heidegger, »Anmerkungen zu Karl Jaspers' »Psychologie der Weltanschauungen«, v H. Saner (ur.), *Karl Jaspers in der Diskusion,* München 1973, 70–100. Toda tudi če je kritika pojmovnosti subjekta in objekta upravičena, se moramo vprašati, koliko v tej točki zadene problem. Tudi Fromm, ki ga ni zanimala ta filozofska pojmovnost, temveč je kot filozofsko ozadje uporabil antične oz. humanistične etike, ima kot model popolnoma dobrega življenja, ki ga lahko predvidimo, na voljo samo harmonično urejen organizem. Jaspers vrh tega vsekakor kaže zavest o težavah modela subjekt-objekt. Poudarja prav nezadostnost in začasnost »ohišij«, ki bi bila predmetni model življenja. Videl je tudi metodični problem, ki sem ga večkrat omenjal, da imajo izjave, ki pojasnjujejo življenje iz perspektive prve osebe (kar imenuje Jaspers izjave o osvetlitvi eksistence), nenavaden status, kolikor se zdijo splošne, toda vedno zadenejo mene samega, posamezno osebo (PH II 16 ff).

Natančneje, ti afektivni fenomeni so razpoloženja, in sicer vrste strahu in dolgčasa. Že pri Aristotelu smo videli, da nam pomembnejši afekti predočijo naše življenje na splošno. Pri tem je šlo za osrednja življenjska področja te ali one vrste. Pri razpoloženjih, kakršna so strah, dolgčas, zadovoljstvo, žalost itd., je posebno to, da se ne odzovejo na neko posamično dejansko stanje, temveč na celotno življenjsko situacijo. Takšni odzivi sprva vsekakor niso nenadni. Kako se oseba odzove na neko življenjsko situacijo, bo med drugim odvisno od tega, kakšne predstave o dobrem oziroma smiselnem življenju je ponotranjila. Zadovoljstvo je na primer odvisno tudi od tega, kako razlagamo svoj položaj glede na lastna pričakovanja v zvezi s smislom.

Pri tem lahko podvomimo o vsakdanjem zadovoljstvu in se vprašamo o svojih predstavah smisla. Ali pa se zgodi, da se to razpoloženje samo poruši, čeravno imamo »vso podlago za to, da smo zadovoljni«, s čimer bomo afektivno izkusili, da z dosedanjimi predstavami o dobrem življenju nekaj ni v redu. Ta razpoloženja se torej ne vzporejajo več z lastnim življenjem pred kuliso sprejete predstave o dobrem življenju, temveč neposredno opozarjajo na lastno bivanje in odprtost vprašanja, kako ga živeti. Šele ona bi lahko ustrezala temu, kar ima Heidegger v mislih z eksistenčnimi razpoloženji – v bistvu gre za strah in dolgčas. To izraža tako, da se razpoloženje nanaša na celotno biti-v-svetu, osebo potisne nazaj na njeno lastno bit in jo sooči golim dejstvom eksistiranja v bližanju smrti, z dejstvom, da ona (oseba) je in mora biti.[8]

Toda, ali je Heideggru s sklicevanjem na razpoloženja dejansko uspelo na novo razložiti eksistenčne aporije? Niti pri Frommu niti pri Jaspersu ni bilo govora o razpoloženjih kot specifičnem fenomenu, ki sproža antinomije. In res je videti, da se lahko nenadoma znajdemo pred vprašanjem, kako naj razumemo in živimo naše življenje v celoti, ne da bi bili v razpoloženju globokega dolgčasa oziroma eksistenčnega strahu.

Henrich je v kratkem, toda vsebinsko bogatem članku iz nekega drugega razloga oporekal temeljni vlogi, ki jo Heidegger priznava razpoloženjem.[9] Razpoloženja ne bi mogla, tako Henrich, v celoti odpreti življenjske situacije, ker nimajo možnosti *eksplicitne* potrditve ali zanikanja. Tega so po Henrichu bolj zmožne izkušnje sreče in stiske. Kdor se ima za srečnega, pritrjuje svojemu življenju in razlaga svet kot usklajen s svojim hotenjem.

Da spada k iskanemu jedru vprašanja o dobrem življenju vidik *vrednotenja*, potrditve ali zanikanja, je bilo samoumevno že v antiki. Vendar je vprašanje, ali se to vrednotenje nanaša izključno na hotenje. Tako smo pri vprašanju, ali lahko eksistenčne dihotomije zvedemo na temeljno aporijo ali pa moramo ločevati več področij. Ne preostane nam drugega, kakor da poleg različnih *ravni* vprašanja o dobrem življenju raziščemo tudi njegova različna *področja.*

4. Poskus formulacije najnižje ravni vprašanja

Če ima vsakdanje konkretno vprašanje o dobrem življenju več plati in če z iteracijo ali radikalizacijo teh delnih vprašanj dosežemo eksistenčno raven vprašanja, lahko domnevamo, da bomo tu naleteli na ista delna področja. Pri razlagi Jaspersa sem predlagala, da lahko ločimo tri področja – aktivnost, pasivnost in intersubjektivnost. Kar zadeva aktivnost, pridemo na najnižjo raven z naslednjo iteracijo: Za katerega izmed ciljev, ki si jih dejansko želim, naj se odločim? Ali naj se res odločim za tega, ki si ga dejansko želim? Za katerega naj se sploh odločim; ali sploh obstaja cilj, ki mi bo v korist, ko pa je lahko moje delovanje zaradi zunanjih

8 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927, 134 f, 188, 250.

9 D. Henrich, *Glück und Not*, Poetik und Hermeneutik VI, München 1975, 512–518.

okoliščin vedno neuspešno in ga lahko kadar koli prekine smrt? In analogno za druga področja.

Ali je to pravi način, kako v mejnih situacijah oblikovati vprašanje o dobrem življenju, ostaja seveda odprto. Jaspers je zadnjo raven vprašanja, ki nima možnosti rešitve, pojmoval kot trpljenje. Temu v prid govori, da svetovni nazori konec koncev vedno vsebujejo aspekt potrditve ali zanikanja življenja v celoti, da so duhovne drže pogosto oblike optimizma, pesimizma in nihilizma. Po drugi strani pa Jaspers ugotavlja, da gre dejavno življenje onkraj antinomij. »Refleksija je antinomična in s tem zavezana trpljenju, življenje samo pa ne« (PW 247). S tem je nakazano, da bi bila lahko dva načina oblikovanja vprašanja na najnižji ravni, enkrat kot etično vprašanje, drugič kot vprašanje filozofske refleksije.

Kar se tiče etične ravni, v primerjavi z mejno situacijo ni mogoče spraševati o delovanju ali zadržanju, ki premošča situacijo, temveč kvečjemu o načinu ravnanja z aporijami. Na primer: Na kakšno pozicijo se *bom* postavil pri odnosu do tega, da ne *morem* udejanjiti vsega, kar bi *rad* dosegel? Kdor je filozofsko nadarjen, bi lahko zastavil vprašanje tudi takole: Na kakšno pozicijo se *bom* postavil pri odnosu do tega, da *sem* takšno bitje, ki lahko uresniči samo majhen del svojih ciljev?

Ali gre obakrat za isto, le drugače izraženo vprašanje ali obstaja razlika v odtenku? Etičnemu razmisleku, ki bo vodil k praktičnim smotrom, se zdi prva formulacija popolnoma zadostna. Po drugi strani pa lahko rečemo, da je druga različica pravzaprav pojmovno zajeta v prvi. Konkretna etična vprašanja se namreč vedno nanašajo na situacijo, torej: »Kako naj bi ravnal v tej situaciji?« Če navežemo vprašanje na splošni problem, kakor ga predstavljajo eksistenčne aporije, bi moral iz odnosa do situacije nastati odnos do sveta, iz jaza pa vprašujoči subjekt, ki motri sebe kot pripadnika obče vrste. V skladu z ločevanjem plasti vprašanja na eksistenčni ravni le-tega ne gre za konkretne cilje in konkretne situacije. Nasprotno bi lahko formulirali vprašanje: »*Kako naj bi kot izoblikovano končno človeško bitje živel v tako izoblikovanem svetu?*«

Ni videti, da bi to počel tisti, ki etično razmišlja, temveč da to počne filozofija. Kajti da bi natančneje formulirali vprašanje, bi morali premisliti tudi, kaj pri tem pomeni »končno človeško bitje« in »svet«, in sicer iz perspektive vprašujočega »jaza«. Torej bi bilo treba pojasniti celotno razumevanje sveta in samega sebe *v njegovi obči formi.* Ker smo na raznih področjih potisnjeni tudi na najnižjo raven vprašanja o dobrem življenju, je pričakovati, da imamo tu pred sabo tudi različna temeljna področja. Ali pa naj bi na tej formalni ravni namesto o delnih področjih, kar zveni preveč vsebinsko, raje govorili o različnih oblikah odnosov med seboj in svetom, torej mogoče o aktivnem in pasivnem odnosu do sveta. Poleg tega je pričakovati, da bo imela aporija situiranosti posameznega življenja oz. pomanjkanja skupne razlage ali razumevanja posebno vlogo, kajti obširno formalno vprašanje sprašuje ravno o refleksiji našega razumevanja v celoti. Konec koncev je odprt tudi večkrat omenjeni problem metod, ki je zajet v napetosti med individualnim izvorom vprašanja in intersubjektivnostjo filozofske refleksije.

Medtem ko se zdi, da Jaspers sprejema konkretne svetovne nazore kot odgovore na *celoto* antinomične situacije, torej da se odzivajo na vsa delna področja vprašanja po smislu in se razlikujejo samo glede svojega vrednotenja, je moja teza, da se filozofske teorije razlikujejo po tem, katera področja vprašanja o dobrem življenju imajo za osnovo. Vzrok temu ni v internem razvijanju problemov filozofije, temveč ima opraviti s historičnim kontekstom; s tem, katere so tipične izkušnje nesmiselnosti vsakokratne epohe.

Ursula Wolf

Heideggerjeva povezava filozofije eksistence in hermenevtike

Heidegger je v vseh obdobjih svojega dela videl tesno povezavo med vprašanjem o človeškem življenju in vprašanjem filozofije. Tako je v *Kant und das Problem der Metaphysik*[1] (KPM) utemeljitev metafizike izenačil z antropologijo (KPM 186). In v istem spisu pravi, »da centralni problemi filozofije prihajajo iz človeka, ne samo v smislu, da jih človek sproži, temveč tako, da imajo v svojem notranjem jedru odnos do njega« (KPM 192). Začela bom z razlago teh povezav v Heideggerjevih zgodnjih predavanjih, izhajajoč iz vprašanja o filozofiji in njeni metodi, nakar se bom lotila dela *Bit in čas* (SuZ),[2] da bi razložila pojem razpoloženosti oziroma razpoloženja in koncepcijo razumevanja oziroma smisla.

1. Koncepcija filozofije

V predavanjih iz 1921/22[3] z naslovom »Phänomenologysche Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung« (Ph) je v središču spraševanje o definiciji filozofije. To iskanje definicije se navezuje na Husserlovo fenomenologijo, kolikor skuša iskano privesti do konkretnosti (Ph 31), predmet pa do evidentnosti kot to, kaj in kako je (Ph 35). Heidegger govori o interpretaciji in tudi o prisvojitvi naše situacije razumevanja (Ph 41) ter omenja Diltheyja in Bergsona kot avtorja, ki ju je treba jemati resno kot zastopnika filozofije življenja (Ph 80). Poleg obeh metodičnih linij, fenomenološke in hermenevtične, ki se pri Heideggerju pogosto mešata,[4] obstaja še tretje novo stališče, stališče filozofije eksistence. Lahko bi rekli, da gre pri Heideggerju za specifičen razvoj hermenevtike – filozofije življenja. Najbolj se kaže v motivacijskem usidranju filozofskega vprašanja, njegovi vpetosti v praktično pojmovnost[5] in s tem povezano tezo o bežnosti človeške eksistence.

Natančneje to pomeni, da filozofsko spraševanje izhaja[6] iz »zaskrbljenosti«, iz skrbi za lastno bit. Tako je filozofsko spraševanje dejavnost, ki se bistveno nahaja v sami strukturi eksistence, človeškega življenja. Izhodišče je »eksistenčna temeljna izkušnja« (Ph 39). Ta je po Heideggerju taka, da je temeljna izkušnja večinoma skrita, zlasti na način »pobega v svet« (Ph 39). Toda potem bi se morali vprašati dvoje. Prvič, kako vemo, da je ta temeljna izkušnja v resnici vedno tu, in drugič, zakaj bežimo pred njo.

Kar zadeva prvo vprašanje, se kaže latentni obstoj temeljne izkušnje v fenomenih, ki imajo, tako kot to izrazi Heidegger, »sporočilni pomen«; v vsakdanjem zaskrbljenem življenju lahko srečamo »nekaj takega kot mučenje, glodanje, vrtanje« (Ph 137 sl). Zato ima življenje od vsega začetka »tendenco osvetlitve«, »vprašljivost« (Ph 152), ki ima opraviti s tem, »da mu v dejanskem življenju nenehno nekaj manjka, in sicer tako, da hkrati manjka opredelitev, kaj to, kar manjka, pravzaprav je« (Ph 168).

1 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* Frankfurt a. M. 2. izdaja 1951.

2 M. Heidegger, *Bit in čas*, Halle 1927.

3 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Frankfurt a. M. 1985.

4 O kritiki mešanja fenomenološke in hermenevtične metode primerjaj P. Hofman, *Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft? Gedanken zur Neugründung der Philosophie in Hinblick auf Heideggers »Sein und Zeit«*, Berlin 1929, 11. Na to po krivici malo znano kritiko Heideggerja me je nekoč opozoril Jakob Taubes.

5 Ta točka je nakazana tudi že pri Husserlu, čigar predstavitev absolutne odgovornosti je ostala nerazložena, in sicer v svojem praktičnem ozadju. O tem Tugendhat, *Der Warheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlin 1970, 190.

6 Heidegger, »Anmerkungen zu Karl Jaspers' 'Psychologie der Weltanschauungen,« (1919/21), v H. Saner (ur.), *Karl Jaspers in der Diskusion*. München 1973.

S to odsotnostjo opredelitve je najprej mišljena odsotnost fenomenološke jasnosti o človeku, o tem, »kaj in kako je« (Ph168). Bržkone je hkrati tudi mišljeno pomanjkanje razumevanja v Diltheyjevem smislu, da interpretacija od našega sredstva razumevanja terja »faktično posvetitev duhovni situaciji« (prav tam). Sicer pa po svoji strukturi to spominja na način, kako je Platon opisal človeško iskanje dobrega življenja. Po Platonu je to, kar manjka, popolnoma dobro življenje, in sicer tako, da obenem zanj velja tudi, da za ljudi ni določljivo. Ko Heidegger poudarja dimenzijo prihodnosti, kjer gre za razumevanje »spričo dejanske strukture zaskrbljenosti in skrbi lastnega življenja, njegove preteklosti in njegove bodočnosti« (Ph 169), lahko rečemo, da to, kar »sporoča« glodanje, vrtanje itd. – da to, kar pomeni vprašljivost življenja, ali pa odsotnost nečesa, česar opredelitev hkrati manjka – ni nič drugega kot eksistenčno jedro vprašanja o dobrem življenju, spraševanje po smislu.

Vsekakor se mi samo tako zdi – in tako sem prišla do drugega vprašanja – razumljiva teza o tendenci pobega. Kajti da se aporije, ki tvorijo najglobljo plast vprašanja o dobrem življenju, ne dajo rešiti ali premagati, je dejansko posledica tega, da do najgloblje ravni vprašanja sploh ne moremo priti. Vsekakor Heidegger tu pozablja na ločevanje med vsakdanjo etično zastavitvijo vprašanja in njegovo vlogo v filozofiji. Medtem ko je teza o pobegu za etični kontekst prepričljiva, se zdi malo verjetno, da se morajo filozofi, ki jih opredeljuje prav to, da se ne morejo izogniti spraševanju po smislu in so nasprotno kronično aficirani z njim, boriti proti nagnjenju k pobegu. (Ph 153).

Toda Heidegger v predavanju o fenomenologiji (drugače kot pozneje v *Biti in času*) praktične dimenzije ne razvije do konca. Mogoče ravno zaradi metodične previdnosti, zaradi pozornosti do tega, da je struktura individualne zastavitve vprašanja po smislu drugačna od strukture iskanja obče opredelitve filozofiranja kot skrbi zase. Prvo bi bila stvar etičnega preudarka, drugo pa filozofsko razčiščevanje vseh oblik odnošajev, v katerih nam je svet dostopen. Zadnje se za razliko od prvega ne bi nanašalo neposredno na individuum, temveč bi bilo posredovano prek razjasnitve strukture, razjasnitve, v kateri se vidi to razčiščevanje od zunaj, v kateri se s sabo sreča v svetu (Ph 135 sl). Tudi ko Heidegger pravi, da naj bi s preiskavo prišel do »konkretne odločitvene situacije« (Ph 37, 157), ni to v *Phänomenologische Interpretationen* mišljeno praktično, temveč nakazuje beseda »konkretno« v smislu fenomenologije to, da bi morali oblike odnosov, v katerih se nahajamo kot eksistirajoči, čim bolj doumeti. *Tisto*, za kar gre, prav tako ne gre razumeti etično; mišljena je zgodovina biti oziroma zgodovina zahodne metafizike.

Še kompleksnejši in zahtevnejši je Heideggerjev program v *Biti in času*. Po eni strani želi povezati antično ontologijo in novodobno filozofijo zavesti – v formi fenomenologije – in po drugi strani s poseganjem po praktičnosokratski predstavi skrbi za samega sebe (*epimeleisthai heautou*) zmehčati toge pojmovnosti teh metafizik. Podobno kot v *Phänomenologische Interpretationen* izhaja Heidegger v *Biti in času* iz aristotelovske ontologije kot raziskave bivajočega kot bivajočega. Z Aristotelom in Husserlom poudarja, naj se filozofija ne ukvarja s tem ali onim področjem bivajočega, temveč naj bo formalna ontologija. Z Aristotelom skuša Heidegger to formalno raziskavo zasnovati tako, da se loti raziskave celote, izhajajoč iz primarnega oziroma – kot sam pravi – »eksemplaričnega« (SuZ 7) bivajočega. Za razliko od Aristotela ne postavi božjega bivajočega za najvišje bivajoče, temveč kot eksemplarično vzame tubit, zavestno človeško življenje.

To bivajoče, tubit, ima do vprašanja biti odličen odnošaj, ker ga zadeva, ker je možnost vprašanja tega vprašanja ravno njegov bitni modus (SuZ 8). Razumevanje biti, odprtost sveta obstaja po Heideggerju samo, če tubit eksistira v formi, da ji »gre v njeni biti za to bit samo«, da ima v svoji biti do te biti bitni odnošaj (SuZ

12). To razumevanje je najprej nejasno vsakdanje razumevanje biti, »kar mi vsi kot ljudje že in nenehno razumemo« (KPM 204). Ker pa Heidegger tudi v *Biti in času* preskoči razliko med vsakdanjo in filozofsko naravnanostjo, spet naletimo na kritiko vsakdanje tubiti, ki se izogiba vprašanju o smislu biti. Zato vprašanja ni treba samo pojasniti, temveč najprej razkriti. Vsakdanja zavest je po Heideggerju odprta v štirih oblikah: razumevanje, počutje, zapadanje, govor (SuZ 335). Za pridobitev iskanega vprašanja je ob tem zlasti pomembna razpoloženost, razpoloženje.

2. Razpoloženost

Razpoloženje razodeva, »kako nekomu je« (SuZ 134). Kako nekomu je – to se zdi podobno temu, »kako nekomu gre«, torej celotno počutje neke osebe v določeni življenjski situaciji. Afektih so reakcije na posamezna stanja stvari, ki osebo prizadevajo pozitivno ali negativno, razpoloženja pa niso reakcije na eno samo stanje stvari, temveč na celotno situacijo. Ker je ta kompleksna in difuzna, nima razpoloženje prikazljivega propozicionalnega predmeta, temveč odprt odnošaj do situacije. V *Biti in času* § 29 vpelje Heidegger razpoloženjskost kot enega temeljnih načinov odprtosti. Tubit je »že od nekdaj razpoložena« na način, ki je pred vsako refleksijo, vsakim razlikovanjem med zunaj in znotraj; razpoloženje se preprosto porodi, se nas loti.

Če se vprašamo, kaj ima tu opraviti razklepanje, poda Heidegger več odgovorov. Prvič, »kako nekomu je« prinaša bit pred njeni tu, pred to »da je in ji je biti«. Ta »da je in ji je biti« je to, kar poimenuje faktičnost ali vrženost tubiti. Drugič: razpoloženje je »vselej že razklenilo bit-v-svetu kot celoto ..., je temeljni eksistencialni način enakoizvorne razklenjenosti sveta, sotubiti in eksistence, ker je ta sama bistveno bit-v-svetu«. Tu torej razpoloženje ni videti kot izkušanje nekega posebnega področja eksistenčne situacije, temveč celota te situacije. In tretjič: razpoloženje ima značaj razklepanja v smislu, da stvari v svetu na določen način zadevajo tubit; človek se lahko na primer boji, oziroma se ne boji, samo ko je v razpoloženosti odprl svet v grozečnosti.

Razlike med temi poudarki bi lahko razumeli približno takole: Prvi primarno meri na prepletenost pasivnosti (da človek je) in aktivnosti (da ima biti) v udejanjanju posamezne eksistence, da se torej človek znajde v omejenem življenju, da je izpostavljen zunanjim naključjem in se spoprijema z vprašanjem, kaj želi početi s tem življenjem. Drugi poudarek je zelo splošno formuliran in meri na razklenjenost vseh oblik odnošajev. Tretji poudarek dobro ponazori, da je središče razklenjenosti posameznik, ko doživlja aspekte razumevanja kot dobre ali slabe za svoje življenje.

»Samolastna« ali eksistenčna razpoloženja, s katerimi se ukvarja Heidegger, tesnoba in dolgčas, naj bi opravljala to razklenjenost na poseben temeljni način. Tesnoba je drugače kot strah, ki je stvaren, nedoločno usmerjena: »Vzrok tesnobe je svet kot tak«, »svet kot svet«, bivajoče na splošno. Svet kot celota se ne da predmetno dojeti; v tesnobi ga je mogoče izkusiti ravno prek tega, da se izmika. Ta negativna oblika njegove pojavnosti je neizogibna: nedoločnost vzroka tesnobe »ni gola odsotnost določnosti, temveč bistvena nemožnost določljivosti« (*Was ist Metaphysik?* [WM] 9).[7] Ni čisto jasno, kaj tu Heidegger misli, ker uporablja pojem sveta v različnih pomenih.[8] Po eni strani je mišljeno, da v samolastni tesnobi svet izgubi vse pomenske zveze, da »se na osnovi te nepomenskosti znotrajsvetnega vsiljuje edino še svet v svoji svetnosti« (SuZ 187). Ta fenomen se mi zdi razumljiv samo v povezavi z pravkar omenjeno točko, da ponotranjeno predrazumevanje pomena življenja v svetu vodi v dvom. Drugič je s pojmom svet mišljen naš delovanjski prostor,

7 M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, v Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967, 1-19.

8 Glej Tugendhat, str. 272 isl. in 313 op.

skupek naših delovanjskih možnosti. Tako razumljeno nas tesnoba konfrontira z eksistenčno strukturo zavoljosti (das Umwillen), »tubit spravlja pred njeno prostost za ... samolastnost njene biti kot možnosti, ki zmeraj že je« (SuZ 188). Drugače rečeno, postavlja jo pred vprašanje o cilju življenja.

Ob tej strukturi zavoljosti je z »na splošno« mišljeno še nekaj tretjega. Sam Heidegger končuje § 40 »O tesnobi« z vprašanjem »o biti celostne strukturne celote tubiti«. Kar bo v nekem razpoloženju v negativni formi njegovega celostnega značaja izkušeno, je torej lastna eksistenca: »V bistvu temeljnega ustroja tubiti se ... nahaja stalna nezaključenost. Necelovitost pomeni zaostanek na možnosti biti« (SuZ 236). Tubit je zatorej bistveno bit h koncu ali k smrti (SuZ 245). V tem se sedaj odpre za Heideggerja bistveno strukture tubiti, časovnost: razpoloženje je treba gledati časovno, kot vračanje na, kot modus bivšosti (SuZ 340), vendar je ob tem strukturno naravnano na sedanjost in prihodnost: »Tesnoba spravlja ... v razpoloženje možne odločitve« (SuZ 344).

Te formulacije jasno govorijo v prid temu, da Heideggerjeva teorija razpoloženosti meri na eksplikacijo *individualnega* vprašanja o dobrem življenju. Toda ali je potem opis, da razpoloženje pripelje tubit do golega »da je in ji je biti«, ustrezen? Ali ne gre prej za to, da v razpoloženosti izkušamo življenje bodisi kot dobro bodisi kot slabo? Če pa je to, kar odpirajo razpoloženja, vendarle eksistenčno jedro praktičnega vprašanja, potem je Heideggerjevo tezo vendarle mogoče razumeti. Če bi bila eksistenčna razpoloženja negativna, bi bilo v njih nakazano, da doživljamo strukturo našega življenja kot negativno. Zgoraj sem eksistenčno plast vprašanja formulirala tako, da ne sprašuje o odpravljanju negativnega, kot sta smrt ali trpljenje, temveč sledi iz napetosti med trpljenjem in stremljenjem po popolni sreči, oziroma na splošno iz napetosti, ki so povezane s končnostjo. Heidegger eksplicitno pravi, da ga ne zanima vprašanje, »kakšen smisel more ali mora imeti« smrt »kot zlo in trpljenje v vesoljstvu bivajočega«, temveč le vprašanje, ki ga je treba pred tem pojasniti, namreč vprašanje o bitnem značaju smrti in eksistence (SuZ 248).[9] To vprašanje izvira ravno iz strukture končnosti, iz aporij eksistence, toda aporije niso *eo ipso* nekaj negativnega, nekaj, kar bi doživljali kot slabo. Nasprotno, afektivno se kažejo kot vznemirjenosti. Mogoče od tod izvira Heideggerjevo mnenje, da je pojem razpoloženja manj ustrezen kot njegova zgodnja terminologija (pojasnjena v prvem poglavju), kjer govori o »eksistenčni temeljni izkušnji«.

Da si uglašenost običajno predstavljamo bolj pozitivno ali negativno, spada k vsakdanjem pojmu razpoloženja. Tudi Heidegger govori o obremenjenih in povzdignjenih razpoloženjih, kar sugerira, da jih pojmujemo vedno kot pozitivno ali negativno obarvane. Samolastno razpoloženje na primer opisuje tako, da mi sami in svet potonemo v ravnodušnost, da lastno življenje doživljamo kot nevzdržno (WM 9) in da nam svet ne more ponuditi ničesar več (SuZ 187). Kdor se tako počuti, bo verjetno rekel, da doživlja svoje življenje kot nesmiselno, in »nesmiselno« bi imelo pri tem vrednostni pomen »slabo«, »neznosno«. Če je to v nekem razpoloženju doživeto in izrečeno v običajnem smislu, to najprej pomeni, da je življenje, glede na koncepcijo dobrega življenja, ki jo oseba implicitno ali eksplicitno ima, doživeto kot slabo. Pri samolastnem razpoloženju bi moralo biti to doživeto stopnjo globlje in bi pomenilo, da je dosedanja koncepcija dobrega življenja sedaj sama vprašljiva, se izmika v svojem smislu, kar ima za posledico, da bo življenje doživeto kot nesmiselno zato, ker manjka koncepcija smiselnega življenja.

Heidegger ne dela jasne razlike med tema dvema korakoma, toda iz besedil je jasno, da misli na radikalen drugi korak. Tako bere-

9 Drugače pravi Tugendhat, ki interpretira Heideggerja tako, da je v razpoloženju smrt odprta kot zlo *(Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M. 1983, str. 207).

mo v predavanjih iz 1929/30 z naslovom *Grundbegriffe der Metaphysik* (GM 210),[10] da samolasten dolgčas ne bo doživet v odsotnosti ***določene*** izpolnitve, torej v razočaranju določenih pričakovanj smisla. Ali bolj eksplicitno: »Tesnoba jemlje tubiti možnost, da se zapadajočno razume iz 'sveta' in javne razloženosti« (SuZ 187). Če morajo vse predstavljive koncepcije življenja principialno razočarati glede vprašanja o celostni predstavi dobrega življenja, potem je razumljivo, kako nas lahko razpoloženje sooči z golo strukturo eksistence – ravno z neinterpretiranim.

Heideggerjeva kritika zapadlosti po drugi strani ne pomeni, da bi morali eksistirati brez koncepcije dobrega življenja ali pa iz nič zgraditi neko novo. Razprtost, ki bo dosežena v soočenju s samolastnim razpoloženjem, »modificira« samo razprtost biti-v-svetu, jo dela samolastno v nasprotju z zapadlostjo (SuZ 297 sl.). Narava te modifikacije je razvidna iz tega, kar bo doživeto v konfrontaciji z golo eksistenco. Tubit bo, s tem da se izmika celost, potisnjena nazaj na sebe samo, oposameznjena in tako nezastrta, soočena z dejstvom končnosti in predobstojem smrti in njeno vselejmojostjo. Ta formulacija kaže, da je za Heideggerja eksistencialna temeljna izkušnja povezana z prespektivo prve osebe ednine, da gre vsakokrat za *moje* življenje, za *mojo* smrt. Tako bo indivividuum opozoril na svojo najlastnejšo zmožnost biti (SuZ 263), iz izgubljenosti bo izvlečen na »se«, na nereflektirano rabo običajnih koncepcij življenja in spravljen v razpoloženje možne odločitve (SuZ 344), pred možnost, da je neoprt on sam (SuZ 266). Iz te konfrontacije s smrtjo ne sledijo *vsebine* nekega dobrega življenja, ravno tako ne kriteriji izbire med različnimi vsebinami, temveč lahko vsebine najdemo v vnaprej danih možnostih (SuZ 383). Modifikacija se nanaša na načina ravnanja z njimi, namreč da posameznik sedaj *sam* izbira med njimi (SuZ 299).

Lahko bi se vprašali, kaj pomaga to, da izbira sam, ko pa nobena razpoložljiva koncepcija dobrega življenja ne premaga eksistenčnih razpoloženj. Mogoče bi bil Heideggerjev odgovor podoben Sokratovemu: Ko o tej stvari ni zadostne vednosti, ostaja samo možnost, da se z zavestjo o odprtosti vprašanja v vsaki posamezni situaciji ponovno odločimo, se pravi stalnost, to pomeni pripravljenost za samolastno tesnobo, odprtost za umik ali spremembo vsakega zasnutka (SuZ 322, 343 sl).

Toda odločitev, ki bi bila popolnoma brez kriterijev, bi bila nenavadna in včasih se zdi, da ima Heidegger idejo, da se da iz konfrontacije s smrtjo več pridobiti. Sicer nobenih vsebin, toda nično ločevanje, in sicer ločevanje nepomembnih možnosti delovanja od samolastnih, najpomembnejših (SuZ 344): »Le prostost *za* smrt daje tubiti cilj kot tak ..., sprejeta končnost eksistence nas iztrga nazaj iz brezkončne mnogoterosti ponujajočih se najbližjih možnosti zadovoljevanja, sprejemanja na lahko in izmikanja ter privede tubit v enostavnost njene usode« (SuZ 258). Pri tem je posebno pomembna izbira oziroma to, da zasnujemo sami sebe: Smrt je edino, kar je absolutno gotovo, toda v trenutku svojega prihoda je nedoločena možnost (SuZ 258). Temeljna izkušnja odtegnitve celote zato pomeni, da ne moremo realizirati vseh življenjskih možnosti, temveč se z vsakim zasnutkom odpovemo drugim življenjskim možnostim (SuZ 285): »Svoboda *je* samo v izbiri ene možnosti, to se pravi v prenašanju neizbranosti ter ne-moči-izbrati-tudi drugih možnosti«. Bistveno je torej, da človek izbira in kako izbira, da se človek nenehno odloča v polni odgovornosti.

Mogoče je lahko tako zagotovljena celotnost – s tem je vendar nekako premagana neodpravljiva necelotnost (SuZ 309). Kajti če je temeljna izkušnja negotovost ali nestanovitnost, tedaj sumimo, da nas v biti ohranja nenehno ponavljanje empatično pomembnega akta odločanja. Razen tega bi se lahko vprašali, kako se iz prostranstva vseh možnosti, ki se v samolastnem

10 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit,* Frankfurt a. M. 1983.

razpoloženju pogreznejo v ravnodušnost, sploh lahko spet pojavi pomembnost oziroma kako afektivno-motivacijsko nastane to prehajanje.

Treba je še zapisati, da je v *Biti in času* eksistenčno filozofska zasidranost vprašanja biti jasno povezana s praktično dimenzijo, ki v *Phänomenologische Interpretationen* še ni bila jasno zapažena. Med drugim se kaže v koncepciji prihajanja k smrti, poudarjanja vselejmojosti smrti, svobode in izbire. Ta obrat je pravzaprav konsekventen, saj ga je terjal že zgodnji zasnutek artikulacije oblik odnošajev, v katerih se nahaja tubit, in ker je tak red možen zgolj prek predpojma celote, ki jo, četudi samo v negativni določitvi, lahko dejansko razložimo – tako sem dosedaj domnevala – samo iz strukture individualnega življenja. Toda to spada že k naslednji točki, k problemu razumevanja.

3. Razumevanje

Kar človek stori v situaciji odločitve, je to, da se zasnuje glede na možnost, in to ustreza enemu izmed pomenov, ki ga ima »razumevanje« pri Heideggerju, eksistenčnemu razumevanju (SuZ 295). Ob tem govori Heidegger tudi o oblikovanju zasnutka in razumevanju na malo drugačen način, kjer je razumevanje vnaprejšnje razumevanje smisla in oblikovanje zasnutka razumevanja eksplikacija ali artikulacija vnaprejšnjega razumevanja. Kako je to povezano z eksistenčnim razumevanjem? V eksistenčnem razumevanju izbira človek bitno zmožnost, eno izmed različnih možnih načinov življenja; kolikor ima to območje možnosti, je tubit zmožnost biti. Komplementarno temu bi se dalo reči, da je za tubit celota sveta področje njenih možnosti delovanja, da je torej implicitna struktura predrazumevanja v tem, da gre svet razumeti kot prostor življenjskih možnosti tubiti, kot celoto odnošajev pomenskosti, v katerih se tubit giblje (151).

Filozofska eksplikacija strukture razumevanja zato ne more biti preprosto v opisovanju jezikovnih ali drugih struktur; eksplicirati mora namreč strukturo celote kot tistega, kar je bistveno razklenjeno samo v tubiti, kar je zmožnost biti – in sicer tako, da celota tvori prostor možnih situacij delovanja tubiti. Toda tudi to ne zadošča. Gola eksplikacija možnosti še ne daje usmeritve interpretacije; za to se zdi nujen predpojem samolastne zmožnosti biti, kateremu ustrezajo samolastne življenjske možnosti (§ 63). Tega ne gre predpostavljati kot ideal; Heidegger do njega pride s fenomenološko-hermenevtično metodo, tako da izhaja iz nesamolastnega eksistiranja in postopoma razkriva njegovo strukturo.

Heideggerjeva izhodiščna točka za združitev eksistenčnega in hermenevtičnega razumevanja je bila, da mora filozofija celoto, ki je dana v predrazumevanju, razdelati v njeni formalni strukturi. Ta potreba po eksplikaciji ne izhaja zgolj iz individualne eksistence, temveč je ta ravno kraj razklenjenosti celote, pa tudi sama je konstituirana ravno s tem, da je ta razklenjenost. Eksplikacija strukture celote mora torej biti eksplikacija strukture individualne eksistence. Gotovo je res tudi obratno, da je individualna tubit sama sebi dostopna le prek dimenzije intersubjektivnega razumevanja. Toda ali ne bi – namesto da se reče, da *je* tubit to razumevanje – mogli reči, da je za individualno eksistenco prav tako konstitutivno, da v svoji subjektivnosti ne bo popolnoma doumljena prek obstoječega intersubjektivnega razumevanja? Tu se je pri Diltheyju in Nietzscheju nakazal problem, ki ga ne najdemo pri Heideggerju, namreč problem artikulacije subjektivnosti.

Obratno bi bilo vprašanje, ali se formalna struktura intersubjektivnega razumevanja res lahko sklicuje na strukturo individualne eksistence. Kot je bilo že razloženo, bi lahko razmišljali tudi, da imamo tu dve strukturi, ki nista skladni. Struktura tubiti je struktura časnosti, zavoljosti, prihajanja k smrti. Sedaj ne obravnavamo razklenjenosti eksistence same, temveč to, da sta v njej razklenjena svet in sosvet. Potem strukturne povezave individualna eksistence na prvi pogled nimajo veliko opraviti

z njeno časnostjo. Heideggerjeva teza, da je časnost jedro strukture razumevanja nasploh, se zdi zapletena. Izhajanje iz razumevanja sledi za Heideggerja iz hermenevtičnega karakterja razumevanja, iz tega, kar bi imenoval njegov teleološki značaj – predpojmovanje telosa. Tudi če zveni časovno, ni treba, da gre za časnost v specifičnem smislu zasnutka odločitev.

4. Izsledki

Heidegger je jasno vzpostavil povezavo med individualno eksistenco kot »zavoljo ali skrb« in vprašanjem o eksplikaciji strukture celote razumevanja, posredovano prek eksistenčnih temeljnih izkušenj napetosti. Toda razdelava te povezave ostaja skrčena, kajti vrsta razlikovanj ni bilo zadovoljivo vzpostavljenih. Gre za razlikovanja med eksistencialističnim (individualnim) in razumevajočim (intersubjektivnim) pristopom k celoti sveta in življenja, med vsakdanjim in filozofskim smislom vprašanja o človeškem življenju, med razdelavo vprašanja o dobrem človeškem življenju in odgovarjanjem na to vprašanje. Ta mešanja izvirajo deloma iz tega, da Heidegger ni jasno ločil med metafizičnimi, etično-filozofskimi in konkretnimi normativnimi vprašanji. To pa se je zgodilo, ker je izpustil odnos do popolnega dobrega, ki se nahaja v eksistenčni temeljni izkušnji.

Heidegger je povezal razlago individualne eksistence, ki bi jo bilo treba opredeliti prek njene naravnanosti na dobro, in razlago celote sveta, ki je dana v intersubjektivnem razumevanju, tako da je eksistenca biti-v-svetu, svet pa za individuum prostor možnih situacij delovanja ali situacij odločitve. Kar filozofija dejansko naredi, je pogosto opisano tako, da filozofija predela povezave pomenskosti, odnošaje uporabe, da bi zapopadla njihovo strukturo (SuZ 312). Ta operacija razčiščevanja intersubjektivnega razumevanja je gotovo daljnosežnejša kakor razčiščevanje strukture individualnega samoodnošaja, torej svojega telosa ne more dobiti od tega drugega razčiščevanja. Tedaj ostaja vprašanje, kaj določa usmeritev ali telos, ki ureja predrazumevanja, kadar ne gre za ureditev individualnega življenja.

Dilthey je predlagal, da naj bi bil za vsako področje vodilen neki telos. V *Phanomenologische Interpretationen* je Heidegger zagovarjal podobno naziranje o tem, kar se ponavadi v fenomenologiji in hermenevtiki imenuje »predpojem«, ko pravi, da so predpojmi vzeti »iz tega, kar predmet terja«. Vsekakor pride tu, kakor je prišlo pri Diltheyju do navezave na življenje, še do navezave na soodvisnost izvajanja, na način, kako »bo« eksistenca »dobila« predmet (Ph 179 sl). To je še bolj jasno v *Biti in času.* Vzemimo na primer svet v smislu zunanjih reči, pravi Heidegger, znotrajsvetno bivajoče naj bo zasnuto glede na svet (SuZ 151). V znanstveni naravnanosti je svet zasnut glede na resnico (SuZ 363). Toda ta nevtralna naravnanost do sveta se opira na zavestno zadržanje tubiti, ki je možno samo zato, ker je zmožnost-biti-v-resnici eno izmed njenih določil eksistence; resnica je bistveno »relativna glede na bit tubiti« (SuZ 227).

Ko gre za ureditev intersubjektivnega predrazumevanja, se zdi laže reči z Diltheyjem: Mi na primer ekspliciramo strukturo znanosti glede na njen interni telos, se pravi telos, ki jo definira. Ta telos bi tu bil resnica. Najprej je nedoločen predpojem, ki še ne pove veliko, toda določa točko, na kateri se lahko doseže razzjasnitev strukture. Ta naj bi torej pokazala, katera jezikovna in druga pravila omogočajo in kako omogočajo približevanje cilju resnice, s čimer bo vse bolj in bolj določen tudi ta telos. Ta vrsta teleologije se pogosto pojavlja v filozofskih razjasnitvah in Heidegger jo tudi sam omenja, toda ima jo za premalo določeno. To je upravičeno, če k resnici ne stremijo znanstvene trditve, temveč človeška bitja, ki jih uporabljajo. Zato se zdi upravičeno telos vedno povezati z postavitvami smotrov tubiti.

Po drugi strani se ne da preprosto poistovetiti struktur delovanja in struktur razumevanja,

kot to počne Heidegger, ko pravi, da temeljni pojmi, s katerimi artikuliramo svet, kažejo na individualno strukturo eksistence zato, ker zasnujejo forme možnosti biti, torej možne načine življenja. Forme celote niso identične s formami možnosti biti. To, da razumemo, kako smo konfrontirani z rečmi ali kako govorimo o resnici, ni korelat naše zmožnosti, temveč ravno nujen in nespremenljiv okvir, znotraj katerega se dogajajo možnosti. Tudi ko mora filozofska eksplikacija strukture ravnati teleološko, to nima vedno značaja samozasnutja glede na možnosti delovanja. Heidegger lahko oboje poveže, ker izbor na eksistenčni ravni, izbor med samolastno in nesamolastno eksistenco, ni razumljen konkretno-praktično, temveč se je treba odločiti, ali se bomo soočili s takšnostjo celote ali se ji izogibali, torej ali bomo sprejeli strukture celote. Nesprejemljivo pa je, da Heidegger ni jasno ločil te etične izpeljave samolastnosti od izpeljave iz razumevanja. Na koncu podobno kot pri Diltheyju najdemo predlog, ki sprijaznjenost z eksistenčnimi aporijami podaja kot hermenevtično eksplikacijo – pa čeprav z razločkom, da tokrat ne gre za afektivno sprijaznjenost, temveč za sprijaznjenost, ki je na strani hotenja, za heroično odločitev vzdržati napetosti.

Obe poziciji ostajata prikrito ujeti v metafiziko, ker se Diltheyjevo razmišljanje vrti okoli temne strani v nas tekočega *življenja*, Heidegger pa označuje ljudi prek odnošaja do *biti*. Vendar najdemo pri obeh metodične napotke za filozofsko razjasnitev strukture, ki jih je morda mogoče sprejeti tudi neodvisno od metafizičnih preostankov.

Prevedel Mišo Dačić

Prevedeno po Ursula Wolf: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, str. 83-98, 156-171.

Tomaž Gruševnik

Prisilna sreča

Vsak človek stremi za srečo. Morda lahko celo rečemo, da je srečno življenje bolj ali manj oddaljeni cilj vsakega človekovega prizadevanja. To so naša splošna prepričanja, nekateri misleci jim seveda oporekajo, toda dejstvo, da se hlepenje po sreči lahko izteče v okoliščine, ki so za posameznika in družbo zelo neprijetne, nedvomno ostaja. Takšnih primerov, kjer prizadevanje za to, da bi bili srečni, pahne nas ali druge v nesrečo, je gotovo veliko in najbrž smo kaj podobnega kdaj že izkusili na lastni koži. V tem sestavku si bomo skušali pogledati primer te vrste, ki je poseben zato, ker je *nesreča,* v kateri se znajdemo, prav ideja *nenehne sreče,* ideja trajnega intenzivnega občutja ugodja, ki naj bi ga ljudje udejanjili v svojem življenju. Tukaj ne gre zgolj za to, da bi nam pri prizadevanju za srečo spodrsnilo: da bi se to, za čimer smo stremeli in si prizadevali in za kar smo menili, da je sreča, izkazalo za nekaj slabega. Gre za to, da samo prizadevanje za srečo postane nekaj nesrečnega. Aristotel ob neki priložnosti v *Nikomahovi etiki* pravi:

»Ker so za srečnost (eudaimonía) potrebni tudi darovi sreče (eutykhía), so nekateri mnenja, da je 'srečnost' isto kot 'sreča', kar pa ne drži, kajti pretirana sreča lahko postane celo ovira v srečnosti ...« (Aristotel 1994, 235.)

Kako se lahko zgodi, da prizadevanje za srečo konča v prisili in ne-sreči, si bomo skušali pogledati v tem eseju. Naša razmišljanj se bodo opirala na zbirko esejev Pascala Brucknerja, ki izdani v eni knjigi nosijo naslov *Nenehna vzhičenost – Esej o prisilni sreči.* Tukaj dodajmo še to: Brucknerjev stil pisanja v tej knjigi je esejističen in se pogosto naslanja na literarna dela. Mi ne bomo dosledno obnavljali vseh Brucknerjevih idej, ki so velikokrat razpršene, temveč bomo skušali ob navdihu njegovih esejev ubrati svojo pot pri razmišljanju o pojavu, ki smo ga poudarili.

Brucknerjeva analiza tega presenetljivega pojava najprej temelji v opazki o sodobnosti: Bruckner meni, da je naš čas čas *prisile sreče.* Zaukazano nam je, da moramo biti srečni in si za srečo nenehno prizadevati. To prizadevanje, zapoved *Bodi srečen* je nazadnje vir našega nezadovoljstva. Razlog temu nezadovoljstvu je preprost: zapovedi nikakor ne moremo zadovoljiti. Lahko si še tako prizadevamo biti nenehno srečni, pa se nam bo kljub temu zgodilo, da bomo kdaj pa kdaj slabe volje. Ne samo to; zdi se, da smo slabe volje in pa povprečnega razpoloženja celo veliko večino časa in da smo *zares srečni* pravzaprav le na trenutke, ki ponavadi ne trajajo daljše obdobje.

Gotovo je pravilnost naših zgornjih trditev odvisna od tega, kako pojmujemo srečo. Opredelitve sreče so najrazličnejše; že Avguštin, krščanski mislec s konca antike, je naštel več kot dvesto osemdeset takrat razširjenih mnenj o sreči. Seveda je sreča odvisna od posameznika, njegovih preferenc. Pa tudi za eno osebo ni določena situacija zmerom srečna: od trenutka do trenutka se to, kar pojmuje kot srečo, lahko spreminja. Bolan človek bo največjo srečo videl v zdravju, potem ko ozdravi, pa ima morda slabo finančno stanje, bo največjo srečo videl v denarju. Vendarle pa lahko rečemo, da se kot sreča v splošnem in najpogosteje pojmuje ugodje; in to celo intenzivno ugodje, užitek. Da, za Pascala Brucknerja je današnje pojmovanje sreče, kot lahko vidimo iz naslova njegove knjige, pravzaprav vzhičenost, evforija. To ne pomeni, da si vsak od nas zmerom predstavlja srečo kot evforično stanje, temveč prej, da je družbena podoba sreče, ki je največkrat tudi medijsko posredovana, usmerjena na stanje intenzivnega ugodja, užitka: v propagandnem programu vidimo »srečne« ljudi: to so tisti, ki so nenehno nasmejani, prekipevajoči in polni doživetij. Podobo sreče skratka spremlja nenehni nasmešek, polnost življenja, kratkočasje in vidni znaki intenzivnega ugodja. Manjše življenjske radosti ali nemara celo vsakdanje obveznosti in opravila so iz te podobe izpuščeni. Sreča je zmerom nekaj potenciranega, podobno kot psihoanaliza govori, da je užitek vedno v presežku, ekscesu. Ideja sreče kot navdušenja je celo tako močna, da je v nekaterih dejavnostih in poklicih nasmešek obvezen: ne zgolj pri prodajalcih, temveč denimo tudi v športu, pri umetnostih drsalcih; v komentarjih k letošnji olimpijadi smo lahko slišali, da je neki tekmovalec nasmešek vztrajno vadil doma pred ogledalom, da bi njegov nastop bil čim bolj popoln.

K tej podobi sreče nujno spada še nekaj: ni dovolj, da smo deležni intenzivnega občutja ugodja, temveč je nujno, da to tudi *traja*; da ga dosežemo trajno. Od tod *nenehna* vzhičenost v naslovu Brucknerjeve knjige. Ob pomisleku, da bo naša sreča najbrž kratkotrajna, da bodo intenzivna čustva kmalu popustila, da bo najbrž prav kmalu nastopilo bolj vsakdanje razpoloženje, smo takoj že ne-srečni. Zato je za »pravo« idejo sreče nujno, da se ji pripoji še ta prizvok trajnosti, nenehnosti, ki po malem aludira na večnost. Ljudje v medijih niso srečni le tu in tam, temveč se takšni zdijo zmerom: zvezde so zmerom nasmejane.[1]

Prvi del odgovora na naše vprašanje, ki smo ga zastavili na začetku, je tako v tem, da je prizadevanje za nenehno srečo v veliki meri nesreča zato, ker trajna sreča *ne obstaja*. Tako se prizadevanje nujno izjalovi.

Zakaj trajna sreča, neprekinjeno občutje intenzivnega ugodja, ni možna, pa moramo šele utemeljiti. Naše mnenje je tukaj v nasprotju s številnimi mnenji. Ljudje morda menijo, da trajna sreča obstaja, saj imajo za to (domnevno) evidenco: nekateri ljudje, morda tisti s televizijskih ekranov, so zmerom, kadar jih vidimo, srečni in to tudi sami zatrjujejo. Možnost trajne

1 Sicer drži, da paparaci skušajo uloviti zvezdniške osebe predvsem v trenutkih njihove 'človeškosti', ljudje pa najraje beremo ravno podrobnosti iz njihovega zasebnega življenja. Tako da smo pri zvezdah soočeni s paradoksnim fenomenom: najprej določene ljudi projiciramo v nebo, potem pa si na vsak način skušamo dokazati, da so tudi oni 'samo ljudje'.

sreče obljubljajo tudi določene religije; razodetja in prerokbe pričajo o raju. Skratka, mnenje, da trajna sreča obstaja, ni povsem brez razloga. Zanj, tako se zdi, lahko najdemo določene argumente. Po drugi strani, pa naj nas izkušnja o minljivosti naše sreče še tolikokrat nagovarja, vseeno ni že kar a priori, neposredno razvidno, da trajna sreča ne obstaja. Na nas je torej, da v resnici drzno mnenje o minljivosti sreče kar se da podkrepimo.

Gotovo je naš prvi argument lahko ravno prej omenjena izkušnja o minljivosti naše lastne sreče, mišljene v smislu užitka oziroma intenzivnega ugodja. Toda samo ta argument na podlagi evidence ali dejstva, ne zadošča povsem; mirno nam lahko kdo odgovori, da nismo nikdar izkusili trajne sreče zato, ker se je nismo lotili poiskati s pravimi sredstvi. Dobro bi bilo, da bi naš argument nekako še podkrepili. Tukaj pa nam lahko priskoči na pomoč razmišljanje Sigmunda Freuda. Freud skuša *pojasniti,* zakaj trajne sreče ne izkusimo; njegov argument torej ni samo argument iz dejstva, temveč skuša to dejstvo tudi razjasniti; to pa pomeni, da skuša hkrati tudi pokazati, zakaj drugače ne more biti (in da torej naše opažanje, da nismo nikdar trajno srečni, ni samo posledica naše nesposobnosti izbrati prava sredstva za dosego sreče). V *Nelagodju v kulturi* Freud pravi:

»...ljudje stremijo k sreči, želijo postati srečni in taki tudi ostati. Stremljenje ima dve plati, pozitiven in negativen cilj. Po eni strani si želi odsotnost bolečine in neugodja, po drugi si želi doživljati močne občutke ugodja. 'Sreča', v ožjem pomenu besede, se nanaša le na zadnje. /.../ Kot smo opazili, je preprosto program načela ugodja tisti, ki postavlja smoter življenja. To načelo obvladuje dejavnost duševnega aparata že od začetka. O njegovi smotrnosti ne gre dvomiti a vendar je njegov program v sporu s celotnim svetom, tako z makrokozmosom kot z mikrokozmosom. Program sploh ni izvedljiv, nasprotuje mu celoten ustroj vesoljstva. Lahko bi rekli, da v načrtu 'stvarjenja' ni vsebovan namen, naj bo človek 'srečen'. Kar v najstrožjem pomenu imenujemo sreča, prej izhaja iz nenadne zadovoljitve skrajno nakopičenih potreb in je po svoji naravi mogoče le kot epizodičen fenomen. Sleherno nadaljnje trajanje situacije, po kateri stremi načelo ugodja, prinaša le občutek mlačne lagodnosti. Narejeni smo tako, da lahko intenzivno uživamo le kontrast, stanje pa le v zelo majhni meri. [Na tem mestu Freud v sprotni opombi navaja Goetheja.] Goethe celo svari: 'Nič prenašati ni težje kot zaporedje lepih dni'. Vendar je to lahko tudi pretiravanje.« (Freud 2001, 23)

Kakšno je Freudovo mnenje o sreči? Pravzaprav gre pri sreči za psihični (skorajda bi lahko rekli »naravoslovni«, če bi psihologijo, tako kot Freud, šteli za podobno naravoslovnim znanostim) fenomen, ki je posledica delovanja določenih duševnih mehanizmov. Občutje sreče, to je močnega ugodja, nastopi ob nenadni zadovoljitvi potreb, ki smo jo zaradi različnih razlogov, denimo zaradi družbenega pritiska, zaradi lastnih ciljev, ki so nam takojšnjo zadovoljitev onemogočali, prestavili vse do določenega trenutka, ko se lahko ta zadovoljitev potreb udejanji brez večje škode za naše preostale interese. To pa pomeni, da ta nenadna zadovoljitev potreb, sreča, predpostavlja predhodno kopičenje potreb ali psihične energije – torej ravno *odrekanje.* Odrekanje seveda ni občutje ugodja, ni sreča, temveč je neki napor, je ne-sreča, in tako lahko naposled sklenemo: sreča za svoj nastop potrebuje predhodno obdobje duševnega stanja, ki ni sreča. Od tod tudi Freudovo dodatno opažanje ob koncu odlomka: če vztrajamo v situaciji, ki nam je prinesla srečo, se bo to vztrajanje prej ali slej izteklo v nekaj mlačnega. Vse skupaj si lahko ponazorimo tudi s sledečo primero: vzemimo, da je kopičenje potreb kopičenje vode v akumulacijskem jezeru. Ko jez odpremo, bo nakopičena voda drla v slapu – to je nenadna zadovoljitev potreb, občutje intenzivnega ugodja, sreča. Toda čez čas bo vode za slapom zmanjkalo, akumulacijsko jezero se bo izpraznilo; curek vode bo zmerom manjši in na koncu bomo priča samo še

kapljanju – podaljševanje situacije, ki je sprva prinesla ugodje, se izteče v mlačnost. Če bomo znova želeli ugledati slap, bomo morali počakati, da se akumulacijsko jezero najprej napolni. Zato tudi besede, »da smo ustvarjeni tako, da lahko uživamo le v kontrastu«, v razliki med kopičenjem potreb in njihovim sproščanjem. Tako si šolarji lahko pojasnijo tudi, zakaj so veseli tako takrat, ko se počitnice začnejo, kot tudi takrat, ko se končajo in se začne šola: ko so obremenjeni zaradi šolskih obveznosti, si silno oddahnejo, ko jih opravijo. Toda ta užitek ne traja prav dolgo. Čez čas postanejo počitniški dnevi čedalje bolj mlačni, čedalje bolj enolični in ponovni odhod v šolo je nov vir veselja – učinkovito bodo lahko porabili nove moči, ki so si jih nabrali, ki so se v njih nakopičile čez počitnice. Sedaj postane razumljivo, zakaj ena in ista situacija ni zmerom srečna in zakaj lahko neka situacija, ki je bila poprej nesreča, postane sreča, in obratno. Sreča je tako zmerom odvisna od okoliščin, od »zgodovine«.

S Freudovim psihološkim argumentom smo skušali pojasniti dejstvo, zakaj nikdar nismo trajno srečni in, še več, od tukaj lahko tudi sklenemo, da nikdar ne bomo trajno srečni, saj sreča predpostavlja in za svoj obstoj nujno potrebuje stanja, ki niso sreča. Zraven tega »psihološkega« argumenta pa lahko navedemo tudi še ontološke argumente, zakaj sreča nujno predpostavlja ne-srečo. Eden takšnih bi lahko bilo Aristotelovo opažanje, da človek poleg obdobji napora nujno potrebuje tudi obdobja sprostitve. V *Nikomahovi etiki*, znova, pravi:

»V vseh zadržanjih (***héxis)***, o katerih smo doslej razpravljali, kakor tudi v vseh drugih, obstaja neki smoter, po katerem se ravna človek kot razumno bitje in zavoljo katerega napenja in popušča v svojih prizadevanjih ... Tudi v drugih dejavnostih, s katerimi se ukvarja kakšna znanost, je pravilno reči, da napor in sprostitev ne smeta biti ne prevelika, ne premajhna, ampak srednja, to je takšna, kot narekuje zdrava pamet.« (Aristotel 1994, 185.)[2] Če lahko sprejmemo dejstvo, da trajna sreča ne obstaja – in o njem smo lahko sedaj upravičeno prepričani – potem lahko rečemo, da je prizadevanje za trajno srečo *nesrečno* toliko, kolikor mu nujno zmerom spodleti; sledijo mu nova in nova razočaranja. Teh razočaranj ne bi bilo, če bi uvideli in se sprijaznili z dejstvom, da nikoli ne bomo trajno srečni, pa naj si za to še tako prizadevamo. Toda posledice ideologije nenehne sreče, zapovedane sreče, so še hujše.

Iz Freudovega odlomka lahko sklenemo, da sreča ni nekaj, kar bi bilo v pristojnosti človeka: »načrt stvarjenja sveta ni vseboval namere, da človeku da srečo«. Sreča ni nekaj, za kar se lahko sami *odločimo.* Ne moremo skleniti zaveze sami s seboj in si reči: »Od zdaj naprej si bom prizadeval, da bom nenehno srečen.« Nam se sedaj, ko smo prehodili pot argumentacije, to že najbrž zdi samoumevno. Toda to se nikakor ni zdelo samoumevno mlademu Mirabeauju, čigar nasvet svojemu prijatelju iz leta 1738 citira Bruckner:

»'Kaj naj vam rečem, dragi moj? Ves čas premišljujete, preučujete, ničesar ni, česar ne bi mogli doumeti, pa niti za hip ne pomislite na to, da bi si naredili fiksni načrt za dosego tega, kar bi moral biti naš edini cilj: sreča.' In Mirabeau je svojemu skeptičnemu dopisovalcu takoj postregel z načeli, po katerih se je sam vedel: treba se je znebiti predsodkov, dati prednost veselju pred slabo voljo, slediti svojim nagnjenjem in jih pri tem prečistiti.« (Bruckner 1994, 17.)

Mirabeau nikakor ni bil edini, ki je tako mislil. Večina današnje poljudne psihološke literature, ki vsebuje nasvete za pravilno življenje, je enako misleče. Bruckner navaja sledeč primer iz nekega tovrstnega priročnika:

2 Pri čemer prevajalec poudarja, da je 'napenjanje in popuščanje' tukaj: »Podoba, vzeta iz glasbenega sveta, kjer se prav tako napenjajo ali popuščajo strune na liri,« kar nas nemara spominja na znan Budov rek, da struna, če je premalo napeta, ne oddaja zvoka, če pa je napeta preveč, poči. Podobnost ni zgolj slučajna, saj pri obeh mislecih v osnovi gre za etiko srednje mere, zlate sredine.

»Ko se zjutraj zbudimo, lahko izbiramo, ali bomo dobre ali slabe volje. To izbiro imamo vedno na voljo. Lincoln je rekel, da so ljudje lahko srečni oziroma nesrečni, kot so se odločili, da bodo. Treba si je ponavljati: 'Vse je čudovito, življenje je lepo, izbiram srečo.' Postati moramo kovači svoje lastne sreče, sreča pa mora postati naša dolžnost. Zato naredite seznam pozitivnih in srečnih misli in jih ponavljajte večkrat na dan.« (Bruckner 1994, 55.)

Razmišljaj pozitivno! Postanite in ostanite srečni do konca svojega življenja! Si želite biti bolj srečni? Nič lažjega ... Vi to zmorete! so krilatice in vzpodbude, ki nas pravzaprav obdajajo z vseh strani. Na njih naletimo povsod, na veleplakatih, v priročnikih, televizijskih reklamah, celo v promocijskem materialu kakšnih šol. So naplavine ideologije našega časa, ki jo esejist Pascal Bruckner poimenuje ideologija *prisilne sreče*. Toda zakaj pravzaprav prisilne? V čem je ta prisila; ali ne bi bilo bolje reči, da so to samo dobro mišljene vzpodbude?

Prisila prihaja pravzaprav iz nas samih (Freud bi nemara dejal, da iz našega nadjaza, ki nam zapoveduje: Bodi srečen! Uživaj!); če smo namreč *zmožni* biti srečni, če je to stvar naše *izbire,* potem pravzaprav *nimamo* izbire: *moramo* biti srečni, moramo udejanjiti našo srečo, svoje zmožnosti. Sreča postane naša dolžnost. Ali obratno: če naše sreče ne udejanjimo, smo *sami krivi.* Smo denimo lenuhi, ki se jim ne ljubi izkoristiti svojih potencialov. To seveda pripelje do *marginalizacije* nesrečnih: vsi, ki so nesrečni, so pravzaprav nesposobni; *nesreča* ni zgolj »slaba sreča«, temveč postane *moralna kategorija*. Kdor je nesrečen, je *slab človek;* je lenuh, je nepremišljen v svojih dejanjih, je površen. Primer takšnega vrednotenja je jasno razviden iz Mirabeaujevega citata zgoraj. Pomembna pa je tudi *notranjost* te prisile sreče, ki je veliko hujša od zunanje prisile: če nas nekdo ali nekaj v kaj sili od zunaj, se tej prisili sicer podredimo, a ostaja nam lahko pokončna drža, prisili se lahko *upiramo*; pri notranji prisili pa imamo opraviti z dodatnim psihološkim pritiskom, z grizenjem *slabe vesti,* če prisile ne ubogamo – zdi se nam, da nekaj zamujamo, da smo sami krivi, saj bi to in to lahko naredili, pa nismo.

Sedaj lahko naštejemo že dve slabosti prizadevanja po nenehni sreči: prva je tista, ki zadene nas same – razočarani smo, ko naš trud nikdar ni poplačan, ko se prizadevanje zmerom znova izkaže za jalovo, in zraven tega nas peče še slaba vest. Druga, moralno bolj sporna je marginalizacija in neutemeljena obsodba drugih, ki priznavajo (ali je kako drugače razvidno), da niso srečni. Nekateri so zaradi duševnih predispozicij nagnjeni k pesimizmu, najprej pa moramo vsekakor računati z dejstvom, ki smo ga poudarili zgoraj, da biti srečen ni stvar svobodne odločitve posameznika. Tretja, nemara najhujša in najbolj grozovita slabost ideje nenehnega prizadevanja po sreči pa so posledice totalitarnih režimov: socializma (stalinizma), nacizma in različnih fundamentalizmov, ki so v imenu lastne ideje sreče in programov, kako naj bi jo trajno dosegli in zagotovili vsem, pomorili milijone ljudi.

Kljub argumentom, da trajna sreča ne obstaja, ki smo jih nanizali doslej, vernikom še zmerom ostaja argument iz vere in/ali upanja, ki oživlja prepričanje, da je srečo mogoče doseči, če ne na tem svetu, pa vsaj v onstranstvu. Proti argumentu iz vere so naša razmišljanja nemočna in vsak je upravičen, da ga, če je vanj prepričan in če mu osmišlja bivanje, navaja kot relevantnega. Nenehna sreča morda vendarle obstaja. V nadaljevanju bomo skupaj z Brucknerjem le še skušali pokazati, v kaj se lahko takšno mnenje, če ne ostane zgolj »pri sebi«, razvije. Da, pravzaprav je po Brucknerjevem mnenju današnja ideologija sreče kot nenehne vzhičenosti ravno *posledica* krščanskega prepričanja v večno srečo v posmrtnem življenju. Sedaj prehajamo v prikaz razvoja sodobne ideologije nenehne sreče, s tem pa vnovičnega odgovora na vprašanje, ***kako*** je takšna ideologija sploh možna; namreč, zakaj je nastala, gledano z zgodovinskega zornega kota.

Krščanstvo je, po Brucknerjevem prikazu, zaradi dejstva trpljenja in človekove nemoči pri njegovem ukinjanju, srečo prestavilo v nebesa. Ta vera v večno srečo, ki čaka določene posameznike po smrti, je mirila in tolažila ljudi. Vnovični Kristusov prihod, ki je bil obljubljen, pa se je s časom moral prestavljati čedalje bolj v prihodnost – odrešitve in konca trpljenja na Zemlji ni in ni bilo. Po drugi strani je človeštvo tehnološko napredovalo. Pojavili so se izumi, ki so zmerom bolj lajšali človekovo trpljenje. S tem je človeštvo v roke dobilo orodje, s katerim je lahko polepšalo čakalnico na posmrtno življenje: zakaj bi morali trpeti, če pa si lahko do Kristusovega prihoda trpljenje lajšamo že sami.[3] S tem pa se je začel proces prestavljanja raja na Zemljo. Novoveški preobrat v mišljenju, ki je rodil zametke sodobne znanosti in tehnologije, je predpostavko boga in moralno etične predpise vere spoznaval kot *oviro* na svoji poti do uspeha: seciranje človeškega telesa, ki je bilo za moralno teologijo sporno, je lahko obljubljalo anatomska odkritja, ki so bila nujna za napredek medicine. Če je bog prej bil edini, ki je človeku lahko podaril srečo, pa je zdaj nenadoma postal ovira na poti do človeške sreče. Boga je bilo tako zmerom manj v človekovih predstavah o lastni sreči:

»Religija je vzdih ogrožene kreature, čustvo brezsrčnega sveta, kot je tudi duh brezdušnih razmer. Religija je opij ljudstva.

Odprava religije kot iluzorne sreče ljudstva je zahteva njegove dejanske sreče. Zahteva, da se odrečeš iluzijam o svojem stanju, je zahteva, da se odrečeš stanju, ki potrebuje iluzij. Kritika religije je torej v kali kritika solzne doline, ki ji je religija svetniški sij.« (Marx, 1980, 97)

Od tod pa do zapovedanosti sreče je le še korak: sreča je nekaj, kar si lahko človek vzame, svoj bedni položaj lahko sam odpravi, torej, odpraviti ga mora. Znova: zakaj *mora*? Človeku se v takšnem položaju vzbudi slaba vest: če je sposoben nekaj narediti, zakaj ne bi tega skušal uresničiti? Prisila je tako notranja. To smo osvetlili že poprej, sedaj pa, ko smo že obravnavali krščanstvo, lahko dodamo še en moment te prisile; krščanstvo je namreč trpljenje in ne-srečo *osmislilo.* V krščanski sliki sveta je trpljenje imelo posebno mesto – splačalo se je potrpeti na tem svetu, da bi si zaslužili večno življenje. Matejev evangelij pravi: »Blagor žalostnim, kajti potolaženi bodo.« S trpljenjem si je človek pravzaprav lahko prislužil raj. Toda sedaj, ko človek nimam več raja, ko ga je prestavil na Zemljo, je Zemlja tudi *vse, kar ima*. Trpljenje sedaj ni več nekaj, kar se splača prenesti, temveč postane nekaj nesmiselnega; *izguba* časa, v katerem bi lahko bili srečni. Poudarimo še to »izgubo«: v krščanstvu je nastopala obljuba *večnosti* in začasno trpljenje na zemlji ni bila tolikšna izguba v primerjavi z večnostjo (čeprav je to začasno trpljenje morda trajalo vse človekovo življenje, je z vidika večnosti bilo pač še zmerom začasno, kapljica v prostrano morje), brez te obljube pa je čas človeškega življenja postal zamejen s smrtjo, s tem pa vsak trenutek neizmerno dragocen in neponovljiv. Zato bi ga bilo skrajna škoda nemarno zavreči in ne realizirati svojih potencialov sreče. Znova imamo občutek, da zamujamo nekaj dragocenega in ob tem nas peče slaba vest.[4] Izgubljanje časa v obliki trpljenja, pa tudi dolgčasa, tako postane pomemben moment človekovega življenja. Morda lahko iz te predpostavke deloma pojasnimo naše nenehno *hitenje.* Vsekakor pa so zgovorne besede ljudi z začetka prejšnjega stoletja; potem ko ljudem z znanostjo, umetnostjo in drugimi udejstvovanji vseeno ni uspelo uiti banalni vsakdanjosti, so se zatekli k najbolj krutemu dejanju – vojni. Bruckner navaja

3 Pri tem je vredno poudariti, da nekateri verniki *odklanjajo* analgetike: tudi trpljenje jemljejo kot božji dar in se mu ne skušajo izogniti. O tem nekoliko še v nadaljevanju.

4 Primer opravičevanja spornih dejanj iz razloga, da so dovoljena zato, ker je čas mladosti kratek in se ga splača užiti, so izjave: »Ah, saj je še mlad, naj le to počne. Ko bo starejši, si tega ne bo mogel več privoščiti!« Nedaven primer takšnega javnega opravičevanja se je zgodil v televizijski oddaji 'Preverjeno', kjer je mama nekega tekmovalca iz oddaje 'Bar' opravičevala sporno dejanje svojega sina, ki je v javnosti nagovarjal dekle k spolnemu odnosu.

Hitlerja, ki je nekje zapisal, da je hvalil nebo, ko mu je poslalo vojno in pregnalo dolgčas. V prepričanje, da bo vojna odrešila človeka, da bo iz njenega pepela vstal kot feniks, ni zajelo samo ljudi povprečne izobrazbe, kot bi nemara mislili. Zajelo je tudi veliko večino takratnega evropskega intelektualnega sveta:

»Dogodki prve svetove vojne so imeli daljnosežni vpliv na ekspresionistično gibanje. Vojna, ki so jo ljudje iz vse Nemčije pozdravili z nacionalnim navdušenjem, je ekspresionistom pomenila močno katarzo. Verjeli so, da bo uničila stari režim, ki so ga občutili kot tako represivnega, in da bo iz njenih ruševin vzniknila boljša družba. Kot vojaki, ki se bojujejo v strelnih jarkih, so iskali intenzivno izkušnjo družbe in mladosti, ki bo presegla tradicionalne razredne omejitve buržoazne družbe. Beckmann, Kirchner, Heckel, Macke, Marc, Kokoschka, Dix in mnogi drugi so se prijavili kot prostovoljci, združeni v skupnem upanju, da bodo dobili svež navdih za svojo umetnost. 'Zunaj je bil ta mogočen, čudovit hrup bitke. Šel sem ven med velike skupine izčrpanih in ranjenih vojakov, ki so se vračali iz bojišča in slišal sem lahko to tujo, čudno veličastno glasbo ... Želel sem si, da bi lahko naslikal ta hrup,' je Beckmann navdušeno pripovedoval svoji ženi v pismu iz leta 1914. Zgolj nekaj ekspresionističnih umetnikov, kot so bili Max Pechstein, George Grosz, Ludwig Meidner in Conrad Felixmüller, ni bilo del prevladujoče evforije. A vendarle, bolj kot se je bojevanje v strelskih jarkih zavlačevalo, bolj se je spreminjalo mnenje preostalih umetnikov: Dixove slike so se spremenile v obtožbo militarizma in buržoazije. Kirchner, Beckmann in Kokoschka niso prenesli grozot bojevanja v strelskih jarkih, tako da so imeli fizične in duševne zlome ter so bili naposled odpuščeni. Veliko drugih ekspresionistov – Marc, Macke, Morgner – je umrlo v boju v zgodnjih letih.« (Elger 1998, 13.)[5]

V našem eseju smo prehodili že določeno pot in glavna ugotovitev je bila, da trajna sreča ni možna, vsaj na tem svetu ne, kot nas o tem uči predvsem naša neposredna evidenca, pa tudi razmišljanja Sigmunda Freuda. Morda si lahko zastavimo še vprašanje, če moramo ob tem dejstvu biti nesrečni. To je seveda stvar vsakega posameznika: verni ljudje še zmerom lahko upajo na trajno srečo v onstranstvu, ostali se s tem dejstvom lahko skušajo sprijazniti, čeprav je to težko zaradi okoliščin, v katerih živimo in kjer je ideja nenehnega ugodja prisotna na vsakem koraku, še posebej v medijih. Morda je še najprimernejši korak k sprijaznjenju ta, da poskušamo spremeniti lastno mnenje o sreči. Kaj je sreča, kot smo povedali že na začetku, je odvisno od posameznika, pa čeprav se spoprijemamo z nadjazovsko zapovedjo užitka, presežka. Za relativno srečo lahko štejemo že odsotnost trpljenja. Nasploh se sreča pogosto smatra za nasprotje trpljenja. Tudi tukaj se lahko spomnimo Freudovega citata, kjer ima težnja za srečo zraven pozitivnega, iskanja intenzivnega ugodja, tudi negativni cilj: izogibanje trpljenju. Tematiko trpljenja smo na naši poti že srečali. Rekli smo, da je krščanstvo imelo pred sodobnostjo določeno prednost, saj je lahko bolj shajalo s trpljenjem. Trpljenje za krščanstvo ni bilo nekaj, kar je treba po vsej sili odstraniti; celo več, pogosto je bilo (z nekoliko mazohističnim prizvokom) nekaj zaželenega; znani so primeri, ko si verniki sami zadajo fizično trpljenje, denimo z bičanjem in tako podoživljajo Kristusov pasijon. Nasploh tematika trpljenja v Brucknerjevi obravnavi prisilne sreče zaseda, takoj za samo srečo, drugo mesto. Pot do kolikor se da jasne slike o sreči nujno zajema tudi razmišljanje o trpljenju kot njenem nasprotju. Omenili smo že, da ima krščanstvo pred sodobnostjo glede obravnavanja trpljenja prednost, saj ga sprejema. Zakaj je to pomembno? Iz podobnega razloga, kot ni mogoče zagotoviti nenehne sreče, se je v življenju tudi nemogoče v celoti izogniti trpljenju. Trpljenje je tako nujni

5 Morda bi v tem dejstvu, odvračanju človeka od banalnosti in k stremljenju po višjem, ki naj končno prinese odrešitev, lahko videli tudi delni povod za dejanja sodobnih fundamentalističnih skrajnežev.

sestavni del življenja in nepripravljenost, da ga sprejmemo, lahko konča v še večjem trpljenju: v omenjani slabi vesti, ki nam očita, da nismo storili dovolj, da bi se trpljenju izognili, in predvsem v marginalizaciji tistih, ki trpijo; omenimo samo, da je nacizem bil pripravljen pomoriti šibke in slabotne. Beg pred trpljenjem, zanikanje njegovega obstoja, torej ni rešitev. Vendar pa tudi krščansko sprejemanje trpljenja ni najboljša rešitev. Predvsem zato, ker v krščanstvu pogosto ni šlo le za pasivno sprejemanje trpljenja, temveč tudi, kot smo že videli, za namensko zadajanje trpljenja, podobno mazohizmu. Tudi to ni sprava s trpljenjem – prej se zdi, da je znova bežanje pred trpljenjem, toda tako, da se k njemu zatekamo kot k nečemu dragocenemu; trpljenja ne sprejemamo kot trpljenja, kot zla, temveč iz njega skušamo narediti nekaj pozitivnega, vrednega. Napaka krščanstva bi torej bila v tem, da je trpljenje skušalo *preveč* osmisliti. Tukaj ne gre samo zato, da se prostovoljno trpljenje zdi protiintuitivno: zakaj bi trpeli, če nam to ni potrebno? Tako preprost odgovor ne vzdrži. Nekomu, ki meni, da je nalaganje trpljenja edin način, kako ga premagati, domnevna protiintuitivnost ne zadošča: zanj bo ravno *vredno* trpeti; trpljenja si bo celo želel. Prej je pri sprejemanju trpljenja težava v tem, da se nam, ko se mu predajamo, zdi, da ga nikdar ni dovolj, da nikdar ne trpimo dovolj in da se nam poslednje trpljenje znova izmika. Bolj kot trpimo (seveda če si tega želimo), bolj se nam zdi, da trpimo *premalo*. Nazadnje pa dobimo še slabo vest, da ne trpimo dovolj, ker si nismo zadali dovolj velikega trpljenja, ker smo ničvredni. V tem primeru, bi morda rekli psihoanalitiki, je *Trpi!* ukaz našega nadjaza, za katerega je značilno, da nas muči in nam ukazuje tem bolj, čim bolj mu skušamo ugoditi. Če se spomnimo nekoliko nazaj, bomo videli, da se tukaj ponovi natanko *isti* vzorec kot pri užitku in sreči: tudi sreče ni nikdar dovolj, poslednja trajna sreča se zmerom umika oziroma preprosto noče trajati. Sedaj je enako s trpljenjem. Dober primer trpljenja, ki mu ni mogoče ugoditi, so puščavniki: znana je legenda o Budi, ki se je na svoji poti, preden je spoznal pravilo srednje poti, pridružil asketom in izvajal njihova pravila čedalje bolj dosledno, tako, da je na koncu pojedel le še šest riževih zrn na dan, a ga tudi tako strogi režim ni razsvetlil (prim. Smith 1996, 56). Podoben primer želje po intenzivnem trpljenju, za katerega pa se zdi, da ni bilo nikdar dovolj veliko, so besede patra Pija in pričevanja o tem svetem možu:

»Pij je hotel delati pokoro, nastopiti kot neke vrste zamenjava za trpljenje, grehe in stranpota soljudi ter se žrtvovati za uboge duše ...'Če vem, da kak človek trpi na svoji duši ali telesu,' je Pij zmerom znova zatrjeval, 'Ni ničesar, kar ne bi storil, da bi ga Bog odrešil trpljenja. Z veseljem vzamem vso njegovo trpljenje nase, da ga vidim odrešenega.' Po drugi strani je močno in silovito tožil na meji depresije: 'Slabši sem od Luciferja ... Moja nečistost je tako velika, da se z njo ne more primerjati. Tako sem umazan, da se moja nečistost gnusi celo mojim oblačilom.'« (Harder 2003, 24.)

Glede dejstva trpljenja imamo tako dvoje stališč, tisto, ki ga skuša zanikati in od njega beži, in stališče, ki si skuša trpljenje nekako prisvojiti. Obema pri uresničitvi spodleti. Dober primer takšnih različnih stališč in spora glede statusa trpljenja si lahko za konec ogledamo še v književnosti. Thomas Mann v obsežni literarni mojstrovini *Čarobna gora* predstavi dva naprotujoča si lika, Settembrinija in Naphto, ki se pulita za dušo mladega Hansa Castorpa, nemškega aristokrata, ki zvedavo posluša njune razgovore. Settembrini je prototip razsvetljenca, prostozidar, ki skuša odpraviti trpljenje in sestaviti enciklopedijo vseh literarnih del, kjer nastopa trpljenje, da bi tako enkrat za vselej kategoriziral različne tipe trpljenj in jih ponudil na ogled človeštvu; to bi tako v boju proti zlu, ki ga je po Settembriniju treba izbrisati, bilo oboroženo z njegovim enciklopedičnim orožjem. Na drugi strani imamo Naphto, jezuita, ki obožuje srednji vek in kulturo trpljenja. Po njegovem je trpljenje pot do zveličanja in je nekaj neizkorenljivega, zato si ga je možno edi-

nole prisvojiti; tako je tisti, ki beži pred zlom, po Naphti navaden strahopetec, z nasiljem pa je dovoljeno tudi širiti lastne zamisli. Spor med Settembrinijem in Naphto se v romanu tako zaostri, da ga filozofa na koncu skušata rešiti kar z duelom, kjer Naphta naredi samomor. Razplet je postavljen tik pred začetek prve svetovne vojne in mladi Hans Castorp se, potem ko je v udobnem, a grozljivem visokogorskem zdravilišču Berghof, ki spominja na Kirkin otok, prebil zasanjanih sedem let, prostovoljno spusti v vojno vihro, iščoč novih doživetij – to nas gotovo močno spominja na prej citirani odlomek nemških ekspresionistov in njihovega odnosa do prve svetovne vojne.

Zdi se, da niti prvi niti drugi odnos do trpljenja ni pravi. Najbrž se nam zastavlja vprašanje, kakšen bi torej bil pravi odnos do trpljenja; kje je zlata sredina, srednja pot med obema skrajnostma? Morda se nam zastavlja tudi vprašanje glede sreče: kako ne zapasti prisili zapovedi, naj skušamo nenehno uživati, kako se zadovoljiti in sprijazniti z življenjem, takšnim, kot je? Čeprav odgovorov na ta vprašanja tukaj nismo spoznali, pa vendarle lahko ugotovimo, da nam je nekoliko lažje že, če skušamo *razumeti,* kaj se z nami dogaja; kakšni so družbeni in psihološki procesi in mehanizmi, katerim smo precej podrejeni. *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, pravi nekoliko zaostreno Spinoza.

Literatura

Aristotel (1994). *Nikomahova etika.* Slovenska matica: Ljubljana.

Bruckner, P. (2004). *Nenehna vzhičenost – Esej o prisilni sreči*. Claritas: Ljubljana.

Freud, S. (2001). *Nelagodje v kulturi*. Gyrus: Ljubljana.

Freud, S. (1977). *Predavanje za uvod v psihoanalizo.* DZS: Ljubljana.

Harder, B. (2003). *Pater Pio und die Wunder des Glaubens.* Weltbild: Augsburg.

Langley, M. (1994). *Verstva sveta*. Ognjišče: Koper.

Mann, T. (1997). *Čarobna gora I* in *II.* Mladinska knjiga: Ljubljana.

Marx, K. (1980). Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije. Uvod. V: Marx, Engels, Lenin. *O religiji in cerkvi.* Komunist: Ljubljana. str. 96 -99.

Smith, H. (1996). *Svetovne religije.* Založba obzorja: Maribor.

Šestov, L. (2001). *Med razumom in razodetjem*. Mohorjeva družba: Celje.

Sandi Cvek

Peta meditacija – o božji geometriji

Well, there are only two possibilities!
Either man created god...or god created man!
(Eisner Will – A Life Force)

V kolikšni meri lahko avtor vodi svojega bralca in na kakšen način naj brzda njegovo površnost? V pismu z dne 28. januarja 1641 je Descartes svojemu prijatelju Mersennu potarnal, da bralci v knjigah namenijo še največ pozornosti naslovom, zato je predlagal razširitev naslova nekaterih meditacij. Naslovu druge – *»O naravi človeškega duha«,* bi dodal: *»bolj spoznatna je, kakor telo«,* da ne bi kdo domneval, da hoče tam dokazati nesmrtnost duše. Prav tako bi naslovu tretje – *»O Bogu«,* pripisal: *»da biva«* (*De Deo, quod existat*); naslovu pete – *»O bistvu materialnih stvari«* pripisal: *»in še enkrat o bivanju Božjem«*; in naslovu šeste – *»O bivanju materialnih stvari«* dodal: *»in o realni razliki med duhom in telesom«.* Na ta način bi bil bralec že skozi poudarek znotraj samega naslova nedvoumno usmerjen k bistvenemu problemu, na katerega je osredotočena posamezna meditacija – in če za katero – to drži za peto. Razmislek problema, ki ga obljublja prvi del naslova – se pravi bistva materialnih stvari – se v njej sicer hitro začne, a še hitreje konča. Pravzaprav se formulacija, ki jo najdemo v naslovu: *»O bistvu materialnih stvari«, v* samem besedilu nikjer ne pojavi in je večina pozornosti namenjena problemu Božjega bivanja, za katerega se je zdelo, da je bil dokončno razrešen v tretji.

1.

Razumeti *Meditacije* pomeni dojeti neizprosno nujnost njihove miselne poti – uvideti, da noben Descartesov korak ni storjen naključno, ampak natanko ob pravem času in v točno določeni smeri. Razmislek Četrte meditacije je razkril vzroke človeških zmot in priskrbel zdravilo zanje. Natančnejša raziskava božjih atributov in lastne narave lahko počaka, saj je na tej točki najbolj nujno ugotoviti, ali si je s to novo vednostjo glede prave narave resničnega mogoče pridobiti tudi kaj trdne vednosti o materialnih stvareh in se tako dokončno izkopati iz dvomov prvega dne.

2.

Descartes bo to skušal storiti skozi čisto miselno analizo in brez sklicevanja na čutila, kar seveda pomeni, da razmislek bistva materialnih stvari v dani situaciji ne bo mogel biti nič drugega kot natančna analiza njihovih idej, kot edine dejanskosti, s katero sme imeti

opravka misleči jaz, ki noče dopuščati ničesar dvomljivega. Vredno se je spomniti 6. odstavka Tretje meditacije: »*Poglavitna in najpogostejša zmota, ki jo je mogoče najti v sodbah, je v tem, da sodim, da so ideje, ki so v meni, podobne ali enake stvarem zunaj mene. Zakaj dejansko je tako: če bi štel ideje samo za nekakšne moduse svojega mišljenja in jih ne bi vezal s čim drugim, bi mi komajda mogle dati snov za zmoto.*« To svarilo je dobro imeti vseskozi pred očmi in ideje materialnih stvari opazovati kot prebivalce lastnega duha oziroma zaenkrat v njih videti le bolj ali manj jasne moduse cogita.

Seveda je bilo Descartesu jasno, da ta pristop njegovemu, v Aristotelovi metafiziki zakoreninjenemu bralcu ne bo običajen, kaj šele samoumeven. Kako je mogoče karkoli povedati o bistvu materialnih stvari in hkrati ignorirati čutila in kako je mogoče govoriti o bistvu nečesa, kar morebiti sploh ne biva? Mar ne pridem do bistva prav skozi kontemplacijo čutnih zaznav obstoječih stvari in z abstrahiranjem njihove skupne narave? Mar ni bistvo nečesa skupek tistih lastnosti, zaradi katerih je neka stvar to, kar je? Delni odgovor na ta vprašanja so dale že prejšnje meditacije, kjer je Descartes brez kakršnegakoli sklicevanja na čutila analiziral idejo samega sebe kot misleče stvari in idejo Boga kot nadvse popolnega bitja, ter s tem bralca pripravil na enak tretman idej materialnih stvari. Na koncu zgoraj omenjenega pisma je Mersennu tudi prostodušno priznal, da bo skušal svojega bralca pripraviti do tega, da bo nezavedno sprejel njegova metafizična načela, še preden bo dojel, v kakšnem nasprotju so z Aristotelovimi. A čeprav je bil teren skrbno pripravljen, bodo številni ugovori pokazali, da se marsikdo na njem ni najbolje znašel.

3.

Tretja in Četrta meditacija sta vzpostavili jasnost in razločnost kot edini, a nadvse zanesljivi kriterij resnice. Descartes ga zdaj uporabi na idejah materialnih stvari in ugotovi, da si razločno predstavlja »*kolikost, ki ji filozofi pravijo nepretrgana, se pravi razsežnost te kolikosti ali bolje razsežnost tolikšne stvari po dolžini, širini in globini. V njej štejem razne dele in tem delom pripisujem vsakršno velikost, obliko, lego in premikanje, premikanju pa vsakršno trajanje.*«

S temi besedami je brez velikega hrupa skiciral svoje pojmovanje materialne substance in prepoznal razsežnost oziroma nepretrgano kolikost kot bistvo snovi. Dojel jo je kot tridimenzionalno prostorsko polje, ki je neločljivo povezano s snovnostjo, saj vsaj v tem odstavku ni videti, da bi ločeval prostor od snovi. Kot da gre za tridimenzionalni volumen snovi, ki je razdeljen na dele z določeno velikostjo, obliko in lego; ta razdeljenost in obstoj teh delov v kontinuiteti časa pa omogoča tudi njihovo premikanje.

Kasneje bo Descartes v *Principih filozofije* eksplicitno poudaril, da »*Substanco lahko spoznamo iz kateregakoli atributa, vendar pa je v vsaki še neka posebna lastnost, ki tvori njeno naravo in bistvo in na katero se navezujejo vse ostale lastnosti. Tako razsežnost v dolžino, širino in globino tvori naravo telesne substance, mišljenje pa naravo misleče substance. Vse druge lastnosti namreč, ki jih lahko pripišemo telesu, predpostavljajo razsežnost in so tako zgolj določeni modusi razsežne stvari, vse, kar opažamo v duhu, pa so prav tako le različni modusi mišljenja. Tako si, na primer lahko obliko zamislimo samo v razsežni stvari in gibanje samo v razsežnem prostoru, enako si lahko predstavo, občutek in voljo zamislimo samo v misleči stvari. Nasprotno pa si razsežnost lahko zamislimo brez oblike ali gibanja in mišljenje brez predstave ali občutka.*« (LIII)

Razumeti modus skozi atribut pomeni razumeti ga kot omejitev oziroma način kazanja slednjega. Čeprav lahko razumem atribut neodvisno od določenega modusa, modusa ne morem razumeti brez atributa – lahko mislim razse-

žnost brez gibanja, a ne morem misliti gibanja brez razsežnosti, ki je nujni pogoj slednje. Podobno lahko razumem velikost, obliko in lego kot omejitev razsežnosti, a njo samo lahko razumem brez upoštevanja posameznih velikosti oblik in leg. Razsežnost kot taka je brezmejna, brezoblična in neskončna, potemtakem tudi ni mogoče govoriti o ničemer, kar bi se nahajalo izven nje, torej tudi lege ne more imeti in je smiselno govoriti zgolj o legi njenih delov.

Descartes s svojim pojmovanjem razsežnosti kot bistva materialne substance seveda radikalno nasprotuje Aristotelu že s tem, da določa bistvo nečesa, ne da bi bil gotov njegovega bivanja. A materialna substanca Aristotelove *Fizike* ima v nasprotju z Descartesovo tudi aktivno naravo, ki določa njeno notranjo dinamiko v smislu kvalitativnega spreminjanja. Golo dejstvo razsežnosti, ki ne implicira nikakršnega principa aktivnosti, razvoja ali spreminjanja, je bilo znotraj tradicionalne metafizike pojmovano kot univerzalna, a postranska lastnost materije in nikoli ni bilo deležno kakšne večje pozornosti, kaj šele pripoznano kot njeno bistveno določilo. Vsako telo je bilo pojmovano kot razsežno v prostoru, a nobeno ni obstajalo z razsežnostjo kot svojim bistvenim določilom.

4.

Z jasno idejo razsežnosti v svojem duhu se Descartes loti analize narave te vednosti: *»Te oznake v tem splošnem oziru so mi ne le popolnoma znane in očitne; če sem pazljiv, spoznam tudi neštetо nadrobnosti o oblikah, številu, gibanju in podobnem, katerih resničnost je tako očitna in tako v skladu z mojo naravo, da se mi, ko jih odkrivam, dozdeva, da ne spoznavam nič novega, temveč se zgolj spominjam stvari, ki sem jih vedel že prej, ali da sem šele zdaj pozoren na nekaj, kar je bilo že dolgo v meni, čeprav tja še nikdar nisem usmeril svojega duhovnega očesa.«*

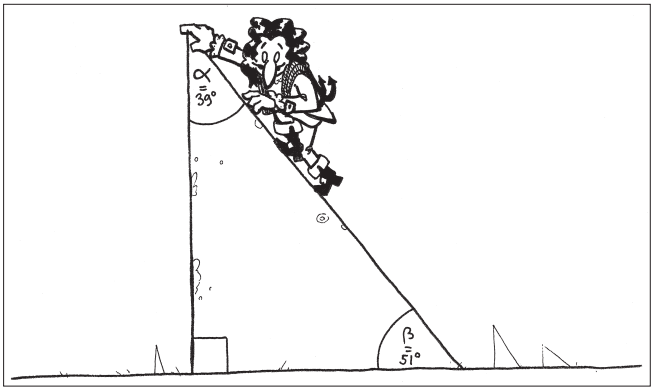
Skuša Descartes spet s premalo besedami povedati preveč? Tale zaviti (od)stavek je problematičen že na samem začetku, saj ni jasno, kakšne *»oznake«* ima Descartes v mislih. Mogoče je temu kriv nekoliko neroden prevod: *»Nec tantum illa, sic in genere spectata, mihi plane nota & perspecta sunt...«,* bi prej pomenilo, da mu te stvari niso popolnoma znane in razvidne samo v tem splošnem oziru, ampak se mu tako kažejo tudi njihove podrobnosti. Drugače povedano: Descartes ugotavlja, da mu ideje razsežnosti, oblike, velikosti ... o katerih razmišlja, niso samo popolnoma znane in očitne, temveč iz njih ob pozornejšem motrenju izhajajo tudi mnoga spoznanja glede njihovih matematičnih lastnosti. Pozornost zbuja njegovo navdušenje nad to novoodkrito resnico (veritas), ki ni samo očitna (aperta), temveč tudi povsem skladna z njegovo naravo, saj se mu ne zdi, da spoznava nekaj novega, ampak da se zgolj spominja starega oziroma da se v njem prebuja nekaj, kar je bilo že vseskozi tam – kar je seveda nedvoumen namig na Platonovo teorijo anamneze. Descartes skuša pokazati, kaj pomeni uzreti vrojene ideje in se zavedeti njihove izjemne spoznavne kredibilnosti. Še bolj kot v Drugi in Tretji meditaciji je očitno, da ne gre za statične vsebine duha, ampak za latentne moči oziroma strukture, ki se manifestirajo skozi mišljenje v najširšem pomenu te besede (kot sta ga opredelila zlasti osmi in deveti odstavek Druge meditacije) in kot take tvorijo temelj kakršnegakoli spoznanja.

5.

Descartes v nadaljevanju meditacije raziskuje metafizični in epistemološki domet teh struktur, saj ugotavlja, da v sebi nahaja *»neštetо idej nekih stvari, o katerih, dasi morda zunaj mene ne bivajo nikjer, vendar ni mogoče reči, da niso nič. In čeprav jih nekako mislim po mili volji, si jih vendar ne izmišljam, temveč imajo svoje resnične in nespremenljive narave: kadar si na primer predstavljam trikotnik, morda takega lika ni nikjer na svetu razen v moji zavesti in ga nikdar ni bilo, pa vendar resnično ima neko določeno naravo ali bistvo ali obliko, nespremenljivo in večno, ki*

si je nisem izmislil in ki ni odvisna od moje misli, kakor je razvidno iz tega, da je mogoče pri tem trikotniku dokazati razne lastnosti, recimo, da so njegovi trije koti enaki dvema pravima, da leži njegovemu največjemu kotu nasproti najdaljša stranica in podobno. Te lastnosti spoznavam jasno, če hočem ali ne, pa čeprav o njih sploh nisem premišljal, ko sem si predstavljal trikotnik, in potemtakem si jih nisem izmislil.«

Ker gre za ključni trenutek Pete meditacije, v katerem se je Descartes zavedel naravne popolnosti in celovitosti idej, ki naj bi razkrivale dejansko naravo stvari ne glede na njihov zunajduhovni obstoj, si ga je vredno ogledati tudi v zgodnejši različici, kot jo ponuja 'Razprava o metodi':



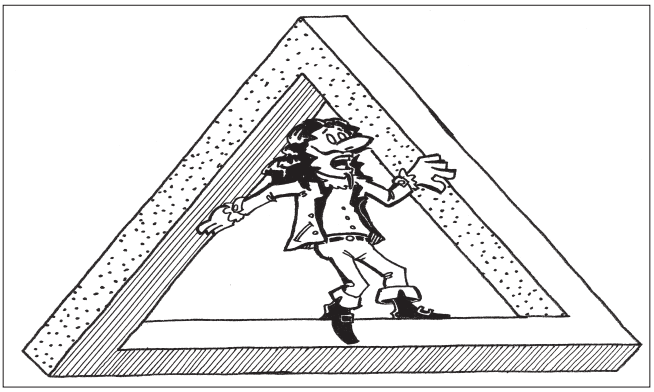
*»V prvo sem zapazil, da izvira velika gotovost, ki jo ves svet priznava geometrijskim dokazom, samo iz tega, da so nam povsem razločno razvidni, v skladu z malo prej navedenim pravilom. Hkrati pa sem tudi spoznal, da ni v teh dokazih prav ničesar, kar bi nam jamčilo tudi eksistenco predmeta, na katerega se nanašajo. Vzemimo primer, da nam je dan trikotnik: povsem jasno mi je bilo, da morajo njegovi trije koti biti enaki dvema pravima kotoma. Zaradi tega pa nisem videl še prav ničesar, kar bi mi bilo jamčilo, da kjer koli na svetu kak trikotnik tudi eksistira.« (*Str. 64)

Descartes izjemno stopnjo razvidnosti, ki krasi geometrijske dokaze, ilustrira s primerom vsote notranjih kotov trikotnika – a o katerem trikotniku pravzaprav govori? Mar ni ta *»dani trikotnik«,* ki ga ima v mislih, natanko to – namreč trikotnik v njegovih mislih oziroma ideja trikotnika? In mar ni ravno ta ideja najlepši možni dokaz za obstoj idej, ki ne morejo imeti nikakršnih korelatov v zunajduhovni stvarnosti, ampak so ideje že kar stvari same, saj je popolnoma jasno, da tudi če obstaja zunanji svet v smislu materialnega univerzuma, v njem ne more biti nobenih trikotnikov, ampak kvečjemu telesa trikotne oblike.

Geometrija začenja razkrivati svoje fascinantne teološke in metafizične aspekte, saj Descartes opozarja, da operira s stvarmi, ki kljub temu, da morebiti ne bivajo nikjer zunaj njega, ne morejo biti nič, ko jih sicer lahko misli po mili volji, a imajo (v izvirniku: *»est tamen profecto determinata«,* torej – so determinirane, oziroma določene) svoje resnične, nespremenljive in večne narave, oblike ali bistva, ki so popolnoma neodvisne od mišljenja in jih ne more svojevoljno in poljubno spreminjati. Ta bistva so nekaj, ne glede na to, ali so predstavljena in razumljena v človeškem duhu ali ne. Te ideje ne samo da niso (rečeno v besednjaku Tretje meditacije) *»od mene narejene«,* ampak tudi niso *»pridobljene«* in kot take *»vsiljive«* kot na primer občutki barve, zvoka, toplega, hladnega, bolečine ... ki preplavljajo duha popolnoma neodvisno od volje in za katere se zdi, da prihajajo vanj preko čutil, saj si trikotnik lahko zamislim ali pa tudi ne, njegove lastnosti – tudi tiste, ki se jih niti ne zavedam, pa pridejo po neizbežni nujnosti njegove narave – in jim lahko zgolj pritrdim.

A kaj bi lahko bil ta »nekaj«, ki ga ideje geometrijskih likov predstavljajo v duhu? Mar se ni še malo prej zdelo, da sta trikotnik in ideja

trikotnika samo dva različna izraza za eno in isto stvar, saj – kaj drugega bi trikotnik lahko bil in na kakšen način bi lahko obstajal, če ne kot modus človeškega mišljenja? Zdi se, da se odgovor ponuja kar sam in spet diši po Platonu, a meglijo ga nenavadne Descartesove formulacije in čuden prevod. Ko razmišlja o trikotniku v 'Razpravi o metodi', ugotavlja, da mu matematični dokazi ne dajejo nikakršnega jamstva, *»da kjerkoli na svetu kak trikotnik tudi eksistira,«* s čimer je najbrž mišljena njegova eksistenca v (zaenkrat še nedokazani) materialni stvarnosti. Isti razmislek ga v *Meditacijah* pripelje do možnosti, da *»takega lika ni nikjer na svetu razen v moji zavesti«* a izraz *»nikjer na svetu«* je prevajalčev dodatek, saj se izvirnik glasi: *»... talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat.«* Situacija se zdi paradoksna, saj kot da Descartes sicer dopušča možnost, da trikotnika ni nikjer izven njegovega mišljenja, a hkrati sugerira obstoj nekih določenih narav, bistev oziroma oblik, nespremenljivih in večnih *(natura, essentia, forma, immutabilis & aeterna*), ki ne morejo skriti podobnosti s Platonovimi idejami. Je torej kartezijanska ideja trikotnika skupaj s svojimi večnimi in nespremenljivimi lastnostmi le mentalni odsev brezčasnih in nespremenljivih lastnosti resničnega Trikotnika? Descartes tega nikjer eksplicitno ne zatrdi, a k temu problemu se bom vrnil v analizi 8. odstavka.



6.

Aristotelik bo teoriji o vrojenosti idej ogorčeno ugovarjal, češ da gre pri ideji trikotnika za duhovno abstrakcijo, ki korenini v izkustvu – v čutnem zaznavanju teles trikotne oblike. A zakaj bi to veljalo za nekaj tako preprostega, kot je ideja trikotnika, ko pa lahko odkrivam nujne in nespremenljive lastnosti tudi pri neštetih drugih, bistveno bolj zapletenih geometrijskih oblikah, ki nikakor niso mogle vame priti po čutih? Omenjeni aristotelik se bo skliceval na veliko moč človeškega razuma, ki destilira bistva skozi čutni stik s stvarmi in je sposoben abstrahirati izkustveno gradivo do popolnih oblik, s katerimi operira geometrija. Descartes je moral glede tega vprašanja prekrižati meč zlasti z Gassendijem in braniti svojo teorijo o neizkustvenem izvoru matematike – ne samo v odgovorih na njegove ugovore, ampak tudi še v Šesti meditaciji, in se tako pridružiti žolčni debati o izvoru matematike, ki se ne bo tako hitro končala.

Zanimivo je, kako se na tem mestu sklicuje na svoje ključno epistemološko načelo, po katerem je vse, kar je jasno spoznano, tudi resnično, ki ga že v naslednjem koraku zmehča z enim od zanimivejših spoznanj Četrte meditacije, da je narava njegovega duha pač taka, da je primoran pritrjevati jasnim in razločnim percepcijam; in se s tem znova dotakne občutljivega problema odnosa tovrstnega pritrjevanja in resnice. A zdaj je vsa njegova pozornost osredotočena na te jasno percepirane resnice, ki govorijo o lastnostih, ki jih potencialno obstoječa telesa morajo (kot v primeru razsežnosti) ali morejo (kot v primeru različnih oblik ...) imeti. Naslov meditacije je obljubil razmislek bistva materialnih stvari in njen zaključni stavek bo govoril o vsej telesni naravi, ki je predmet čiste matematike. Večne in nespremenljive lastnosti krogov, trikotnikov in kvadratov se bodo nujno morale

manifestirati tudi v potencialno obstoječih okroglih, trikotnih in kvadratnih telesih.

7.

Sledi ključni odstavek Pete meditacije, saj v njem Descartes ponuja tisto, kar bo kasneje Kant poimenoval ontološki dokaz za obstoj Boga. Izvirna verzija dokaza se pripisuje benediktinskemu menihu iz 11. stoletja, Anzelmu Canterburyjskemu, in različne oblike tega dokaza ter tudi njegove kritike so bile v Descartesovem času dobro znane.

Dokaz se začne z vprašanjem: *»Sicer pa, če že samo iz tega, da lahko dobim idejo kake stvari iz svoje zavesti, sledi, da k stvari v resnici spada vse, kar po mojem jasnem in razločnem spoznanju spada k njej – mar ni iz tega mogoče dobiti tudi dokaza za bivanje božje?«* Descartes samozavestno trdi, da obstaja tesna povezava med idejami v njegovem duhu in stvarmi: Človeški duh je poln vrojenih idej, ki razodevajo bistvo stvari. Kar duh jasno in razločno dojema kot lastnost stvari, to tudi dejansko je njena lastnost. Če jasno in razločno dojema, da je krožnica tista črta, katere točke so vse enako oddaljene od središča, ali da v trikotniku velikost kota določa velikost nasproti ležeče stranice, potem gre za večni in nespremenljivi lastnosti dejanskega Kroga in dejanskega Trikotnika.

Če bi Descartes govoril o čutnem izkustvu, bi bila njegova teza problematična, saj je ujemanje čutne percepcije s stvarnostjo daleč od samoumevnosti; ker govori o vrojenih, od obstoja zunajduhovne realnosti neodvisnih idejah, pa je vsaj zelo pogumna, saj ni navedel še nobenega prepričljivega razloga za to, da bi morala biti ideja resnična že samo zato, ker je vrojena. Mar ne bi mogel biti duh poln vrojenih idej, ki bi bile lažne? Na čem temelji njegovo prepričanje, da vrojene ideje v duhu kažejo, kakšen bi svet razsežnih stvari lahko bil oziroma kakšen dejansko je; kakšne lastnosti bi stvari lahko imele oziroma jih imajo? Zakaj bi morale biti ideje v duhu skladne z dejanskimi lastnostmi od duha neodvisnih stvari? Namesto da bi se spopadel s temi vprašanji, Descartes v nadaljevanju postreže kar s samim dokazom, ki je smešno kratek: *»Brez dvoma nahajam idejo Boga, to je nadvse popolnega bitja, v sebi nič manj kakor idejo katere koli oblike ali števila: prav tako jasno in razločno umem, da k njegovi naravi spada tudi to, da zmeraj biva, kakor umem, da spada to, kar dokazujem o kaki obliki ali številu, nujno k naravi te oblike ali števila.«*

Vzporednica tej točki *Meditacij* je XIV. odstavek prve knjige *Principov*, a tudi tukaj Descartes kljub pomembnosti trenutka z besedami ravno ne 'razmetava': *»Ko potem duh med različnimi idejami, ki jih ima v sebi, opazuje eno, ki je od vseh drugih daleč najbolj odlična, namreč idejo najumnejšega, najmogočnejšega in najpopolnejšega bitja, spozna, da v njej bivanje ni samo mogoče ali kontingentno, kot velja za ideje vseh drugih stvari, ki jih razločno dojema, temveč vseskozi nujno in večno. Kot je na primer, povsem prepričan, da ima trikotnik tri kote, enake dvema pravima, in to zategadelj, ker dojema, da je v ideji trikotnika nujno zaobseženo tudi to, da so trije koti enaki dvema pravima, enako mora torej že samo iz tega, ker dojema, da je v ideji najpopolnejšega bitja zaobseženo nujno in večno bivanje, potegniti sklep, da najpopolnejše bitje biva.«*

Podobno kot pri idejah geometrijskih likov je tudi v ideji Boga Descartes nenadoma opazil nekaj, kar je sprva spregledal – namreč dejstvo, da k naravi Boga spada tudi to, da zmerom biva, potemtakem je bivanje lastnost, ki je neločljiva od Boga kot nadvse popolnega bitja in tudi stopnja gotovosti Božjega bivanja se mu zdi primerljiva s stopnjo gotovosti matematičnih resnic. V tem odstavku ima dokaz obliko motrenja ideje Boga, iz katerega sledi takojšnji zaključek. Ta primarni uvid bo sicer analiziran v nadaljevanju meditacije, a bo popolnoma razvit šele v odgovorih na različne ugovore.

8.

Prvi je klasično aristotelski in Descartes ga zastavi samo zato, da bi ga pobil: Bivanje je ločeno od bistva, torej je na obe vprašanji treba odgovarjati ločeno, kar velja za Boga v enaki meri kot za vse druge stvari. A tudi pri idejah geometrijskih likov se je zdelo, da dejanski obstoj teh likov ni spadal k njihovemu bistvu, vendar je pozornejši razmislek 5. odstavka pokazal, da to najbrž velja samo za njihov obstoj v morebitni razsežni stvarnosti. Ker njihove večne in nespremenljive narave, bistva oziroma oblike v vsakem primeru *»so nekaj, ne pa prazen nič,«* se je zastavilo vprašanje, kaj je ta *»nekaj«,* in odprlo zanimivo možnost, ki bo v naslednjih dveh odstavkih dobila potrditev, saj bo Descartes spoznal, da njegova misel stvarem ne nalaga nikakršne nujnosti, temveč ga nasprotno – nujnost stvari determinira, da jo misli tako, kot pač jo. Dejstvo, da imajo geometrijski liki nespremenljive in večne narave in lastnosti, ki si jih nisem izmislil in jih ne morem po svoji volji spreminjati, ampak jih lahko samo jasno spoznavam, če to hočem ali ne, kaže na to, da njihov obstoj ne more biti zgolj mentalen, ampak mora obstajati realnost, v kateri bivajo objektivno. Mar ni zabavno, kako spraševanje po načinu bivanja občega kar sili v takšno ali drugačno različico platonizma?

Do še bolj zanimivega odkritja pripelje pazljivejši razmislek ideje Boga: *»Toda če sem bolj pozoren, se mi razkrije, da bivanja ni mogoče ločevati od bistva Boga nič bolj, kakor velikost treh kotov trikotnika, enakih dvema pravima kotoma, od njegovega bistva ali idejo doline od ideje gore. Misliti Boga (to je nadvse popolno bitje) ki bi mu manjkalo bivanje (se pravi, ki bi mu manjkala neka popolnost), je prav tako nesmiselno kakor misliti si goro, ki bi ji manjkala dolina.«* Pozornejši pogled je razkril, da je bivanje vsebovano v bistvu oziroma ideji kot nujna (bistvena) lastnost Boga. Bitje, ki ne biva, ne more biti popolno. Bog mora kot nadvse popoln, hočeš nočeš imeti tudi popolnost bivanja, tako kot je v pravokotnem trikotniku vsota kvadratov nad katetama hočeš nočeš enaka kvadratu nad hipotenuzo.

9.

Naslednji korak navidez problematizira ta dosežek: *»resda si ne morem misliti Boga brez bivanja, kakor si ne morem misliti gore brez doline; zagotovo pa iz tega, da si mislim goro z dolino, ne sledi, da je na svetu kaka gora – in tako tudi iz tega, da si mislim Boga kot bivajočega, ne sledi, da Bog biva, vsaj zdi se tako. Moja misel namreč stvarem ne nalaga nikakršne nujnosti. In kakor si nekako morem predstavljati krilatega konja, čeprav noben konj nima kril, tako bi lahko tudi Bogu pritaknil izmišljeno bivanje, čeprav bi ne bival noben bog.«*

Gore ne morem misliti brez doline, niti Boga brez bivanja, saj tako kot dolina »naredi« goro, bivanje »naredi« Boga. A četudi je v ideji bivanje neločljivo povezano z Božjim bistvom, misel ne nalaga stvarem nobene nujnosti, zato dejansko bivanje ne more biti izpeljano iz ideje. V zadnjem stavku zmotita dve stvari: boga, pisanega z malo začetnico, je zakrivil tiskarski škrat, a s kakšno pravico Descartes trdi, da noben konj nima kril, ko pa je vsa zunajduhovna stvarnost, vključno s konji, krilatimi ali ne, še vedno pod vprašajem?

Vendar Descartesa zdaj bolj kot morebitni obstoj ali neobstoj konj skrbi, ali zgolj iz tega, da Boga misli kot nujno bivajočega, sledi tudi dejanski Božji obstoj, saj v kolikor bi bila povezava med bistvom in bivanjem Boga v njegovem duhu konstrukt oziroma izmišljotina, kot na primer povezava kril in konja v domnevno fiktivnem krilatem konju, ta ideja ne bi imela nobene zveze z zunajduhovno realnostjo in potemtakem tudi nikakršne epistemološke kredibilnosti.

10.

Descartesa iz te zagate spet reši geometrija oziroma zanimiva lastnost, katero je opazil pri

raziskovanju matematičnih idej – da so določene povezave znotraj njih podvržene njegovi volji, druge pa ne. Nekatere elemente idej lahko brez težav loči – recimo konja in krila Pegaza ali levjo glavo, kozji trup in kačji rep Himere, kar daje slutiti, da gre za svojevoljno združene »izrojene stvore domišljije« (Principi, XV), kar ima lastno, notranjo, nujno povezavo pa se bo

takim poskusom upiralo. Zato ni mogoče trgati narazen povezave med Božjim bistvom, ki vključuje vse popolnosti, in njegovim bivanjem, kot tudi ne med goro in dolino. Descartes morebitnega nepozornega bralca, katerega je presenetil izkustveni primer gore in doline, takoj spomni, da ne govori o dejanskih stvareh zunanjega sveta, ampak o idejah. Lahko bi dal tudi kakšen drug primer, recimo povezavo neba in zemlje, noči in dneva ... saj ga zanima dialektika samih pojmov (idej) oziroma nujnost njihovih povezav, pri čemer te nujnosti ne nalaga misel, ampak je vsebovana in najdena v njih samih.

11.

Pozornosti vredno je tudi banalno, a usodno dejstvo, da je kljub brezhibnemu logičnemu sklepanju sklep resničen samo v primeru resničnih (pred)postavk. Napačen sklep, da je mogoče romb občrtati s krogom, nujno sledi iz neresnične teze, da je mogoče vse četverokotne like občrtati s krogom. Izhodiščna premisa je napačna in resnica se ne proizvede zgolj skozi brezhibno logično sklepanje. Descartes tukaj analizira neprijetno možnost, da je ideja Boga fantazijski konstrukt, ki kot nujno predpostavlja nekaj, kar ni tako. Zakaj naj bi Bog imel vse popolnosti – je to res nujno?

Njegov odgovor znova napoti na vrojeno idejo Boga, v kateri so po njeni lastni nujnosti zaobjete vse popolnosti: »Čeprav namreč ni nujno, da bi se mi kdaj porodila misel o Bogu, je vendar, kadar koli hočem razmišljati o prvem in najvišjem bitju in tako rekoč zajeti njegovo idejo iz zakladnice mojega duha, nujno, da mu prisodim vse popolnosti, četudi tisti hip ne naštejem vseh in se ne posvečam vsaki posebej. Ta nujnost pa popolnoma zadošča, da pozneje, ko spoznam, da je bivanje popolnost, pravilno sklepam, da biva prvo in najvišje bitje.«

Notranja vsebina ideje Bogu po nujnosti pripisuje vse popolnosti in je v diametralnem nasprotju z (morebiti od mene narejenimi, fiktivnimi) idejami, za katere velja hipotetična, zgolj fiktivna nujnost. Idejo Boga odlikuje notranja nujnost istega tipa kot idejo trikotnika z njegovimi lastnostmi in odnosi, kar pomeni, da gre za »resnično idejo«, ki je »podoba resnične in nespremenljive narave«. Kadarkoli najdem idejo, pri kateri ob podrobnejši analizi odkrivam lastnosti, ki jih sprva nisem opazil, je to dokaz, da je nisem sam ustvaril, se pravi – da sem te lastnosti v njej našel, ne pa jih vanjo sam položil, saj so popolnoma neodvisne od moje volje. Podobno kot ideje geometrijskih likov tudi ideja Boga poraja lastnosti po lastni notranji nujnosti. In kar se tiče resničnosti te ideje, je tako kot v prejšnji razpravi o bistvu snovi tudi zdaj jasnost in razločnost njen zadostni dokaz – v tem primeru jasno in razločno dojetje nujne povezave med Božjo popolnostjo in lastnostjo bivanja.

Ugovorov ontološkemu dokazu ni malo in so zanimivi že kot znak globokega metafizičnega

razhajanja, ki sega vse do Aristotelove kritike Platona in daleč presega sam ontološki dokaz. Zlasti Gassendijevi izražajo radikalno nesoglasje glede možnosti obstoja resničnih, nespremenljivih bistev oziroma narav, ki bi jih bilo mogoče spoznati ločeno od stvari. Ne samo, da se je Gassendiju zdelo nesprejemljivo ločevanje bivanja in bistva in je slednje razumel kot golo posplošitev podobnosti med posameznimi stvarmi, ampak je tudi zavrnil Descartesovo trditev, da dejansko bivanje pripada le določenim bistvom, drugim pa ne. Dokazoval je, da bivanje ne more biti popolnost, prisotna ali odsotna v bistvu nebivajoče stvari, saj kar ne biva, ne more imeti popolnosti, iz česar je zaključil, da vse bivajoče v isti meri poseduje popolnost bivanja in Bog pri tem ne more biti nikakršna izjema.

Še toliko bolj uničujoče skuša biti Gassendijevo zanikanje bivanja kot lastnosti, ki bi v različni meri pripadala Bogu in vsem drugim stvarem. Prepričan je da – ali bivanje sploh ni lastnost – ali pa so je vse stvari deležne v enaki meri, saj je vsako stvar mogoče misliti samo kot bivajočo – tako krilatega konja kot Boga. Vsaka ideja (zaznava, pojem, predstava) stvari je ideja bivajoče stvari in idejam koz, Himer, Pegazov, gora ali angelov ničesar ne dodam, če jih mislim kot bivajoče, saj jih ideje v vsakem primeru predstavijo kot take. Pri predstavljanju ali mišljenju nečesa gre vedno za obstoječi nekaj in ker to velja za vse ideje, ni prav nič čudno, da velja tudi za idejo Boga. Zaradi tega – tako kot iz obstoja idej trikotnika, krilatega konja ali gore in doline ni mogoče sklepati na objektivni obstoj trikotnikov, krilatih konjev ali gora in dolin – tudi iz obstoja ideje Boga ni mogoče sklepati na dejanski Božji obstoj.

Gassendijevemu ugovoru, da bivanje ni predikat in da misliti stvar kot bivajočo, ni nič drugače kot misliti stvar, bosta kasneje pritrdila tudi Hume in Kant – a presenetljivo mu v nekem smislu pritrjuje tudi Descartes, ko priznava, da vse ideje predstavljajo stvari kot bivajoče, vendar se ne strinja z njegovimi zaključki, saj opozarja na pomembno razliko med stvarmi z zgolj možnim bivanjem in tistimi z nujnim bivanjem, ki ga eksplicitno izreka tudi v analizi 7. odstavka navedeni odstavek iz 'Principov'. Res je v obeh primerih mišljenje – mišljenje o bivajočem, a kozi ali Himeri lahko zaenkrat priznam zgolj možni obstoj, medtem ko sem v primeru Boga primoran priznati njegovo bivanje kot nujno. Usodna razlika med idejo Boga in katerokoli drugo idejo je torej v tem, da čeprav misliti druge stvari vedno pomeni misliti jih kot bivajoče, iz tega ne sledi, da dejansko bivajo, ampak le, da so zmožne bivanja.

Ostre kritike je deležno tudi Descartesovo prepričanje, da imajo nujne in nespremenljive lastnosti idej karkoli opraviti z lastnostmi dejansko bivajočih stvari v zunajduhovni stvarnosti. Johannes Caterus problematizira predvsem odnos pojmov in stvari, saj se sprašuje, ali ga ideja dejansko informira o nujnostih v zunajduhovni realnosti, v tem primeru o popolnem in potemtakem nujnem bitju. Čeprav priznava, da nadvse popolno bitje zaradi lastnega statusa nujno implicira bivanje, zanika, da je to bivanje nekaj dejanskega v svetu, saj je upravičeno mogoče trditi le to, da je pojem bivanja neločljivo povezan s pojmom popolnega bitja. Ta prehod od čiste definicije pojma k izjavam o realnosti bo v svojih *Dialogih o naravni religiji* problematiziral tudi David Hume, ko bo pokazal, da gre pri pojmih za logične in lingvistične strukture, ki jih ni mogoče s takšno lahkoto projecirati na dejanskost. Nujnost pojma mogoče ne pomeni tudi dejanske nujnosti in nujnost, s katero pojem Boga vsebuje bivanje, morebiti nima nikakršne povezave z dejanskim obstojem slednjega.

So te kritike za kartezijansko epistemologijo uničujoče ali se take samo zdijo? Razkrinkajo njeno protislovnost ali popolnoma zgrešijo poanto? Da je neka ideja vrojena pomeni, da ni izmišljena oziroma skrpana, a Caterus zahteva dokaz, da ni materialno lažna v smislu, kot ga je opredelil 19. odstavek Tretje meditacije. Mar ni zahteva po dokazu, da jasna in razločna spozna-

nja v resnici odkrivajo naravo zunajduhovne stvarnosti, na nek način protislovna tudi sama, ali pa vsaj kaže na podcenjevanje oziroma nerazumevanje solipsistične situacije? Imam razen idej v svojem duhu še kaj drugega, na kar bi se lahko oprl? Kako se bom glede česarkoli odločil, če ne morem zaupati načelu jasnosti in razločnosti?

12.

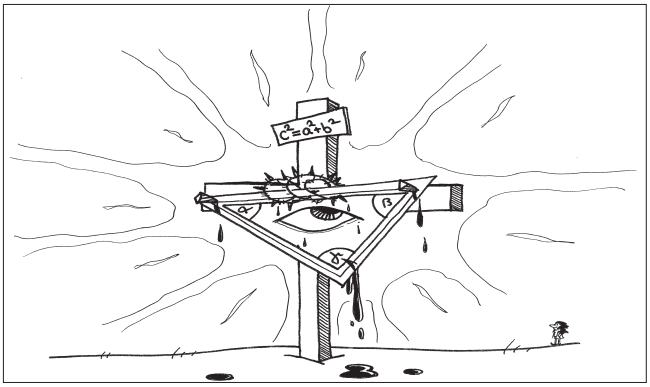
In prav s tem, zdaj že dobro znanim načelom, Descartes začenja tudi naslednji odstavek: *»Toda najsi uporabljam ta ali oni način dokazovanja, zmeraj ugotovim, da me popolnoma prepriča edinole tisto, kar doumem jasno in razločno.«*

Ko v nadaljevanju ugotavlja, da so nekatere stvari vsakomur očitne, druge pa take postanejo šele ob bližnjem in skrbnejšem pogledu, govori o gotovosti in ko primerja Pitagorov izrek s pravilom sorazmernosti kotov in nasproti ležečih stranic v trikotniku, govori o verjetju! Prepričanje, gotovost in verjetje – utemeljeni na jasnosti in razločnosti – so edina resnica in še do te se težko dokopljem, tako zelo me blokirajo predsodki in slepi čutnost. Ti mi tudi branijo videti Božje bivanje kot najbolj evidentno izmed vseh resnic: *»Kar se tiče Boga, bi zagotovo ne spoznal ničesar prej in laže, ko bi ne tičal globoko v predsodkih in bi moja zavest ne bila od vseh plati napolnjena s predstavami čutnih stvari. Le kaj je namreč samo po sebi bolj očitno, kakor da najvišje bitje je ali da biva Bog, k čigar edinega bistvu spada bivanje?«* Descartes ne zamudi nobene priložnosti, da ne bi spomnil na nujnost odvračanja od predsodkov in predstav čutnih stvari, da bi bralec sploh lahko dojel ontološki dokaz.

13.

In zdaj – epistemološki salto: *»In četudi bi moral pazljivo premišljati, da bi to doumel, sem si tega ne le prav toliko gotov kot vsega drugega, kar se mi zdi kar najbolj gotovo, poleg tega tudi opažam, da je gotovost drugih stvari tako odvisna od prav tega spoznanja, da brez njega nikdar ni mogoče ničesar vedeti popolnoma.«*

Uvodni nesmisel je mogoče pripisati slabemu



prevodu, ki bi se moral glasiti: *»In četudi sem moral pazljivo premišljati...«* A bistveno je nadaljevanje, ki spet implicitno vzporeja geometrijo z metafiziko, kar ni po naključju osrednja tema te meditacije. Doslej se je zdelo, da Descartes matematiki priznava lastno spoznavno moč in da matematika podeljuje legitimnost metafiziki – kar velja za katerikoli matematični izrek, velja tudi za ontološki dokaz, saj oba krasi izjemna stopnja jasnosti in razločnosti, kar bi pomenilo, da imajo matematični in metafizični dokazi iste spoznavne temelje. A Descartes bo v nadaljevanju skušal dokazati, da ni mogoče spoznati niti najelementarnejših matematičnih resnic, ne da bi bil najprej gotov Božjega bivanja.

14.

In če to velja za elementarno matematiko, velja še toliko bolj za vse drugo – pravzaprav je kakršnakoli vednost odvisna od Boga. Že v pismu z

dne 6. maja 1630, torej enajst let pred izidom *Meditacij*, je Descartes prijatelju Mersennu razlagal, da je resnica Božjega bivanja prva izmed večnih resnic in hkrati tista, na kateri temeljijo vse druge, a težava je v tem, da mnogi ljudje ne vidijo v Bogu večnega in nedoumljivega bitja, iz katerega izhaja vse drugo, ampak se igrajo z besedami in mislijo, da je dovolj vedeti, da *Dieu* v francoščini pomeni isto, od ljudi čaščeno stvar, kot *Deus* v latinščini. Taki površneži zlahka padejo v ateizem in ker v popolnosti razumejo matematične resnice, ne pa tudi resnico Božjega bivanja, ni čudno da ne vidijo, kako so vse odvisne od nje. A ker Božja moč presega zmožnost človeškega umevanja, matematika pa ne, bi morali sklepati, da ji je podrejena tudi slednja. Te pogumne besede so samo nadaljevanje še veliko pogumnejših, strastnejših in neštetokrat citiranih z dne 15. maja istega leta, ki jih najdemo tudi v spremni besedi k slovenski izdaji *Meditacij*: *»Matematične resnice, ki jih imenujete večne, so ustanovljene po Bogu, od katerega so vseskozi odvisne tako kot vse druge stvari. Reklo bi se zares, govoriti o Bogu kot o kakem Jupitru in Saturnu in ga podvreči Stiksu in usodnostim, če bi rekli, da so te resnice neodvisne od njega. Ne bojte se, tako Vas prosim, ugotavljati in objavljati povsod, da je Bog vzpostavil zakone prirode tako kot kak kralj vzpostavi zakone v svojem kraljestvu.«* (Str. 12/13)

Zato Descartes ateistu ne odreka zmožnosti dojetja Pitagorovega izreka, a ateist bo brez vednosti o Bogu vseskozi žrtev skeptičnih izzivov, saj so njegova prepričanja lahko omajana na način, kot ga je prikazal deveti odstavek Prve meditacije. To stališče se mogoče zdi pretirano, a Descartes je samo skrajno dosleden. Ker je na začetku Prve meditacije zatrdil, da hoče v znanosti dognati kaj trdnega in trajnega, zdaj v Peti dokazuje, da brez poznavanja Boga *»bi nikdar ne imel o nobeni stvari resnične in gotove vednosti, temveč le nedoločna in spremenljiva mnenja.«*

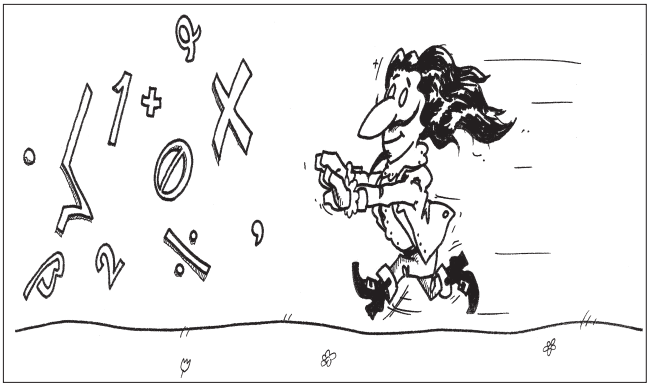
Nobeno spoznanje, ki vsebuje dvom, nikoli ni bilo, ni in tudi ne bo resnična vednost! Poznavanje matematičnih resnic in sposobnost njihovega dokazovanja pač ne more biti dovolj, saj so izpeljave prepričljive le, dokler sem pozoren nanje, a kasneje, ko z njimi nisem neposredno soočen, lahko vanje podvomim in ti dvomi omajejo mojo gotovost, vse dokler se ne prepričam glede verodostojnosti spoznanja kot takega. Da bi to dosegel, Descartes v sklepnem delu odstavka znova izreče pomislek, s katerim je obračunaval v Četrti meditaciji: *»Lahko bi si namreč dopovedal, da me je narava naredila takega, da se sem ter tja motim v stvareh, o katerih mislim, da jih dojemam kar najjasneje, zlasti če se spomnim, da sem pogostoma marsikaj štel za resnično in gotovo, o čemer sem pozneje iz drugih razlogov presodil, da je lažno.«*

15.

Zanimivo vzporednico tej točki *Meditacij* je mogoče najti v XIII. odstavku prvega dela *Principov,* kjer Descartes govori o občih pojmih, večnih resnicah, oziroma aksiomih (glej tudi odstavek XLIX), ki jih duh najde v sebi in *»iz katerih sestavlja različne dokaze, za katere je, dokler so deležni njegove pozornosti, popolnoma prepričan, da so resnični ... Potemtakem je duh toliko časa prepričan, da so ti in takšni dokazi resnični, dokler je pozoren na premise, iz katerih jih je izpeljal. Ker pa te ne morejo biti ves čas deležne njegove pozornosti, začne pozneje premišljevati, če ni bil morda ustvarjen s takšno naravo, da bi se motil celo tedaj, ko se mu nekaj zdi popolnoma očitno; in tako nazadnje uvidi, da je njegov dvom upravičen tudi v teh primerih ter ne bo dosegel nobene gotove vednosti prej, preden ne bo spoznal povzročitelja svojega nastanka.«*

Navidez se je skozi zadnja vrata vrnila problematika Četrte meditacije, a le zato, da me Descartes spomni na moč njenih zaključkov. Hipoteza o varljivi naravi oziroma vprašljivem

izvoru, po kateri naj bi moje spoznavne zmožnosti oblikoval nepopolni stvarnik oziroma igra naključij v vesolju brez Boga, se je izkazala za šibko, pretirano in potemtakem zgolj spekulativno. Jasnost in razločnost je neizpodbitno jamstvo resnice, ker je Bog moj stvarnik – predvsem stvarnik mojega razuma in volje in bil bi varljivec, če bi bila jasna in razločna spoznanja, ki sem jim primoran pritrditi – lažna. V tem smislu pomeni Božje avtorstvo mojih kognitivnih zmožnosti absolutno jamstvo verodostojnosti slednjih: *»Ker pa sem hkrati s tem, ko sem spoznal Boga, tudi doumel, da je od njega odvisno tudi vse drugo in da Bog ni varljiv, in tako izluščil sklep, da je nujno resnično vse, kar dojemam jasno in razločno, četudi ne pazim več na razloge, zaradi katerih sem sodil, da je resnično, temveč se samo spominjam, da sem to spoznal jasno in razločno, ni mogoče navesti nobenega nasprotnega razloga več, ki bi me silil dvomiti, temveč imam o tem resnično in gotovo vednost.«*



Zato lahko Descartes na koncu meditacije enega za drugim zavrže pomisleke glede resničnosti svojih spoznanj. Četudi je svoja prepričanja sprva gradil na problematičnih temeljih čutnega izkustva in vprašljivih avtoritet, saj je sprejemal kot resnično tisto, kar je kasneje spregledal kot lažno, se je zdaj dokončno prepričal, da se pri razvidnih spoznanjih enostavno ni mogoče motiti.

16.

A Descartes si je s sklicevanjem na načelo jasnosti in razločnosti, da bi dokazal Božje bivanje, in s sklicevanjem na Boga, da bi utemeljil verodostojnost jasnosti in razločnosti v Tretji meditaciji, prislužil očitek krožnega dokazovanja, ki se kot bumerang vrača tudi v Peti – in z njim vprašanje, ali je bil njegov namen problematizirati človeško spoznanje kot tako ali zgolj uporabiti skeptične argumente kot praktično napotilo k epistemološko koristnim načelom.

Če gre Descartesu za slednje, potem je očitek brezpredmeten, saj ni iskal absolutnih jamstev resnice, ampak je hotel pomagati tudi drugim jasno in razločno spoznati resnice, do katerih se je dokopal sam. S pomočjo načela jasnosti in razločnosti je hotel bralcu pomagati pri dojetju razlogov za sprejetje določenih stališč in mu pomagati iz njih izpeljati najbolj gotove metzične zaključke.

A dejstvo je, da Descartes v *Meditacijah* zastavlja globoka vprašanja o odnosu med človeškim razumom in dejanskim ustrojem stvari, kar kaže na poskus snovanja resnične znanosti in na iskanje najboljše možne teorije. Da je temu tako, dokazuje tudi pismo Regiusu z dne 24. maja 1640, kjer Descartes opozarja na pomembno razliko med prepričanjem, v katerem je vedno mogoče najti senco dvoma in znanstveno vednostjo, ki je ni mogoče omajati z nikakršnimi pomisleki, ko se sicer strinja s svojim sogovornikom, da je resnica jasnega in razločnega dojetja matematičnih aksiomov gotova sama po sebi, saj je narava duha takšna, da mora pritrditi tistemu, kar je jasno razumljeno. A ker ne more biti neprestano pozoren na razvidna načela, iz katerih izpeljuje svoje zaključke, in ker bi lahko bila njegova narava taka, da se motim tudi glede najbolj očitnega, lahko v primeru, da je neveden glede Boga, podvomi

v gotovost svojih spoznanj, zato niti v primeru takega izpeljevanja ni mogoče govoriti o znanstveni vednosti, temveč zgolj o prepričanju, saj nevednost glede Boga avtomatično pomeni tudi nevednost glede vsega drugega. Kdor pa je enkrat jasno dojel dokaze za Božji obstoj in njegovo nevarljivost, si lahko skozi preprosto spominjanje tega dejstva v vsakem trenutku vzpostavlja neizpodbitno platformo verodostojnega spoznanja. Očitno je v *Meditacijah* razvit koncept, po katerem je nekaj resnično, ko je sprejeto z dobrimi razlogi in nima nobenih prepričljivih ugovorov. Dokler ne priznam Božjega bivanja in njegove nevarljivosti, je sporno celo moje znanje geometrije, saj nimam na kaj opreti verodostojnosti svojih spoznanj. Šele ko oboje dokažem, odstranim dvome in tedaj prej omenjeni dobri razlogi postanejo trden temelj spoznanja. Tudi če se dvomi vrnejo, jih zavrnem s sklicevanjem na dokaz bivanja in dobrote Boga.

Konec meditacije zato ne more biti drugačen kot optimističen - zadnji odstavek na kratko povzame prehojeno pot, in začrta njen preostanek: *»In tako jasno vidim, da je gotovost in resničnost vsakršne vednosti odvisna samo od spoznanja resničnega Boga, tako da nisem o nobeni stvari mogel popolnoma vedeti ničesar, preden nisem spoznal Boga. Zdaj mi je lahko popolnoma znanih in gotovih nešteto stvari tako o Bogu samem in drugih predmetih čistega uma kakor o vsej telesni naravi, ki je predmet čiste matematike.«*

Vsi so tukaj: jasnost, gotovost, resničnost, vednost spoznanje, Bog, telesna narava in matematika – kot igralci, ki ob koncu predzadnjega dejanja uživajo v ovacijah publike – in se hkrati pripravljajo na veliki finale.

Ilustracije: Luka Rejec

Andrej Adam

O romanu Neznosna lahkost bivanja

Uvod

Roman *Neznosna lahkost bivanja*[1] ponuja veliko možnosti za poglobljen filozofski premislek. Menim, da velja podobno za vsak dober roman, kajti vprašanja, ki jih obravnavajo pisatelji, so večinoma tudi filozofska. V čem se ta razlikujejo od običajnih in znanstvenih vprašanj, lepo pojasnita Kline Klemke in Bradford Hollinger v članku »Filozofija in proučevanje filozofije«[2]. Filozofska vprašanja so namreč zelo splošna, nimajo praktične vrednosti in nanja ni očitnega ali standardnega odgovora (Klemke in Hollinger 1994, 6). In takšnih vprašanj je v *Neznosni lahkosti bivanja* zares veliko – Kundera jih celo neposredno zastavlja in še več tudi filozofsko analizira. Tako na primer v zvezi z glavno junakinjo Terezo preberemo:

»Tudi če bi Tereza sploh ne bila več podobna Terezi, bi duša globoko v njej ostajala venomer ista in bi le z grozo opazovala, kaj se godi s telesom. Kakšna pa je potemtakem zveza med Terezo in njenim telesom? Ima telo sploh pravico do imena Tereza? In če te pravice nima, komu potlej pripada ime? Le nečemu breztelesnemu, neoprijemljivemu? (Vsa ta vprašanja Terezi že od detinstva roje po glavi. Zakaj resnično pomembna vprašanja so le tista, ki jih zmore zastaviti že otrok. Le ta najpreprostejša vprašanja so zares temeljna. To so vprašanja, na katera ni odgovora [...].)« (Kundera 1991, 168–169)

Vidimo torej, da Kundera podobno kakor Klemke in Holllinger razmišlja o sami naravi, o lastnostih najbolj temeljnih, splošnih, večnih oziroma filozofskih vprašanj. Že v navedenem odlomku lahko opazimo kopico filozofskih problemov, ki ponujajo izjemno zanimivo razpravo: odnos med duhom in telesom, vprašanje identitete oziroma kako da ostajamo isti, ko se ves čas spreminjamo, in tudi vprašanje poimenovanja stvari.

Poleg teh tako imenovanih ontoloških vprašanj, h katerim bi morali prišteti še razmišljanje o naravi boga (primerjaj Kundera 1991, 298) in vprašanja iz filozofije jezika, bi z lahkoto izbrskali tudi druga, zlasti moralna in politična. Ob sovjetski invaziji Češke bi lahko odprli večino temeljnih vprašanj iz politične filozofije, namreč o demokraciji, svobodi, pravičnosti, politični oblasti ipd.

Toda – in to je še posebno vznemirljivo – filozofskosti Kunderovega romana s tem sploh ne izčrpamo. Izhaja namreč iz filozofske teorije, pisatelj si z neko točno določeno filozofijo pomaga pri razvijanju (ali razumevanju) svojih človeških likov. Za katero filozofsko teorijo gre? O tem spregovori že prvi stavek v romanu:

»Misel o večnem povračanju je na moč skrivnostna in z njo je Nietzsche spravil v zadrego prenekaterega filozofa: samo pomislimo, da se bo nekega dne vse ponovilo natanko tako, kot smo enkrat že preživeli, in da se bo ta ponovitev ponavljala še naprej v neskončnost! Kaj naj

1 Milan Kundera: *Neznosna lahkost bivanja.* Mladinska knjiga, Ljubljana 1991.

2 »Introduction: Philosophy and the Study of Philosophy«. V: *Philosophy: Contemporary Perspectives on Perennial Issues;* (ur.), Klemke, Kline & Hollinger, Badford St. Martin 's Press 1994.

pomeni ta prečudni mit?« (Ib. 7)

Kundera odgovarja takole: »Mit o večnem povračanju nam skozi zanikanje pove, da je življenje, ki bo enkrat za vselej izginilo in se ne bo nikdar več vrnilo, podobno senci, da je brez teže, da je mrtvo že vnaprej, in najsi je bilo še tako kruto, še tako lepo, še tako sijajno, vsa ta strahota, lepota in sijaj nimajo nikakršnega smisla. [...] Recimo tedaj, da nas misel o večnem povračanju postavlja v zorni kot, odkoder se nam stvari ne prikazujejo več v takšni luči, kot smo je bili vajeni doslej: kažejo se nam brez olajševalne okoliščine svoje begotnosti. Prav ta olajševalna okolnost nam namreč brani, da bi izrekli kakršnokoli sodbo. Ali je sploh mogoče obsoditi nekaj minljivega? [...] V svetu večnega povračanja nosi sleherna kretnja težo neznosne odgovornosti. Zato je Nietzsche misel o večnem povračanju razglasil za najtežje breme (das schwerste Gewicht).« (Ib. 7–9)

Po povedanem bi lahko sklepali, da Kunderov roman zastavlja vprašanje, kaj je dobro, pravilno, uspešno življenje, se pravi vprašanje, s katerim se v osnovi ukvarja etika oziroma moralna filozofija. Sam Kundera z Nietzschejevo teorijo razvije razlikovanje med težo in lahkostjo (od tod tudi naslov romana) in vprašuje: »Kaj tedaj izbrati? Težo ali lahkost?« (Ib. 9) Težo namreč lahko razumemo kot podobo »najpopolnejšega življenjskega uresničenja« (ib.), a nemara velja podobno tudi za lahkost: »[...] popolna odsotnost bremena povzroči, da postane človek lažji od zraka, da kar vzprhuta in se oddalji od zemlje in zemeljskega bitja, da je le še napol stvaren in so njegovi gibi povsem svobodni pa hkrati tudi docela nepomembni.« (Ib.)

Kundera odgovora ne da (vsaj ne na začetku romana), ugotavlja pa, da je »protislovje teža–lahkost najbolj skrivnostno in najdvoumnejše izmed vseh« (ib. 10) in kakor rečeno, prav skozi to protislovje ali to filozofsko teorijo opazuje svoje junake (Terezo, Tomaža, Sabino, Franza), o čemer pričajo naslednje besede:

»Na Tomaža mislim že dolgo vrsto let, a šele v luči te presoje sem ga prvič jasno ugledal. Uzrl sem ga, kako stoji ob oknu svojega stanovanja, oči upira v zid nasproti stoječega poslopja onkraj dvorišča in ne ve, kaj mu je storiti.« (Ib. 11)

V tem eseju bom najprej interpretiral nekatere osnovne poudarke Nietzschejeve filozofije, kar mi bo omogočilo pokazati, da se Kundera rahlo moti pri svoji razlagi pojma večnega vračanja. Toda videli bomo, da ta zmota ni usodna, da je Kunderove junake še naprej mogoče spremljati v nasprotju teža–lahkost in jih ocenjevati na tej podlagi.

Nietzsche

Začnimo razmislek o Nietzscheju z razpravo, ki se je pred dvema letoma ali tremi razplamtela med našimi estradnimi zvezdami. Povod zanjo je bil fenomen Fredi Miler, tema pa kakovost naše popularne glasbe. Nekateri predstavniki glasbene scene, zlasti Zoran Predin, so trdili, da sodobna slovenska produkcija večinoma onesnažuje naše slušno okolje oziroma da so iskreni in kakovostni izdelki žal precej redki. Vidite, gre za vprašanje kakovosti. Strinjam se s Predinom in se zelo zavzemam za oblikovanje okusa pri odraščajoči mladini, da se tu in tam vprašajo, čemu je vredno prisluhniti, da si oblikujejo merila in sposobnost zavračanja nekakovostnih izdelkov. Toda če pogledamo realno, opazimo, da se ljudje množično zbirajo na koncertih z izvajalci sumljive ali celo obupne kakovosti in se prav dobro zabavajo.

Menim, da lahko Nietzsche pomaga ločevati kakovostne izdelke od nekakovostnih; a ker sam nisem ničejanec, menim tudi, da je lahko ta pomoč le delna. To pa zato, ker Nietzsche zagovarja nekakšno določenost prepričanj, ki jih imamo ljudje, vse od psihičnih in fizioloških dejstev; in tudi zato, ker iz njegove filozofije izhaja zavračanje nekaterih temeljnih vrednot sodobnih liberalnih demokracij – zlasti tistih, ki se nanašajo na družbeno pravičnost in izho-

diščno enakost vseh ljudi, ko gre za dostop do izobrazbe, javne besede, poklicnih možnosti ipd. A tudi če ta čudaški vidik Nietzschejeve filozofije zavestno zanemarimo in se osredotočimo zgolj na vprašanje kakovosti, je branje njegovih besedil kljub temu lahko poučno. V kratki predstavitvi njegovih razmišljanj si bom pomagal s, po mojem mnenju, odlično knjigo *Nietzsche o morali* Briana Leiterja[3].

A: Nietzschejev naturalizem

Po Leiterju je Nietzsche naturalist oziroma filozof človeške narave. Nietzschejeva knjiga *H genealogiji morale*[4] je tako poskus naturalistične razlage moralnosti. To pomeni, da v filozofiji upošteva metodo naravoslovnega raziskovanja; priznava odvisnost filozofskih raziskav od rezultatov, ki jih daje znanstvena metoda. Če smo natančnejši – Nietzsche je zlasti metodološki naturalist. V knjigi *Onstran dobrega in zlega*[5] denimo pravi:

»Človeka namreč prestaviti nazaj v naravo; postati gospodar številnih nečimrnih in sanjskih razlag in stranskih pomenov, ki so bili do zdaj načečkani in naslikani čez tisto temeljno besedilo *homo natura;* storiti, da človek v prihodnje stoji pred človekom, kakor že danes, utrjen v vzgoji znanosti, stoji pred *drugo* naravo, z neustrašnimi ojdipovskimi očmi in zalepljenimi odisejskimi ušesi, gluh za vabilne napeve starih metafizičnih ptičarjev, ki so mu jih vse predolgo piskali: 'Ti si več! Ti si večji! Ti si drugačnega rodu!' – to je že mogoče nenavadna in nora naloga, vendar je *naloga* – kdo bi hotel to zanikati!« (Nietzsche 1988, 230).

Leiterjeva razlaga tega navedka se osredotoča na Nietzschejev poudarek utrjenosti zaradi znanstvene vzgoje. Ne gre torej toliko za šolanje v prav določeni znanstveni panogi, kolikor za poudarjanje znanstvene metode kot take (Leiter 2002, 6). Sicer pa je mogoče v Nietzschejevih delih odkriti veliko podobnih izjav. V *Antikristu*[6] tako beremo:

»[...] – metode, to je treba povedati desetkrat, *so* nekaj bistvenega, tudi nekaj najtežjega, so tudi to, čemur se upirata navada in lenoba. To, kar si danes pridobivamo nazaj prek neizmerne samoprisile – kajti vsi imamo nekje v telesu slabe, krščanske instinkte – sproščen pogled na realnost, previdno roko, potrpljenje in zavzetost za najmanjše, celotna spoznavna *poštenost* – vse to je bilo že tu. Že pred več kot dva tisoč leti. *In* poleg tega dobri, pretanjeni takt in okus! *Ne* kot dresura možgan! *Ne* kot 'nemška' vzgoja s surovimi manirami! Marveč kot telo, kretnje, kot instinkti – skratka kot realnost [...]« (Ib. 1989, 59)

Pa tudi v delu *Volja do moči* [7] naletimo na podobne izjave:

»Našega stoletja ne odlikuje zmaga *znanosti*, temveč zmaga znanstvene *metode* nad znanostjo.« (Nietzsche 1991, 466) Ali: »Najdragocenejši vpogledi so najpozneje najdeni: ampak najdragocenejši vpogledi so *metode.*« (Ib. 469)

Leiter nas torej opozarja, da je Nietzschejeva razlaga človeških pojavov skladna z rezultati, ki jih je narekovala znanost, posebno psihologija in fiziologija (Leiter 2002, 8). Za nas je to pomembno, ker Nietzsche na to osnovo postavi svojo teorijo človeških tipov. Po tej ima vsakdo nespremenljivo psiho-fiziološko zgradbo, ki ga opredeljuje kot določen tip osebe. Če hočemo razumeti dejanja in prepričanja (vključno z moralnimi) moramo odkriti psihološka in fiziološka dejstva, ki so temeljni vzrok zanja. Po tej logiki moramo vzroke za neokusne in bedne izdelke na naši estradni sceni iskati v psihi in fiziologiji njihovih avtorjev. Zgoraj sem omenil,

3 Brian Leiter: *Nietzsche on Morality*; Routledge; London in New York 2002.

4 Friedrich Nietzsche: *Onstran dobrega in zlega; H genealogiji morale;* SM, Ljubljana 1988.

5 Ib.

6 Friedrich Nietzsche: *Somrak malikov; Primer Wagner; Ecce Homo; Antikrist*; SM; Ljubljana 1989.

7 Friedrich Nietzsche: *Volja do moči;* SM, Ljubljana 1991.

da se s tem ne strinjam. Razlogi za to nestrinjanje so trije: (1) tudi če ohranimo Nietzschejev psihološki prijem in se poglobimo v oblikovanje nekega prepričanja, ki se ga držimo, ne verjamem, da je to prepričanje mogoče zvesti zgolj na fiziološke (ali psihološke) potrebe; in (2) če hkrati sprejmemo, da so psihološke in fiziološke potrebe različne (s čimer bi se Nietzsche, po vsem sodeč, strinjal), se že vnaprej odrečemo vsakršni možnosti za objektivno presojo vrednosti (ali resničnosti) posameznih prepričanj. Sam Nietzsche se je, vsaj ko gre za moralo, odrekel možnosti njenega razumnega utemeljevanja in je kot »merilo« presoje postavil nekaj, čemur pravi višji tip človeka oziroma njegovo voljo. Problem tega »merila« je seveda v njegovi subjektivnosti, tudi če priznamo težavnost razumskega utemeljevanja moralnosti. In končno, zakaj bi že vnaprej zavračali poskuse razumskega utemeljevanja? Ali niso plodni celo tedaj, ko privedejo do protislovnih rezultatov? (3) Zelo dvomljivo je, da je mogoče z iskanjem vzrokov (psiholoških, fizioloških ali zgodovinskih) oziroma z genealogijo neke morale pojasniti razloge, zaradi katerih se ljudje te morale držijo. Zavedam se, da bi bilo treba o vseh treh razlogih povedati veliko več, a kakor rečeno, ne gre nam toliko za kritiko Nietzscheja kolikor za prikaz, da je tudi z njegovim (pomanjkljivim) miselnim modelom mogoče ocenjevati in razlagati bodisi umetniška dela (ali junake teh del – kar počne Kundera) bodisi nenavadne proizvode na neki lokalni estradni sceni.

Nietzsche po psihičnih in fizičnih lastnostih ločuje dva tipa ljudi: višje in nižje, gospodarje in sužnje. Nižji ljudje, sužnji, po njegovem zanikujejo življenje, so polni zamer, sovraštva, prostaštva, gojijo tolažilno vero v onostranstvo in s tem povezane asketske ideale, se prepoznavajo v bedi, zahtevajo usmiljenje, se združujejo v množice, v kateri razlike med njimi izginejo, ipd. V Kunderovem romanu je opisov nizkotnosti, ki bi jih bilo mogoče razumeti tudi z vidika Nietzschejeve tipologije, veliko. Na primer:

»Nekega zimskega večera se je mati gola sprehajala po jarko razsvetljeni sobi. Tereza je brž pohitela spustit rolete, da bi matere ne videli iz hiše onstan ulice. Za hrbtom jo je takoj pospremil materin krohot. Naslednjega dne so prišle mater obiskat prijateljice: soseda, sodelavka iz trgovine, okrajna učiteljica in še dve ali tri ženske, ki so se imele navado redno sestajati. Tereza se jim je skupaj s šestnajstletnim sinom ene od obiskovalk za hipec pridružila. Mati je brž izkoristila priložnost in povedala, kako je hči prejšnji dan stopila v bran njenega sramu. Zasmejala se je in vse ženske so se zahihitale z njo. Nato je mati še rekla: 'Tereza se nikakor ne more sprijazniti s tem, da človeško telo ščije in prdi.' Tereza je škrlatno zardela, mati pa je gnala svojo naprej: 'Je mogoče kaj slabega v tem?' in kot odgovor na svoje vprašanje nekajkrat glasno prdnila. Vse so se zasmejale.« (Kundera 1991, 58)

Ali še:

»Tereza je opazovala porušeni magistrat in naenkrat jo je klavrni prizor spomnil na mater: enaka perverzna potreba, da povsod razkazuješ svoje ruševine, da se bahaš z grdostjo, da obešaš svojo revo na veliki zvon, da razgaljaš štrcelj odrezane roke in vsakogar siliš, da si ga ogleda!« (Ib. 165)

Drugi tip ljudi je temu nasproten in ga opredeljuje drugačna volja do moči. V *H genealogiji morale* Nietzsche o tem zapiše: »Vsaka žival [...] instinktivno teži k optimumu pogojev, v katerih lahko v celoti sprošča svoje moči in doseže svoj maksimum občutka moči; vsaka žival, prav tako instinktivno in s prefinjenim nosom, ki je nad vsakim umom, z gnusom zavrača vse vrste rogoviležev in ovir, ki jo ovirajo ali bi jo lahko ovirali na poti k temu optimumu (– ne govorim o njegovi poti k 'sreči', ampak o njegovi poti k moči, dejanju, k najsilnejšemu dejanju, torej največkrat dejansko o njegovi poti k nesreči).« (Nietzsche 1988, III, 7)

Tipsko pojmovanje osebnosti je potemtakem osrednje v Nietzschejevih zrelih delih. Če bi,

kakor pravi Leiter, Nietzschejeva razmišljanja zapisali kot argument, bi dobili naslednje sklepanje: teoretična prepričanja neke osebe je najbolje razložiti z njenimi moralnimi prepričanji; moralna prepričanja pa je najbolje razložiti z naravnimi dejstvi, ki se nanašajo na tip te osebe. Rečeno s primero: tako kakor naravna dejstva o vrsti drevesa razložijo, kakšen je njegov plod, podobno tip osebnosti razloži, kakšne so ideje in vrednote te osebe (Leiter 2002, 9).

O sprejemljivosti Leiterjeve interpretacije Nietzscheja kot naturalista se lahko prepričamo v uvodu v *H genealogiji morale*, kjer beremo: »Nikakršne pravice nimamo do tega, da smo v čemerkoli *zasebni:* ne smemo se niti zasebno motiti ni zasebno zadeti resnice. Marveč z enako nujnostjo, kakor drevo obrodi sadove, rastejo iz nas naše misli, naše vrednote, naši Da in Ne in Če in Ali [...].« (Predgovor, 2)

Pa tudi v odlomku iz *Vesele znanosti*[8]*:* »Nezavedna preobleka fizioloških potreb pod plašči objektivnega, ideelnega, zgolj duhovnega sega strašljivo daleč – in že zadosti pogosto sem se spraševal, ali ni bila, na počez gledano, filozofija do zdaj le razlaganje in *nesporazum telesa.* Za najvišjimi vrednostnimi sodbami, ki je do zdaj vodila zgodovino misli, so skriti nesporazumi telesnih kakovosti, bodisi posameznikov, stanov ali celotnih ras. (Nietzsche 2005; Predgovor, 2).«

B. Nietzschejeva uporaba naturalizma

Nietzsche uporabi naturalizem predvsem za kritiko morale oziroma za svoj projekt prevrednotenja vrednot. Nietzsche kritizira sodobno moralo, ker je prepričan, da njena nevprašljiva kulturna prevlada pomeni nevarnost za človekovo veličino in odličnost. V uvodu *H genealogiji morale* to zelo jasno pove:

»Izrecimo jo, to *novo zahtevo*: potrebujemo *kritiko* moralnih vrednot, *samo vrednost teh vrednot moramo najprej postaviti pod vprašaj* – in za to potrebujemo vedenje o pogojih in okoliščinah, iz katerih so zrasle, pod katerimi so se razvijale in premeščale (morala kot posledica, kot simptom, kot krinka, kot tartifovstvo, kot bolezen, kot nesporazum; toda tudi morala kot vzrok, kot zdravilo, kot stimulans, kot ovira, kot strup), vedenje, kakršnega doslej niti ni bilo niti ni bilo zaželeno. *Vrednost* teh 'vrednot' smo jemali kot dano, kot dejstveno, kot nekaj, kar je onstran vsake vprašljivosti; doslej tudi nismo niti najmanj podvomili in omahovali ob tem, da 'dobremu' pridamo več vrednosti kot 'zlemu', več vrednosti v smislu pospeševanja koristnosti, uspevanja z oziroma na človeka, nasploh (vštevši prihodnost človeka). Kako pa, če bi bilo nasprotno res? Kako pa, če bi v 'dobrem' tudi ležal simptom nazadovanja ali pa neka nevarnost, neko zapeljevanje, strup, narcoticum, zaradi česar bi morda sedanjost živela *na račun prihodnosti?* Živela morda udobneje, manj nevarno, toda tudi v nižjem slogu, nižje? [...] Tako da bi bila prav morala kriva, če nikoli ne bi dosegli neke, na sebi možne *največje mogočnosti in sijaja* tipa človeka? Tako da bi bila morala nevarnost nad nevarnostmi?« (Nietzsche 1998, 6)

Ta skrb prežema vse Nietzschejeve knjige. Oglejmo si njegovo kritiko nekoliko podrobneje. Leiter opozarja na odlomek iz knjige *Tako je govoril Zaratustra*[9], v katerem naletimo na precej žalostno podobo sveta. Človeška odličnost je dokončno izginila in vse, kar je še preostalo, je »zadnji človek«:

»In Zaratustra je takole spregovoril ljudstvu:

Čas je, da si človek postavi cilj. Čas je, da vsadi klico največjega svojega upanja. Še so njegova tla zadosti bogata. Ampak nekoč bodo revna in pičla in nobeno visoko drevo ne bo moglo več zrasti iz njih. Gorje! Pride čas, ko človek

8 Friedrich Nietzsche: *Vesela znanost;* SM, Ljubljana 2005.

9 Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra;* SM, Ljubljana 1984.

ne bo več streljal puščice svojega hrepenenja čez človeka in tetiva njegovega loka ne bo več znala brneti! [...] Gorje! Pride čas, ko človek ne bo rodil nobene zvezde več. Gorje! Pride čas najbolj zaničevanja vrednega človeka, ki se sam ne more več zaničevati. Glejte, kažem vam *zadnjega človeka.*

'Kaj je ljubezen? Kaj je stvaritev? Kaj je hrepenenje? Kaj je zvezda?' – tako sprašuje zadnji človek in mežika.

Zemlja potem postane majhna in po nji skače zadnji človek, ki vse dela majhno. Njegov rod je neiztrebljiv kakor bolšji; zadnji človek živi najdlje. Mi smo iznašli srečo,' govorijo zadnji ljudje in mežikajo.

Zapustili so kraje, kjer je bilo težko živeti: potrebna je namreč toplota. Ljubiš še soseda in se drgneš obenj: potrebna ti je namreč toplota. Zboleti in biti nezaupljiv se jim zdi grešno: prav previdno se premikajo. Norec, kdor se še spotika nad kamenjem ali nad ljudmi! Malo strupa tu pa tam: to daje prijetne sanje. In nazadnje veliko strupa, za prijetno smrt. Še delajo, saj je delo razvedrilo. Ampak skrbijo, da razvedrilo ne razjeda. Niso več ne revni ne bogati: oboje je prenaporno. Kdo bi hotel še vladati? Kdo še ubogati? Oboje je prenaporno. Nobenega pastirja in ena čreda! Vsakdo hoče enako, vsakdo je enak: kdor čuti drugače, gre prostovoljno v norišnico. [...] Pametni so in vedo vse, kaj se je zgodilo: zato ni konca norčevanja. Še se pričkajo, vendar se kmalu pobotajo – drugače jim to pokvari želodec. Imaš svoje veseljce za čez dan in svoje veseljce za čez noč: vendar ceniš zdravje.« (Nietzsche 1984; Zaratustrov uvodni govor, 5)

Vrednote, ki jih Nietzsche kritizira, predstavlja prav zadnji človek. Te vrednote so: sreča, udobje, spokojnost (miroljubnost), ljubezen med sosedi, enakost ipd. Te vrednote so po Nietzscheju tesno povezane z negativnimi lastnostmi ljudi, ki smo jih navedli zgoraj ob omenjanju Tereze in njene matere.

Brezsramnost in odsotnost razdalje med ljudmi sta namreč pri Nietzscheju nekakšna posledica enakosti, ljubezni, usmiljenja ipd. Zdi se, da je vzrok tej povezanosti omlednost človeka, ki te vrednote ponotranji. Takšen človek je za Nietzscheja vse preveč pomehkužen, da bi naredil kaj velikega in pomembnega. Zato je vse, kar mu uspe ustvariti, vredno sužnjev; denimo drobno vsakdanje ugodje, množična zabava in vera v večno življenje po smrti ipd. Skratka, cilj ustvarjanja postane iskanje blažil za težave ali preprosto iskanje utehe. Spopadanje s težavami se zdi že prenaporno. Zanimiv odlomek v tej zvezi je mogoče najti v *Antikristu:*

»Če težišča življenja *ne* položimo v življenje, marveč v 'onostranstvo' – v nič – smo življenju težišče sploh vzeli. Velika laž o osebni nesmrtnosti razkroji vsak um, vsakršen naravni instinkt, – vse, kar je v instinktih dobrodejnega, življenje spodbujajočega, v prihodnost usmerjenega, zbuja zdaj nezaupanje. 'Smisel' življenja postane zdaj *takšno* življenje, ki v življenju ne vidi nobenega *smisla* več. Čemu še smisel za skupnost, hvaležnost prednikom za poreklo, čemu delovanje, zaupanje, kakršnokoli pospeševanje skupnega dobra ... Toliko 'skušnjav', toliko odklonov od 'prave poti' – *'eno je nujno'* [...] Da je kot 'nesmrtna duša' vsakdo istega ranga z vsakim, da v celokupnosti vseh bitij 'odrešitev' *vsakega* posameznika lahko terja večno upoštevanje, da si lahko mali potuhnjenci in tričetrtinski premaknjenci domišljajo, da so zaradi njih *kršeni* zakoni narave – nikdar ne bomo mogli z dovolj prezira ožigosati takšnega neskončnega, *nesramnega* stopnjevanja samoljubja. In vendar dolguje krščanstvo svojo zmago prav temu pomilovanja vrednemu prilizovanju osebni nečimrnosti – prav to je pritegnilo vse ponesrečence, skesane upornike, neuspeleže, ves izmeček in odpadek človeštva. [...] Strup nauka o '*enakih* pravicah za vse' – krščanstvo ga je zasejalo na najbolj temeljit način; krščanstvo je iz najbolj skritih kotov slabih instinktov napovedalo boj na življenje in smrt vsakršnemu občutku

strahospoštovanja in distance med človekom in človekom, se pravi *predpostavki* vsakršnemu dvigu, vsakršni rasti *kulture* – iz ressentimenta množic si je skovalo *glavno orožje* proti vsemu odličnemu, veselemu, velikodušnemu na zemlji, proti naši sreči na zemlji. [...] Danes nima nihče več poguma, da bi zahteval posebne pravice, pravice do vladanja, občutek stahospoštovanja do sebe in sebi enakih, – do *patosa distance* ... Naša politika boleha na manku tega poguma! – Aristokratstvo miselnosti je bilo s pomočjo laži o enakosti duš pokopano kar se da globoko; in če vera v 'privilegij večine' dela in *bo delala* revolucije, ne smemo dvomiti, da je krščanstvo tisto, da so ***krščanski*** predsodki tisti, ki vsako revolucijo spreminjajo zgolj v kri in zločin! Krščanstvo je upor vsega, kar se plazi po tleh, zoper to, kar je na *višini*: evangelij 'nizkotnih' *ponižuje* [...]« (Nietzsche 1989, 43)

S tem odlomkom se lahko na zanimiv način lotimo razumevanja Kunderove interpretacije Terezinih notranjih bojev in morastih sanj v romanu *Neznosna lahkost bivanja*.

Sanje so naslednje: »Gola je korakala v povorki drugih golih žensk okrog bazena, Tomaž je tičal zgoraj v košu, ki je visel spod stropa pokritega kopališča, in jih kriče priganjal, naj pojejo in poklekajo. Za vsak napačen gib je nespretnico ustrelil z revolverjem.« (Kundera 1991, 73)

Razlaga pa takšnale: »Stopati gola v vojaškem sprevodu z drugimi golimi ženskami je bila za Terezo prapodoba groze. Ko je stanovala pri materi, se ni smela zaklepati v kopalnico. S to prepovedjo ji je mati hotela vbiti v glavo: tvoje telo je enako vsem drugim telesom; nobene pravice nimaš na sramežljivost; nobenega razloga nimaš, da bi skrivala nekaj, kar obstaja še v milijardah istovetnih primerkov. V materinem svetu so bila vsa telesa enaka in so v neskončnem gosjem redu stopala drugo za drugim. Golota je bila za Terezo že od najzgodnejšega otroštva znamenje zapovedane enoličnosti koncentracijskega taborišča, znamenje ponižanja.« (Ib.)

To razlago je potemtakem povsem mogoče primerjati z Nietzschejevim razumevanjem morale, ki je predmet njegove kritike, namreč morale, ki stavi na poenotenje vseh ljudi v množico brez medsebojnih razdalj in brez razlik. Videli smo, da je zanj morala enakosti in dobrote pogubna. Če sprejmemo, da Kundera v svojem romanu snuje in razvija svoje junake z Nietzschejevimi koncepti, iz tega izhaja – kakor smo zgoraj že nakazali – da je svet Terezine matere prava resnica morale enakosti in dobrote, pri čemer ta morala z besno silo zahteva, naj postane človek krotka, čredna žival, tako pa odvzame vsakršno izjemnost njegovemu bivanju. Tereza v Kunderovem romanu se temu svetu ves čas z grozo upira, a hkrati, v svojih slabih trenutkih, doživlja še grozljivejšo privlačnost tega istega sveta.

Vrnimo se k Leitnerjevi interpretaciji Nietzscheja. Doslej smo videli, da želi Nietzsche ločiti vrednote v dve skupini. Podobno kakor Marx si predstavlja, da neki sistem vrednot pripada interesom nekega razreda (tipa) ljudi, vendar v nasprotju z Marxom meni, da tega interesa ni mogoče razložiti z družbeno-ekonomskimi dejstvi, temveč naturalistično. S tega vidika poskuša osvoboditi ljudi višjega tipa od njihove napačne (privzgojene) zavesti; v njih poskuša prebuditi *dobro*, ki je dobro gospodarjev. S spodnašanjem prevladujoče morale želi doseči sprostitev ustvarjalnih zmožnosti in pritrjevanje življenju v potencialno velikih posameznikih (Leitner 2002, 28).

C: Večno vračanje

V zgornjem navedku iz *Antikrista* je mogoče razbrati, da Nietzsche zavrača položitev težišča življenja v onostranstvo, ker bi sicer podvomili o življenju. V podporo temu bi lahko navedli še druga mesta, kjer Nietzsche življenje po smrti obravnava predvsem kot enega izmed elementov morale, ki jo kritizira.

Menim, da je zato Kunderovo razumevanje Nietzschejevega večnega vračanja, o čemer smo

govorili na začetku tega eseja, sporno. Namreč, če dojamemo večno vračanje kot dejansko večno ponavljanje vseh svetovnih dogodkov, vključno z vsem, kar smo storili sami, privolimo v teorijo, ki je sama mitična in onostranska – dobimo nekakšno različico večnega življenja. Toda to je neskladno z Nietzschejevo kritiko morale, v kateri večno življenje nastopa zgolj kot element, in sicer tak, ki ga Nietzsche kritizira. To pa ni skladno niti z njegovim naturalizmom. Za kaj torej gre pri večnem vračanju?

V *Onstran dobrega in zlega* lahko preberemo, da gre za ideal, ki je obraten zanikanju življenja oziroma življenju v koncentracijskem taborišču, če se spomnimo na Terezine sanje. Gre torej »za ideal najobjestnejšega, najbolj življenjskega in najbolj svet potrjujočega človeka, ki se je naučil shajati in pobotati ne samo s tem, kar je bilo in je, temveč hoče znova imeti *tako, kakor je bilo in je*, za vse večne čase, nenasitno vpijoč da capo ne samo sebi, temveč vsej skladbi in igri, in ne samo igri, temveč pravzaprav tistemu, ki mu je potrebna ravno ta igra [...]« (Nietzsche 1988, 56)

Leitner ta odlomek interpretira zelo preprosto. Gre za to, da hoče višji tip še enkrat živeti in doživeti vse natanko tako kakor prvič. »Tako denimo nekdo, ki pravi, 'z izjemo prve poroke, bi z veseljem živel še enkrat', ne potrjuje življenja v zahtevanem pomenu. Potemtakem lahko rečemo, da oseba *potrjuje* svoje življenje v Nietzschejevem pomenu besede zgolj, če bi želela njegovo večno vračanje: to je večno ponavljanje celotnega življenja.« (Leitner 2002, 119–120)

V *Ecce Homo*[10] Nietzsche svojo misel o večnem vračanju označi kot »najvišji obrazec potrjevanja, ki ga je sploh mogoče doseči«. Leitner pri tem pove še, da to ne pomeni izogibanja vsakršni bolečini, boju ali kaj podobnega. Nietzschejev višji tip namreč pritrjuje prav vsemu svojemu življenju, tudi temu, kar nemara ni prijetno in kar povzroča trpljenje (ib. 242). V ideji večnega vračanja moramo videti predvsem nasprotje samomorilskemu nihilizmu, ki nikakor ne želi ponoviti svojega življenja (Leitner 2002, 287).

V nasprotju s Kunderovim dojemanjem Nietzschejeva misel o večnem vračanju potemtakem ne govori o nekakšni metafizični teoriji sveta, o svetu, ki bi se dejansko nenehno ponavljal, temveč zgolj o posameznikovi volji do življenja, o pritrjevanju življenju in o njegovi pripravljenosti, da bi še enkrat živel natanko tako, kakor je, ne glede na morebitno trpljenje.

III. Sklep

Zgoraj sem obljubil, da bom popravil Kunderovo pojmovanje Nietzschejevega pojma o večnem vračanju. Upam, da mi je to uspelo. Toda ali to kaj spremeni Kunderovo namero, da skozi optiko Nietzschejevega najvišjega ideala zre na svoje junake? Mislim, da ne bistveno. To sem poskušal pokazati tudi z nekaterimi odlomki iz njegovega romana. Njegove junake dejansko lahko beremo kot nenehno razpete med voljo in močjo do življenja na eni strani in obupovanjem na drugi; med prepustitvijo naključnim dogodkom, ki jih prinaša neprijazno okolje (okupacija, prevara v medosebnih odnosih) in iskanjem lastnega smisla, lepote, posebnosti in kvalitete. Edina sprememba bi bila nemara ta, da bi Nietzsche sprejel minljivost življenja in da bivanje, ki ima neko težo, v resnici ni težko, temveč lahko, vendar ne v pomenu neznosne lahkosti, temveč radostnega pritrjevanja življenju. Na Kunderovo vprašanje: »Kaj tedaj izbrati? Težo ali lahkost?« (Kundera 1991, 9), bi Nietzsche brž čas odgovoril podobno kakor Parmenid in »Parmenid je odgovoril: lahkost je pozitivna, teža negativna« (ib. 10).

A o pomenu besed se po mojem mnenju nima smisla prepirati.

10 Friedrich Nietzsche: *Somrak malikov; Primer Wagner; Ecce Homo; Antikrist*; SM; Ljubljana 1989, 230.

Filozofija in humor

Izar Lunaček

Križ s komedijo

Če smo v prejšnji številki preko vica o Jezusu[1] poskušali pokazati na religiozno razsežnost smešnega, bomo tokrat poudarili poganskost te religioznosti – in v tem imenu razmejili svetova komičnega in krščanskega, ki smo ju v prejšnjem besedilu zbližali.

Kljub temu da naš vic nekako pritrjuje evangeljski poanti o Dogodku tu in zdaj kot hkrati banalnem in sublimnem, je blasfemičen, kolikor gre v njegovem mehanizmu pravzaprav za mišnico, za past, ki povsem mehanično povzroči, da sam utemeljujoči subjekt evangelija, ki vanj zatava, izreče blasfemijo lastnega nauka. Kakor smo poudarili že prejšnjikrat, bi naš vic lahko brali kot poročilo o četrti skušnjavi, ki se ji Kristus ne uspe izogniti prav zato, ker je drugače od prejšnjih treh ne inscenira volja »nadvse mogočnega demona«, ampak je povsem neizvoljen, kontingenten proizvod komičnega mehanizma konvergence dveh resnih diskurzov[2].

Jezusovo bivanje v puščavi je v izvirni evangeljski zgodbi okvir treh njegovih skušnjav, kjer mu sam hudi duh ponudi pridobiti ljudstvo s kruhom, zemeljsko oblast in dokazovanje lastnega božanskega izvora s čudeži. Jezus brez pomisleka zavrne dokazovanje lastne božanskosti, saj ve, da je ta določena izključno z njegovo popolnoma prepuščajočo se ljubeznijo za nič – naš vic pa naleti na njegovo šibko točko (ki tudi v evangeliju pride na dan ravno s tistim »zakaj si me zapustil?« tik pred smrtjo na križu) – nemogočega pričakovanja znamenja povratne božje ljubezni. Najtežje breme je prav skrajna kontingenca božje ljubezni, ki odpusti tudi najhujšemu grešniku, mene pa lahko kljub vsemu trudu potencialno pahne v pekel. Vic o Jezusovi ljubezni je seveda prav to, da je ljubezen za nič – da ne pričakuje povračila, toda kot bogočlovek je Jezus hkrati zgled božje ljubezni do ljudi za nič. In blasfemija, ki jo mehanično obrodi naš vic, je ravno kratki stik teh dveh krščanskih ljubezni za nič – božje in človeške. Naš vic povzroči kratki stik krščanstva, ko zveže obe romarski poti te »ljubezni za nič«, očetovsko in sinovsko, in hkrati pokaže na skrajno blasfemično verjetnost njune totalne zgrešitve (dve mimobežnici: Jezus ne spozna očeta, Pepe ne sina), pa tudi enako blasfemično možnost njunega ujemanja zgolj po naključju, ki ga sproži komični mehanizem. Vic ljubezni za nič je prav njeno potencialno neskončno čakanje na odgovor: prav zato je po mehanizmu naključja proizveden odgovor nujno skrajno blasfemičen. V konici našega vica se oba, Jezus in Pepe, soočita s tem, v kar sta ves čas tako ali tako verjela – z dobroto in ljubeznijo tistega, ki ga iščeta – a česar faktičnost sta morala biti pripravljena odložiti za potencialno neskončno dolgo, da bi tako izpričala brezpogojnost svoje ljubezni. Vic je blasfemičen, ker s prividom faktičnosti odpravi pripravljenost na odlog same faktičnosti – in tako denuncira ljubezen za nič. Komični objekt (tu prihajamo do srži naše argumentacije, ki jo bomo še enkrat povzeli ob koncu besedila) je nujno blasfemičen in tako nasproten poanti evangelija, kolikor je vedno določen s svetim kot »praznim mestom« in »objektom« hkrati, se pravi s hudičem, poganom, velikanom in prazno, brezčutno odprtino v kozmosu hkrati. Sveto krščanstva je drugje: njegovo sveto ni objektno, ampak prav subjektno – Bog, tudi Bog Oče, je oseba, ki posluša, čuti itd. in ki je v svetu prisotna prav skozi povsem osebno, subjektivno razsežnost vsakega človeka. Krščansko sveto je tu, med

nami, kot bistvo vsakega od nas in dosegljivo v vsakem trenutku – »božje kraljestvo je med vami« – in sočasno »ni od tega sveta«, t. j. naša oseba priča o neki prav tako osebni transcendenci, ki je utemeljena izključno z vero za nič in ljubeznijo za nič ter mora biti hkrati stalno pričakovana in večno odložena. Ravno zato je iztek tega vica tako skrajno blasfemičen – ker izpolni pričakovanje, ki je določeno ravno z možnostjo neskončnega odloga izpolnitve (nestrpnost do izpolnitve je blasfemija, ker ukinja ljubezen za nič) – in s stalno možnostjo svoje izpolnitve (reči, da je pričakovanje epifanije »zgolj regulativno«, je v krščanstvu prav tako blasfemija). S takim koncem je krščanska konstelacija sprevrnjena v komično, ki je po svojem bistvu poganska: odlog cilja postane čista odprtina, njegova tukajšnost pa povsem banalno objektna. Poganski bogovi so objekti, njihovo sveto pa je popolnoma brezčutna, neodzivna in brezosebna odprtina v kozmosu. S konico vica je ljubezen za nič obrnjena v partnersko ljubezen, ki praviloma zaključi komedijo. Če bi bil naš vic predelan v komedijo, ki še zdaleč ni tako radikalna kakor vic in se vsaj tradicionalno ne zaključi tako nepričakovano, bi Jezus po zadnji repliki še malo pomislil in rekel: »Da, oče, to sem jaz, tvoj Ostržek!« in oba bi zadovoljno odšla domov – ne s tistim, kar sta iskala, ampak s tistim, kar sta tako ali tako hotela najti: oče z Dobrim sinom in sin z Dobrim očetom. Ljubezen, ki jo Alenka Zupančič tako pogosto navaja kot v svoji resnici skladno s komedijo, je povzemanje komičnega razodetja, ki ga prinaša konica vica, v stabilno sestavo partnerskega odnosa, v katerem vsak od partnerjev kot banalni objekt izpolnjuje manko drugega. Zato zadnjemu vicu v komediji sledi poroka. Če je vic v svoji razsežnosti užitka, ki se nategujoče odlaga do konice in se tam prelije čez rob v nesmiselni energetski potrati smeha, podoben seksu, gre tu za ljubezen post coitum – tisto nežno čustvo naklonjenega partnerstva, ki nasledi groteskni, linearno strukturirani agonizem posteljnega užitka – in ki se vzvratno izkaže za njegov predpogoj: kot nekaj, kar je bilo že od začetka tam, kakor Pepe na začetku našega vica.

Mi nismo angeli

V nekem drugem besedilu sem vlekel vzporednico med angelom in cestnim dirkačem iz istoimenske risanke na podlagi njunega ujemanja v utelešanju označevalca v najčistejši obliki. Oba, angel in cestni tekač, delujeta kot idiotski, prazni objekt na mestu svetega: kot neki stranski, spremljevalen pojav čudežem (vstajenju, Kojotovemu nezavednemu premaganju težnosti), kot mimobežnica Dogodka, ki jo zapiše v čas le njena sled in glas. Cestni tekač je v tem smislu največkrat le črta dvignjenega prahu in neartikulirani, medmetni »meep-meep«, ki s svojim mimobegom le podčrta in zaokroži Kojotove prometejske podvige, katerih telos navidezno je. Angel v mitu svete noči ima podobno funkcijo: trem kraljem se prikaže kot oddaljena sled na nebu, ki ji sledijo prav tako zagrizeno kakor Kojot svojemu metonimičnemu objektu. Ko objekt vendarle izsledijo do njegove navzočnosti, ta spusti glas oznanila in odleti stran ter jih pusti z nečim popolnoma drugim – nečim, kar je dokaj, a ne povsem različno od angela. Prav lahko si predstavljam novo uprizoritev božične pravljice, v kateri se dolga črta prahu končno ustali na stremenu betlehemskega hlevčka in ko se dim razkadi, tam kot kakšen vetrokazni petelin stoji Road Runner (njegova dimna črta je izjemen primer sledi, ki skriva svoj izvirnik: ko se mistični dim razkadi, stoji tam idiotski, banalni objekt, nekakšen absurden faličen ptič z bebavim nasmeškom – ki pa je prav v svojih fizičnih lastnostih sumljivo podoben angelu), skoči v zrak, pomiga z nožicami in izusti svoj unheimlich, mehanični »meep-meep«, ter zdrvi stran, kralje pa pusti same z Jezusom, prav kakor v risanki pusti Kojota samega z njegovim resničnim metonimičnim objektom – dinamitom, ki je bil namenjen Cestnemu tekaču in ki se zdaj vdano vrača na svoje mesto, ob Kojotu, ki ga raznese. Prav tu pa tiči razlika med evangelijem in komedijo:

kralji so sledili zvezdi in našli otroka. Kojot na koncu poti za svojo angelsko ptico najde lasten produkt – palico dinamita – in ob tej ukinitvi nujne minimalne distance med subjektom in njegovim zunanjim bistvom v trenutku izgine v eksplozivnih zubljih Realnega. Kralji pa po drugi strani na koncu svoje poti za bleščavo nebeške zvezde naletijo na otroka – t. j. ne na lastni produkt v smislu togega objektnega mehanizma, ki se je zdaj v svoji slepi indiskriminativnosti obrnil proti nam, kakor bi se glasil opis Kojotovega dinamita – ampak na Sina Človekovega, t. j. otroka, ki je sicer produkt človeštva, a hkrati nosi neki absoluten, utopičen presežek popolnoma novega glede na svojega producenta – ki je nekako eksploziven, a popolnoma nedestruktiven, nekakšna zamrznjena eksplozija (kar je ena od možnih interpretacij svetniškega sija) – predvsem pa ne slepi, togi objekt, ki bi stopil na mesto romajočega subjekta, temveč živi, nebogljeni, a hkrati v strašnem siju svetega žareči subjekt, ki se rojeva, da bi odrešil vse subjekte, ki romajo k njemu po zvezdnih črtah svojih označevalnih verig. Pri Jezusu detetu gre ravno za to figuro krhkega, nebogljenega otroškega subjekta – ki pa je namesto v zibel položen v grozljivo, zevajočo luknjo v vesolju; v strašno, nemo, noro, nevarno razpoko, ki je hkrati prav topos svetega in iz katere otroka obžarja sveti sij zamrznjene eksplozije. Naslednja zgodba, komična parodija na mit svete noči, lepo ponazarja razliko med evangelijem in komedijo.

Prva slika: sveti trije kralji se preko široke pustinje počasi premikajo za zvezdo repatico, ki izginja na obzorju. Druga slika: zvezda se spušča proti drobnemu hlevu, bledo osvetljenem sredi temne noči. Noč prelomi prvi jok novorojenega deteta. Tretja slika: v notranjosti hlevčka ponosni oče v zrak dvigne sina: Oh, Joni, pravi utrujeni, a srečni ženi, čudovit je: imenovala ga bova Ištvan. Četrta slika: hlevček izgine v oslepljujočem, armagedonskem blisku, vrednem holivudske produkcije kakšnega blokbasterskega akcionarja. Peta slika: sveti trije kralji priromajo do mesta, kamor je padla zvezda: tam najdejo le zevajoč, smodeč se krater, na sredini katerega se še kadi od orjaškega, razbrazdanega asteroida. Od hlevčka je ostalo samo nekaj osmojenih deščic. Šesta slika: Bog v nebesih v osuplem, besnem razočaranju zre na zemljo. Poleg njega na oblaku na trebuhu leži angel, ki prav tako gleda navzdol in komentira: Oh, smola, stari moj. Bojim se, da bo treba še enkrat v akcijo.

Analiza zgodbe dobro kaže razliko med grozljivostjo, smešnostjo in duhom evangelija. Linija zgodbe nas vodi po dobro znani predlogi evangeljske pripovedi: kralji sledijo zvezdi itd.: toda tam, kjer se v pravi, resni zgodbi označujoča zvezda, ki vseskozi narekuje linijo potovanja in pripovedi, obrne in namesto svoje skrivnosti ponudi čudež Jezusovega rojstva, gre tu, kakor v vsaki pravi komediji, zadeva predaleč, preveč resno do konca: na koncu dolge poti kralji za eteričnim nebeškim utrinkom najdejo prav to, čemur so sledili, a utelešeno v impozantnem, grozljivem, togem objektu – kamnu, ki je pod sabo pokopal sam čudež življenja, ki naj bi ga oznanjal. Kakor da bi Jezusov čudež preprosto pokopal njegov lastni zgodbeni okvir: kakor da bi mehanizem zgodbe brez vsake urejajoče moči preprosto mlel naprej in zmlel v sebi tudi tisti drobni kamen subjekta, za katerega je pravzaprav šlo. To seveda še zdaleč ni smešno, ampak grozljivo in nam prikliče v spomin sorodne prizore iz romantike, v katerih drobni subjekt postane žrtev norih, slepih trenj mehanizmov, ki ga presegajo, in njegove smrti ob svoji nori, slepi silnosti sploh ne opazijo. Kar dela pričujočo zgodbo smešno, je šele zadnja sličica, v kateri nastopi Bog in ki nam tako zagotovi, da v upravljalni kabini mehanizma vendarle nekdo sedi, hkrati pa tudi, da je Gospodar očitno nekaj preračunal narobe. Grozo nad izginotjem subjekta v slepem stroju nam spremeni v smeh drug, velikanski in vsemogočni subjekt, čigar prisotnost spremeni grozljivo »mašiniranje« brezglavih sil narave v zgoljspodrsljaj nekega večjega subjekta[3]. Nekako

se tudi tu, kakor v vseh dobrih vicih, na koncu znajdemo v vlogi prič soočenja dveh dvojnikov, ki ne prepoznata svoje medsebojne identitete: v tem primeru orjaškega meteorita kot slepega, nerazumnega kosa absurdno smrtonosne anorganske narave in orjaškega subjekta, boga velikana, kot tope skale navidez najbolj nasprotujočega utelešenja načela razumne vitalnosti, ki pa se v starih mitologijah o bogovih velikanih na koncu vedno sam spremeni v kamen. Pri poganski topologiji lokalnih okolij nikoli ni jasno, zakaj je neka gora objekt, ki ga je tja prestavila aktivnost kakega mrtvega, bajeslovnega velikana, neka druga, podobna gora pa je sama prav to, kar je ostalo od taistega bajeslovnega velikana, ko je umrl. Komična antinomija na koncu našega vica je torej napetost teh dveh »gorostasov«: modrega velikana in tope skale, v njunem hehetajočem se trenju pa sta med sabo zmlela krhki, otroški subjekt naše zgodbe. Ko krščanstvo govori o zmagi življenja nad smrtjo, ne govori ravno o življenju, kakor ga uteleša vitalni, nadčloveški poganski velikan nadnaravne moči, ampak prav o življenju tega krhkega, nebogljenega subjekta prihodnosti, govori o svetem otroku[4].

Jezus proti Dionizu

Kakor je bilo evidentirano že na neštetih mestih, predvsem od Frazerjevega groundbreaking besedila iz primerjalne religiologije naprej, Jezusova zgodba ne prinaša nobenega bistvenega novuma glede na poganstvo – dejstvo, ki so ga zgodnji kristjani pripisovali hudičevi zvijačnosti. Odločil se je groteskno parodirati krščanstvo v kultih plodnosti in pri tem za dodaten učinek obrniti tok časa: Jezus je torej v tem pogledu razumljen kot »naknadni original«, ki vznikne šele po svoji imitaciji, v čemer bomo našli veliko resnice za našo prihodnjo argumentacijo – »vse«, kar je torej po Frazerjevo novega v krščanstvu, je »le« novum Jezusove osebe. Toda prav Jezusova oseba je izjemni, revolucionarni novum, ki stari mit o umirajočem bogu za nazaj razpara po šivih in ga reducira zgolj na svoj nebistveni okvir. Prav to razliko med Jezusom in karnevalskim okvirom komedije, v katerem nastopa, izvrstno evidentira film izjemne poganske religioznosti *Brianovo življenje* skupine Monty Python.

Naslov tega filma izpričuje klasično komično zgradbo: v ustaljeni, resni sintagmi »The Life of Christ« je zadnji, vso sintagmo zaokrožujoči označevalec, posvečeni »Christ«, podobno kakor v konici vica, nepričakovano zamenjan z banalnim objektom: »The Life of Brian«. To je zgradba vica: prve tri besede v nas že vzbudijo pričakovanje prihoda označevalca Stvari, ki bo celotno sintagmo zaokrožila in osmislila – namesto nje pritava na konec stavka označevalec banalnega objekta – Brian, ki kakor da se je po naključju znašel na privilegiranem mestu[5], napovedan s fanfarami uvodne fraze, ki zdaj obvisi pred njim v zraku kakor nekakšen pretiran, baročni dodatek. Banalni objekt na mestu svetega nenadoma spremeni ves razkošni jezikovni okvir v odvečno navlako. Toda prav s tem mehanizem komedije izlušči izpod navlake katolicizma samo poanto evangelija: izvirni Jezus je bil prav to – banalni objekt na mestu praznega svetega neimenljivega boga Judov. Brian ni nič manj »Christ« kakor Jezus – dejansko je Brian na koncu »Križani«, toda (in to je zelo pomembno za razumevanje razlike med smešnostjo in mesijanstvom) zato ne postane mesija. Brian si z Jezusom deli zgodbo, oba igrata glavno vlogo v mitu o smrti božanskega grešnega kozla, toda Brian vseskozi ostaja v logiki enega izmed naključnih objektov, ki zapolnjujejo prazno mesto v zgodbi, zrežirani od zunaj – medtem ko Jezus s svojo umestitvijo v njeno središče razpara prastaro zgodbo po šivih in jo razstreli. Brian je žrtev Jezusovega mitološkega okvira, naključni mimoidoči, ki ga je mehanizem evangeljske zgodbe vsrkal v svoje kolesje in ga razpel od žarometov slave pa do trpljenja žrtve naenkrat – prav kakor se je to vsakič znova dogajalo s kraljem rimskih saturnalij. Jezus je morda res, kakor to trdi Frazer, s svojo navidez edinstveno usodo le zapolnjeval

prazno mesto v ritualno uprizorjenem mitu, toda če je Brian prav po vzorcu žrtvenih kozlov starih saturnalij naključni statist, ki zaradi svojega strukturnega položaja (ker se znajde ob nepravem času na nepravem kraju) hočeš nočeš odigra vlogo boga v vnaprej napisanem scenariju, je Jezus edinstveni primer statista, ki se izkaže za tistega, ki je scenarij sploh napisal, za igralca, ki mora odigrati vlogo, ki je imitacija njega samega. Njegov položaj je podoben prav obratnemu komičnemu položaju od Brianove, kjer se banalni objekt znajde na praznem mestu Realnega – tisti, ko se Realno po naključju znajde na mestu reprezentacije, na primer, ko narisani racman, potem ko je v prejšnjem prizoru zbežal pred v pošast našemljenim šibkejšim nasprotnikom, v naslednjem, ko se na istem mestu po naključju znajde prava, realna pošast, to, misleč, da je maska, vleče za nos in ji razteguje ustnice. Dejanski izvir komičnosti tu ni realni objekt, ki pravzaprav deluje – naravnost nasprotno – grozljivo, ampak komični junak, ki do grozljive bližine prave Stvari nehote ohranja ravnodušnost. Podoben je komični položaj v risanki o dihurju Pepetu, v kateri ta zaljubljeno preganja prestrašenega mačka, ki se mu je na hrbet po naključju narisala bela črta, misleč, da gre za dihurko. Ko se mačku črta prav tako naključno spere, ga Pepe ne prepozna več in, objokujoč smrt svoje ljubezni, stoji v neposredni bližini njene realne podlage, katera se mu zdaj lahko brez strahu povsem približa. V obeh položajih komičnost ne izvira iz prisotnosti Realnega objekta, ki dejansko deluje grozljivo, ampak iz junakove nehotene ravnodušnosti do nje. Če komični položaj lahko na kratko strnemo v formulo »banalnega objekta na mestu, rezerviranem za Realno«, Jezusa pa v »banalni objekt, ki se izkaže za samo bistvo Realnega, ki mu celo predhaja«, je zgoraj opisani komični položaj izjemen primer stika komike z njeno mejo – banalni objekt in strašna, sveta Stvar, ki se kot naključna »cimra« gneteta v isti prazni kamrici Realnega, komično in njegov unheimlich dvojnik[6]. In prav kakor pošast in maček v zgornjih primerih tudi Jezus svojo izvirnost glede na vlogo izkazuje tako, da je ne odigra prav. Jezusova božanskost, to, da je sam avtor scenarija karnevala, se izkazuje prav v neujemanju z njegovo vlogo, v tem, da je namesto realnega modela vloge razumljen kot slab igralec, ko noče veseljačiti z občestvom, ki ga križa. In namesto da bi umrl in tako brez ostanka izničil zlo, ki se je čez leto nakopičilo v družbi, kar se od žrtvovanega boga pričakuje, noče in noče umreti ter v nasprotju s statisti prejšnjih let kar naprej trmasto vstaja iz groba[7]. Jezus je bolj Bog kakor njegova vloga, igra predobro, da bi samo igral. »Ne, nisi nas dobro razumel – najeli smo te samo zato, da nastopaš kot Bog na tej žurki – bi lahko, prosim, legel nazaj v grob?« Če je vic pripovedna linija, na koncu katere se Stvar izkaže za banalni objekt na praznem mestu, se v Jezusovi zgodbi banalni objekt na koncu linije izkaže za Stvar samo, ki vzvratno predhaja praznemu mestu in sami zgodbi ter za nazaj razsuje celotno strukturo s svojo eksplozivno navzočnostjo. Mesija tukaj in zdaj, v realnem času vsakega trenutka mirno in blago razcefra judovsko mitologijo z njenim odlagajočim prestavljanjem prihoda mesija, povsem nenasilno razpusti v brezčasje neskončno zgodbo linearnega vrstenja banalno-objektnih prerokov proti formalnemu telosu poslednjega mesije. Nič čudnega, da so najboljši komiki dvajsetega stoletja Judje in da so ti v vrstah kristjanov sumljivo odsotni.

Konec *Brianovega življenja* je noro smešen in čudežno religiozen – toda pogansko religiozen. Potem ko je »mašinerija« evangeljske pripovedi Briana proti njegovi volji kakor po tekočem traku pripeljala vse do križa in ravno ko trpeč umira, neskončno bolj obupan od Jezusa – brez upa v vstajenje in posmrtno življenje, napačen človek na napačnem kraju, zadnji mrtvi grešnik pred Kristusovo odrešitvijo grešnega sveta – se s sosednjega križa oglasi vesela pesmica. »Always look on the bright side of life.« Sredi največjega obupa se idiotsko, noro veselo oglasi poskočni napev, ki hkrati smeši in potrjuje absurdni angažma bedasto režečega se

kljubovanja praznemu nebu. »Življenje je en drek, če ga fajn pogledaš, življenje je šala in smrt je vic, in to je to. Vse skupaj je predstava, vso pot skrbi za smeh, a ne pozabi, da si osel v zadnjem vicu ti. Zato vedno poglej svetlo plat življenja, zato vedno glej svetlo plat smrti ...« V Pythonih se skozi smeh proizvaja grozljiva, absurdna resnica sveta kot stroja brez upravljavca, pri čemer kroženje nesmisla v obliki šale proizvaja čudežni, presežni smisel brez avtorja[8].

Kristjan in budist pa se ne smejita, le smehljata se. Vedrina radikalnega, zamrznjenemu užitku podobnega ugodja je celo vesolje daleč od uživajočega izlivanja nagrmadene energije v poganskem smehu. To sta nasprotna pola univerzuma moje misli. In tu se komedija znajde na križpotju.

Jezus onkraj načela užitka

Zgodba vica je črta, po kateri subjekt priroma v kar največjo bližino svoje fantazme, ta pa se na koncu zgodbe izkaže hkrati za vrzel in neki tog banalen objekt, ki je subjektov dvojnik, a se v njem ne spozna in je za vedno obsojen na veselo neujemanje s samim sabo, na smešno premestitev svojega bistva v neki banalen objekt »tam zunaj«, kakšno kokoš ali kamen, ki se za svojo funkcijo sploh ne meni in na subjektovo grozo zahaja v vse mogoče težave. Zgodba evangelija po drugi strani razpušča lastno linearnost: na koncu judovske zgodovine čakanja mesije se v vrzeli v svetu, v nedoumljivi luknji motiva volje judovskega boga, znajde krhek subjekt in s svojo asketsko pozo odpravlja vsako možnost premestitve, ki definira oba, komični in ideološki univerzum. Mesija sam postane objekt premestitve za celotno judovsko skupnost, seveda pa ta v njem ne spozna svojega zunanjega bistva ter ga kot tujek (prav kakor Kojot Road Runnerja) preganja in spreminja v grešnega kozla, ki je primer objekta par excellence: Jezusova skupnost res ravna z Jezusom na način komičnih junakov – kakor z objektom (in zato je Jezusova zgodba tako skladna s komičnim mitom, ki ga uprizarja karneval in njegovi poganski obredni predhodniki: rojstvo, življenje in križanje boga, ki karnevalsko veseljačenje zaključi – na primer s sežigom pusta) – toda prav zaradi Jezusovega statusa subjekta – in to subjekta, čigar mesto je načelno odprto za vsakega človeka, kar vseskozi poudarja evangelij – njegova poanta izstopa iz groteskne zgodbe, ki jo uokvirja. To je poanta, ki prostor svetega odpira za prihod kontingentnega subjekta, tako pa razveljavlja nujnost ekscentričnosti subjekta, odpravlja premestitev in – ubija komedijo. Namesto subjekta je vse od Jezusovega rojstva ekscentrično vesolje. Jezusova zapoved univerzalne ljubezni onemogoča fetišizem (mišljen z vso simpatijo!), ki poganja komedijo. Komični junak je vedno fetišistično vezan na delni objekt – na skopost, Tartuffa, hipohondrijo – ta vezanost pa se v svoji nepatološki obliki izrazi ravno v partnerski ljubezni (pri čemer neki banalen subjekt prav s svojo banalnostjo celi naše bivanje v celoto) in zato komedijo tradicionalno zaključuje poroka. Jezusova univerzalna ljubezen pa odpravlja možnost celo tako idealne dispozicije odtujitve, kakršna je partnerska ljubezen. Partnerska ljubezen je etično privilegiran način menedžmenta odtujitve: dva manjkava subjekta zapolnjujeta svoje vrzeli s samo manjkavostjo, s samo banalno objektnostjo drugega, manko v svojem bistvu obideta tako, da lastno bistvo zaupata svojemu ljubezenskemu objektu v vsej njegovi banalnosti. Toda univerzalna ljubezen odpravlja premestitev bistva kot tako: ne odpravlja manjkavosti, toda ko Jezus ljubi vse ljudi, je njegov manko zapolnjen po eni strani z abstraktno totalnostjo in po drugi z neskončno vrsto delnih razlik vseh posameznih članov totalitete – gre za števno (tako imenovano slabo) neskončnost nepreglednega mnoštva posamičnih primerov. Jezus je sam še vedno banalen in manjkav, prav tako kakor partnerski ljubimec, a popolnoma je prost fetiša: njegovo bistvo ni zaupano nobenemu edinstvenemu delnemu objektu tam zunaj – in tako sam postane edinstveni delni

subjekt, ki mu je zaupano bistvo vesolja. Kakor že rečeno, z Jezusom zamenja konstelacijo ekscentričnega subjekta in luknjičastega vesolja, ki jo poznata poganstvo in komedija, konstelacija stalno preluknjanega subjekta in ekscentričnega vesolja. Jezus se z univerzalnostjo svoje ljubezni odreka pozunanjenju svojega bistva v metonimičnem objektu »tam zunaj« – in se tako hkrati rešuje ekscentričnosti in osredišča okoli nekega manka garanta v ljubezni za nič – hkrati pa premešča samo strukturo premeščanja, tako da sam postane metonimični objekt ekscentrično zaceljenega vesolja: abstraktne totalitete, ki ima svoje bistvo in dopolnilo v banalnem objektu Jezusa. Drugače od sveta starih poganov in komedije, v katerem je vesolje bistveno žensko, radikalno manjkavo, a kar naprej kopulativno dopolnjeno s smeh vzbujajočimi akcijami starih bogov in komičnih junakov, ki vrzel sveta neomajno mašijo z vedno novimi metonimičnimi objekti, svojimi zunanjimi bistvi (skopuštvom, hipohondrijo, ljubicami in road-runnerji), pa Jezus svetu, namesto da bi ga s svojim falosom mašil, žrtvujoče prišije spolovilo: samega sebe. Jezus je lulek sveta in ena od Jezusovih zaslug je gotovo, da je naredil svet »za moža« v tistem najboljšem smislu: krščansko vesolje je daleč od tega, da bi bilo mačistično (kakor to velja za vesolja, ki jim tempo narekuje nevidni, transcendentalni falos: skriti, nevidni bog ...), ampak to vesolje kot pravi mož brez homofobije, sramu ali občutka nesamozadostnosti v vsej svoji goloti razkazuje svoj banalni lulek, ki je človek. Če iz tega sledi, da je Jezus organ, skozi katerega vesolje uživa, to ni v nikakršnem neskladju z Nietzschejevo ugotovitvijo o Jezusu kot hedonistu, se pravi kot zagovorniku čistega, neskaljenega miru ugodja, brez vsake sledi trpljenja ali užitka. Čez Jezusa uživa samo vesolje, on sam pa je, kot penis, le skrajno oživčen, razdražljivo preobčutljiv organ, ki od uživanja celote, iz katere izrašča, nima nič: ostaja nemo, idiotsko čist – ni od tega sveta, je le organ Boga. Kdor nima penisa, je skopljen, kdor ga ima, je pred tem, da bo – toda sam penis je neskopljiv. Kastracija je prvi pogoj užitka, vsi uživamo na način ženske – kot neceli, v vračanju našega izgubljenega koščka. Jezusova žrtev v funkciji penisa vesolja, ki samo vesolje naredi za uživajoče in kastratibilno hkrati, je prestop onkraj premestitve, onkraj logike moškega in ženskega, kastriranega in nekastriranega: Jezusova drža je še onkraj načela užitka. Jezus s svojo umestitvijo v središče smešno preluknjanega sveta poganskega karnevala spreminja dotedanji pomen »božjega kraljestva na zemlji«, ki je s svojo vsakoletno ponovitvijo v obliki vrnitve zlate Saturnove dobe predstavljalo vrnitev kaotično-nasladnega kraljestva dionizičnega užitka – to zdaj postane kraljestvo ugodja.

Konec zgodbe?

Če po eni strani cinizmu lacanovskega diskurza lahko postavimo nasproti trapasti fanatizem komičnega junaka in odrešenjsko potezo mesije[9], pa po drugi strani poanto komedije lahko pokažemo kot alternativo stališču, ki je presek Kristusa in lacanovcev. Knjiga Alenke Zupančič o komediji je primer vztrajanja prav pri tej skupni točki, ki pa zgreši neki vidik komedije, kar se kaže v preprostem dejstvu, da njena knjiga ni niti približno smešna. To, kar lacanovstvo stika z Jezusom (kar pa, kakor smo poskušali pokazati zgoraj, še zdaleč ni celotna resnica o Jezusu), je vztrajanje pri Realnem sočasno kot negativiteti, manku in pozitivaciji v nekem banalnem objektu. Končni zastavek lacanovskega diskurza je v zadnji instanci zveden na neki nič in neki nekaj – na vrzel in neki fragment realnega na mestu Bistva. Dva vidika, ki ju to očitno pušča zunaj, sta fenomena linearne naracije in monumenta. Linearna naracija modernosti (v svojem zloglasnem vidiku zaznavna v t. i. Velikih zgodbah evolucije, zgodovine itd., ki pojave vzdolž svoje linije hierarhizirajo po ključu naprednega in zaostalega) je z radikalizacijo moderne v modernizmu, ki razkrije vrzel na mestu svojega telosa, razpuščena v Deleuzovo neskončno vrsto kontingentno razvrščenih podob – linija se ohranja, a brez sežemajočega telosa postane neskončna in anarhična. Monument (obsojen

kot stvar totalitarizma), to brezšivno zaključeno podobo organske celovitosti, ki jo je opevala klasična umetnost, v modernizmu zamenja skicozen košček realnega, metonimični fragment, ki ne kaže na nobeno večjo celoto. To pa ne bi moglo biti dlje od poante komedije: konica vica res na mestu Bistva razkrije neko vrzel in neki fragment ter pokaže linearnost naracije za nazaj kot kontingentno – toda linearne pripovedi s tem nikakor ne odpravlja. Narobe, vic nujno potrebuje pripoved, da bi šel lahko z njo predaleč in na njenem koncu pokazal na ničnost njenega telosa: epifanija svete vrzeli in fragmenta se lahko zgodi samo v okviru monumentalne linearne pripovedi. Če so resni žanri pod obnebjem modernizma zlahka zavrgli okove linearne narativnosti kot od zunaj vsiljene konvencije, ki nima nič skupnega z nedojemljivim bistvom umetnosti, pa je komedija v tem smislu prisiljena ostati konvencionalna, staromodna, a tudi arhaična, prazgodovinska in prvobitna, saj nujno potrebuje vsaj minimalne nastavke najbolj klasične zgodbe, zato da jih na njihovem koncu lahko razstreli. Če je moderna umetnost zahtevo po organski zaključenosti umetnine zavrgla, da bi se lahko scela predala odprti skicoznosti, ki grobo kaže vse zakulisje umetnikovega fizičnega dela in se ponaša s svojimi šivi, pa si komedija tega nikakor ne more privoščiti. Za njen vic je nujna izbrušena kristalna forma, ki mora kot precizen mehanizem kake mišelovke sprejemnika po ravni črti brez možnosti stranpoti zvabiti v svoje votlo osrčje, kjer si potem ujet v tisti luknji sredi steklene krogle šele prestrašen oglediuje z zadrgami prepredeno meso v družbi nekakšne kokoši, ki ga sprašuje, ali je »on tut noter padu«, in ga spravlja v smeh.

Komičnost ni konservativna – modernistične revolucije se ne udeležuje zato, ker jo ima tako ali tako že od pamtiveka pomanjšano pripeto v svoji konici. Oziroma – z druge strani: modernizem je komičen šele v svoji dvojnosti, v spoju organskega korpusa modernizma v širšem smislu (Velike zgodbe napredka) in njegove uničujoče over-realizacije v avantgardnem, ožje razumljenem modernizmu dvajsetega stoletja, ki tvori samo konico vica. To je drugi vidik, v katerem lacanovsko besedilo – tudi kadar vztraja pri komediji kot edini resnici, kakor to velja za zadnjo knjigo Alenke Zupančič – zgreši mehanizem komedije: že od začetka vztraja pri vrzeli in fragmentu, katerih epifanija se v komediji vedno zgodi šele po ovinku monumentalnega narativa (in to je seveda le hrbtni vidik prve zgrešitve: položaj komičnega junaka, ki ga avtor lacanovskega besedila noče zastopati, je ravno pretiran, predaleč pripeljani fanatični položaj subjekta modernističnih Velikih zgodb). Če je resni korpus modernizma (neproblematizirane Velike zgodbe) sprejemal glede užitka strategijo stalnega odlaganja, ki naj zagotovi vztrajni napredek pripovedne linije, pa stališče njegove zaostritve v konici avantgardnega modernizma, v katerega logiko častno štejem tudi lacanovstvo, sicer vztraja pri užitku tu in zdaj – toda kot zamrznjenem, visokofrekvenčnem užitku; nekakšnem polju stalne intenzivnosti, ki se nikoli ne razelektri. Tu gre res za radikalno razumljeni užitek v njegovi nezvedljivi razliki z ugodjem, saj njegovo visoko napetost opredeljuje prav to, da se ta orjaški, negativni energetski naboj nikoli ne odlije k ugodju. Komična površina kot tretja možnost in spoj obeh prvih – konice in korpusa vica – pa nepričakovano proizvaja še tretji element, element uživajočega ugodja in ugajajočega uživanja, ki se dogaja ravno v razmiku med resnim korpusom in dekonstrukcijsko konico vica. Komični mehanizem gradi velikanske, monumentalne zgodbe odlagajočega užitka, samo da bi na koncu iztržil več smeha v odlivu nakopičenega užitka v smeri ugodja – in hkrati ta energija, ki se navidez razbremenilno odliva v konici, vicu ne predhaja, ampak se ima za svoje hiperbolno nakopičenje zahvaliti izključno njegovi zgodbi. Kakor že rečeno, vic ni zgolj »varnostni ventil« sistema, ampak je njegova erogena cona: energijo kopiči in jo stopnjuje na lokaliziranih fragmentih celote, zato da bi jo nato anarhično odvedla ven. Smeh je edinstveni spoj med odla-

ganim užitkom korpusa in radikalno udejanjenim užitkom konice[10] : smeh je neki tretji užitek – vsaj zame edini, ki si to ime res zasluži – ki se pojavi med njima in se poraja ravno z njunim spojem in medsebojnim posredovanjem[11] .

Smeh je seksualen – zatika se, da bi lahko dlje brizgnil, pogreza se vase, da bi tam našel nekoga drugega, in v druge, da bi se v njihovih globinah videl kakor v ogledalu. Kakor seks je tudi smeh linearen, potrebuje strukturirano pripoved akta, da bi lahko vsako časovnost odpravil v orgazmičnem krohotu. Jezus je večnost trenutka, neskončnost osebe, Dogodek, ki počez prereže vsako strukturo. Smeh pa potrebuje členitev časa, da razvije svojo pripoved, potrebuje strukturo, da v njeno srce postavi dinamitsko palico malega dogodka, a je ne uniči, ampak le vso obarva črno in osmojeno, kakor junake risank. In tako je tudi s tem besedilom. Filozofija, umetnost, vsaka produkcija sploh je strukturirana, določena s premestitvijo svojega bistva v produkt in uživanjem na njegovem mestu, tako pa obsojena na komedijo poganstva. Jezus pa je praktično, etično načelo življenja, ki odpravlja tekstualnost, v kateri vznika.

To je odgovor tega besedila na razmerje med Jezusom in komedijo: komedija je Jezusova zunanja zgodba, v kateri nastopa kot objekt, Jezus pa je – zrcalno – komedija od znotraj, kjer sploh ni več smešna, toda ne s stališča komičnega junaka[12], ki je zelo določen z užitkom premestitve, ampak s stališča junakovega zunanjega bistva, iz subjektivne perspektive samega komičnega objekta. Evangelij je, kakor bi bil risanka o Kojotu, napisana s subjektivnega stališča Kojotovega dinamita, ki ji v premeni iz togega objekta v živi subjekt uspe zamrzniti eksplozijo. Kakor sem pokazal nekje drugje, komedija ne ukinja identifikacije gledalca s komičnim junakom, ima pa mejo v identifikaciji s komičnim objektom, ki je prav notranja meja komedije, njen izvor svetega in hkrati mesto, kjer se začenja Jezusova zgodba. Jezus je torej v besedilu ne samo mogoč, ampak tudi neizogiben, in to kot načelo umeščanja krhkega subjekta pričujočega avtorja v samo osrčje besedila, v katerem – prav tako kakor Jezus v evangeljski zgodbi – vznika hkrati kot otroški produkt in božanski oče besedila ter celotno tekstualnost šele omogoča in jo hkrati odpravlja. Zato lahko, upoštevajoč to križpotje, vsako besedilo nastaja le po načelu Jezus v srcu, Velikan v hlačah. Jezusa vedno najdemo v sebi, Velikan pa je naše veselo zunanje bistvo – organ našega užitka; fetiš, ki motivira pisanje; pozunanjenje subjekta v njegovega grozljivega, mehanično v times new roman natipkanega dvojnika, moj proizvod, moje besedilo, moj bog.

1 Zaradi večje razumljivosti ga tu ponatiskujem:
Jezus hodi po puščavi. Že štirideseti dan je, odkar je zapustil mesto, lakota in vročina že močno pritiskata nanj, a odločen je, da nadaljuje preizkušnjo, ki si jo je zadal. Nenadoma v daljavi zagleda samotno postavo človeka, ki prav tako prečka puščavo.
Ko se človek bliža, Jezus vidi, da gre za utrujenega starca. Dolga bela brada se mu vije po životu in njegovi beli lasje plapolajo, ko hodi.
Ko pride še bliže, Jezus vidi, da starec joče: težke solze mu polzijo po zgubanih licih iz upanja polnih, v daljavo zazrtih oči.
– Čemu jočete, gospod? vpraša Odrešenik starca.
– Sina iščem, odgovori starec.
– Kakšen pa je ta vaš sin? še naprej sprašuje Jezus. – Mogoče vam lahko kako pomagam, da ga najdete.
– Dober fant je, pravi starec, suh je in v obe roki in nogi ima zabite žeblje ...
Jezus nekaj časa osupel zre starcu v obraz, ne more verjeti, kaj se dogaja. Navsezadnje se mu obraz razsvetli in ganjen vzklikne:
– Očka!
Starec pa: – Ostržek!

2 Na mestu, kjer se končno napoveduje, da bo onstranski Bog stopil na zemljo in priznal Jezusa za svojega edinega sina in evangeljski diskurz zašil v celoto, nenadoma nastane luknja in skoznjo pritava zmedeni starček, ki je očitno zgrešil vrata.

To je evangelij vica: dva resna diskurza – v tem primeru pravljični in biblični – stečeta eden ob drugem in s presenetljivim ujemanjem dosežeta, da iščoči subjekt, ki v vsakem od njiju roma proti svojemu nevidnemu cilju, nehote vpade prav na prazno mesto, ki v sosednjem diskurzu opredeljuje cilj drugega subjekta. Krogotok se za hip sklene in ta kratki stik, nenadna eksplozivna razpršitev v vezju resnosti nakopičene energije, je prav tista, ki definira krohot smeha. Če je resni diskurz pogojen prav z odprto vezavo – ki hkrati omogoča neskončno odlaganje užitka, katerega energetski naboj vedno kroži po tej orjaški elektrarni in napaja oblastne strukture – pa je prav navidezno fanatična sklenitev kroga, ki jo opravi vic, radikalno, anarhično odprtje sistema, v katerem energija povsem nefunkcionalno odteka v uživajočem smehu.

3 (Na tej točki pristavi svoj lonček kritika karnevala kot »varnostnega ventila« oblasti. Po tej teoriji naj bi bil smeh konservativen, ker omogoča občasno »puščanje krvi« sistemu, ki celotno ožilje oblasti rešuje pred preobremenitvijo. Toda je treba poudariti, da smeh ni ravno navadna luknja v sistemu, v katerem bi energija sproti uhajala, niti ni zgolj ventil, ki bi kot varovalka popustil ob lokalni preobremenjenosti in rešil celoto, ampak je prav mesto dejavne koncentracije energije, aktivnega preobremenjevanja sistema – nekakšna samonikla erogena cona oblastnega stroja – ki moč, ki jo zbere v sebi, povsem anarhično ejakulira iz sistema (in zaplodi Novo, idealistični projekt, ki je najljubši kanonfuter kapitalističnega stroja, ja, ampak podpora oblasti se dogaja šele po tem nujnem ovinku, ki se lahko tudi ne steče nazaj v stroj). Utopični naboj karnevala, njegova »vsečloveškost«, nagnjenost lokalnih karnevalov k metonimičnemu zastopanju celote sveta – vse to kaže, da je karneval kot prava erogena cona nagnjen k radikalnemu seksualiziranju celotnega korpusa oblasti, k spreminjanju celotnega sistema v karnevalsko utopijo. Karnevaleskni »razpust« ni izvržena varovalka od zgoraj izvirajoče lokalne preobremenjenosti, zato da se ohranja celota, ampak umetno ustvarjena preobremenjenost sama, namensko nakopičenje energije do preobremenjenosti, ki stremi k metonimični, pars pro toto razširitvi na preobremenjenost in razpust celotnega sistema. Tu prek ovinka grozljivega pridemo do razmerja med komično zavestjo in humorjem. Grozljivo ločuje od smešnega prav humoristična razdalja do Stvari, umik v neko božansko perspektivo. Toda po drugi strani je vzvišeno stališče humorista spet sprevrnjeno v smešno s svojo materializacijo: v tem primeru z materializacijo Boga v boga velikana. Več o tem čez dve opombi, ko bomo imeli za to argumentacijo več materiala.

4 Lik tega svetega otroka v glavni vlogi sicer najdemo na straneh obče priznano najboljšega časopisnega stripa vseh časov – Herrimanovega Krazy Kata – toda neka druga analiza bo pokazala, da je Krazyjeva evangeljska drža drugače od mesijanske nujno dopolnjena z nekim presežnim, patološko-mazohističnim užitkom, utelešenim v trdem objektu – opeki; k čemur pa se vrnemo na nekem drugem mestu.

5 To je seveda sama zgodba filma: Brian se ponesreči znajde na mestu, rezerviranem za Jezusa.

6 Še en lep primer je zadnji fragment v *Smislu življenja* Montyja Pythona, kjer sredi večerje, na kateri gostje sofisticirano kramljajo o smrti, vstopi sama zakrinkana postava s koso. Grozljiva, pošastna Stvar Smrti pa ne izzove strahu, temveč se poskuša njena grozljivost vljudostno, kultivirano prezreti, kot enega od gostov jo vključijo v klepet in sprašujejo po njenem »mnenju o smrti«. Stvar, ki sam diskurz o smrti sploh definira, se obravnava kot eden od naključnih partnerjev v dialogu, ki diskurz producira. Ta položaj je komičen na isti način kakor položaj Jezusovega križanja: Kristus je igralec v božanski komediji, ki je hkrati Bog.

7 Seveda rimske saturnalije, kakor sem poskušal večkrat pokazati na drugih mestih, dejansko niso zveste izvirni karnevalskosti komičnega duha. V karnevalu se bog enači z masko – maska ga ne reprezentira, bog povsem nemetaforično je maska – in maska je tudi tista, ki na koncu karnevala umre (kakor še danes vidimo v našem pustu) – in z njo, eno od svojih neštetih realnih smrti, umre tudi bog. Saturnalije in drugi obredi žrtvovanja grešnih kozlov zamenjajo masko s »pravo stvarjo«, z mesom in krvjo pravega človeka, ki pa zdaj drugače od maske ni dejanski bog, ampak ga le obredno »zastopa«, reprezentira – in zdaj onstranski Bog smrt vsakega od svojih mnogih utelešenj prvič preživi brez praske. Dokončno prepoved vsake reprezentacije zdaj že povsem onstranskega Boga – bodisi s človekom bodisi s sliko – opravi Stara zaveza. Jezus je tisti, ki vrača karnevalsko logiko identitete v svet mesa in krvi: z njim v posamičnem živem človeku povsem nemetaforično umira sam onstranski Bog.

8 V teh primerih stika komičnega in grozljivega smo imeli zdaj že večkrat priložnost opazovati razdelitev komične strategije v dve različici: v eni se skozi pretirano temeljito vrtanje v strukturo v njenem jedru razkrije banalni objekt, medtem ko se v drugi sama struktura tako razraste, da pridobi povsem slepo avtonomijo in pokoplje pod sabo samo realno Stvar v svojem jedru. Lep primer slednje je ena najboljših epizod Cleesovega postpythonovskega projekta *Fawlty Towers*, v katerem Cleesova figura, potem ko mu žena užaljena pobegne tik pred začetkom zabave presenečenja v njeno čast, vso epizodo mukoma poskuša ohraniti vtis, da je žena še prisotna, in vzdržuje okvir njene zabave, ko pa se ona na koncu vrne, je namesto olajšujočega zašitja zabave v celoto dojeta kot moteč tujek lastnega okvira in je na hitro pobasana v omaro. Cinična plat tega položaja je Legenda o velikem inkvizitorju iz *Bratov Karamazovih*, kjer realni Jezus ob svojem drugem prihodu deluje kot tujek lastnega katoliškega okvira, katerega raison d'etre naj bi bil, v komediji pa gre vedno za neko blazno smešno ravnodušnost komičnega junaka do realne Stvari. To je komedija tipa, ki sedi na sodu, polnem pošastnosti, in poskuša odvrniti pozornost od lovk, ki silijo ven ob robovih (s to strategijo je, mimogrede, grozljivko, zvito v komedijo, obrnil Peter Jackson v *Bad Tastu*, kjer »namesto da bi junak preprečil zombijem, da bi prišli v hišo, poskuša te obdržati v hiši, da jih ne bi videli sosedi«). To je karseda pogost komični recept skupine Monty Python na splošno, v polnem zamahu pa je zlasti v filmu *The*

Meaning of Life in – kakor je že pred desetletjem ugotavljala Zupančičeva – ima precej skupnega s »humorjem« kot različnim od komičnega občutja. Humoristični človek še zdaleč ni smešen, nasprotno – njegova zmožnost, da se dvigne nad ujetost v svoj konkretni položaj, se opazuje kakor iz gledališke lože in se nasmehne samemu sebi v vlogi komičnega junaka, ga ravno rešuje pred smešnostjo, pred tem, da bi se mu smejali drugi. Toda ali je motiv »komičnega junaka, sedečega na sodu Realnega« res kaj bolj humorističen od drugih brezprizivno smešnih angažmajev komičnih junakov, ki svojo absurdno utopijo vedno gonijo v očitnem kontrastu s »trdimi dejstvi« sveta? Navidez zgolj humoristične montypythonovske situacije – od kramljanja s Smrtjo pa do žvižganja na križu – so dejansko parodija humoristične subjekta kot ene od vzvišenih pozicij novoveškega subjekta. Komični junak je vedno parodija raztelešenega, objektivnega ideala novoveškega subjekta, pri čemer s parodijo mislim na sočasno pejorativno smešenje in absurdno potrjevanje v eni sapi. Komični subjekt je resni subjekt, vzet preveč resno. V nasprotju s prizadevanjem uspešnega humorista subjekti teh psevdohumorističnih pythonovskih skečev so smešni – in to prav v absurdnosti svoje humoristične poze »dviga nad realno stvarnost«. Humoristični subjekt je v komediji le »eden izmed« obveznih napihnjencev, katerih nonšalantna vzvišenost nad stvarnim položajem je v smehu potrjena, pa tudi izsmejana, in njegova herojska indiferentnost do očitne prisotnosti Stvari je del obče komične strategije redukcije vseh Stvari na banalne objekte. Prizor iz *The Meaning of Life*, v katerem se skupina vojakov na okopih »herojsko« odloči, da ne bo napadla sovražnika, ampak bo kar tam, na barikadah, priredila poslovilno zabavo, in se tako povsem brez boja absurdno pusti pobiti, jasno kaže na razliko med humorjem, ki še deluje v okviru strategije smotrnega delovanja novoveškega subjekta – in njegovo smešno radikalizacijo, pri čemer sama neomajna brezbrižnost humorista do realnosti goni svoje, odrešena vsake zunanje smotrnosti (npr. patriotizma, zmage).

9 Ta primerjava je bila opravljena v nekem drugem besedilu, toda v osnovi gre za razliko med distancirano strateškostjo lacanovskega angažmaja na eni strani in strastno nefunkcionalnostjo angažmaja Jezusa in komičnega junaka. Slednja se oba strastno umeščata na ključni položaj v sistemu in se izpostavljata anihilaciji, ne da bi svoj položaj pragmatično izkoristila za prevzem oblasti: za to sta preveč radikalna. Jezusovo zavrnitev skušnjavske ponudbe prevzema oblasti v puščavi bi zlahka dekonstruirali z lacanovskim argumentom proti »lepi duši«, češ da je Jezus tako sicer ohranil lastno čistost, pogubil pa svet, katerega gnili ustroj bi lahko spremenil, s svojim distanciranjem od zemeljske oblasti pa sistem še naprej pasivno podpira. Lacanovska rešitev, s katero argumentirajo tudi lasten politični angažma, je prav nasprotna: treba se je politično udejstvovati, si umazati roke, saj lahko le tako sploh kaj spremenimo, pa četudi za ceno neizogibnega razkola med lastnim etičnim položajem in neizogibnim strateškim opredeljevanjem (strankarstvom) realnega političnega prostora. Toda ta argument (ki ga, priznam, lacanovci nikoli ne bi aplicirali na Jezusa, ker je njegova ovržba preveč očitna – moj namen je prav pokazati, da forma tega argumenta dopušča aplikacijo, in ga z njo ovreči) spregleda mesijanstvo kot možnost političnosti onstran alternative pragmatizem/lepa duša: Jezusov odstop od oblasti kot etična drža je kategoričnoimperativni zgled za vse ljudi. Kritika lepe duše kot »izjeme, ki potrjuje pravilo« ima svojo mejo v Jezusu kot »izjemi, ki se potrjuje kot pravilo«.

10 Tu se spet nakazuje, kako je visokofrekvenčni užitek, pri katerem vztraja lacanovstvo, pravzaprav doma v domeni unheimlich. Ali ni njegovo najzvestejše utelešenje ravno »krik« gledalca grozljivke, kot temačni, unheimlich dvojnik smeha, ki se prav tako rojeva skozi neki linearno stopnjevan suspenz, a se ob samem razkritju grozljive Stvari (ki ga tako ali tako pričakuje, drugače od gledalca komedije, ki na mestu pričakovane Stvari vedno najde neko trapasto reč) preprosto prevede v enako visokofrekvenčni, nerazrešujoči glas, ki je krik.

11 S tega stališča bi bilo mogoče ponovno ovrednotiti postmodernizem kot »literaturo smeha« (ne v Ecovi različici, ki v *Imenu rože* smeh le vsebinsko zagovarja, ampak npr. v izvedbi Johna Bartha, čigar knjige so dejansko »za umret smešne«: *The Sot-Weed Factor, Giles Goat-boy*). Konceptualne težave obdobja, ki vztraja, da »presega modernizem« (ki je sam utemeljen s konceptom preseganja), in se hkrati »konservativno« vrača k že preseženim zgodovinskim žanrom, so odpravljive, če zamenjamo perspektivo in dojamemo postmodernizem kot obdobje, katerega »dodatek« k modernizmu je izključno sprememba perspektive – tako, da ga uvidi kot konico vica moderne in moderno kot ogromen vic. Postmodernizem v tej perspektivi ne »presega« modernizma niti se ne »vrača« k že preseženi moderni, ampak prispeva zgolj njun spoj, ki rodi vic: novum postmodernizma je izključno smeh, ki se izvije iz zgloba obeh že-obstoječih obdobij.

12 Komedija s subjektivnega stališča komičnega junaka je – če upoštevam svoje kritiko Bergsonove teorije smeha, ki jo najdete drugje – umetnost. Komični junak je umetnik, viden od zunaj, zgolj v absurdni kontingenci svojega estetskega angažmaja. Toda komični junak in tudi umetnik sta zavezana nekemu zunanjemu objektu, vztrajata pri užitku premestitve. V svoji kritiki Bergsona prek Lacanove trikotniške sheme sem pokazal, da komični modus pogleda ne izključuje enačenja gledalca s komičnim junakom, da pa to poteka po ovinku. Gledalec ravno s svojim distanciranjem od komičnega junaka, s svojim občutkom vzvišenosti nad to brez razloga napihnjeno kreaturo, sam zapada prav grehu napuha in s smehom, v katerega se da premamiti, vpada med vidne – in zato smešne napihnjence. Smešni in smejoči se v svoji gonji za posedovanjem komičnega objekta kar naprej krožita po trikotniški shemi vidnega in videnega, ki jo v svojem seminarju o izgubljenem pismu razvija Lacan. Pri tem ostajata ekscentrična, njuno bistvo jima vedno utemeljuje komični objekt, ki ga je vedno mogoče le opaziti pri drugem, pri komičnem junaku, njegovo posedovanje pa vedno povzroči, da sami postanemo vidni in da nam ga spet vzame nekdo tretji, ki zdaj sedi v naši zapuščeni gledališki loži. Jezusova drža pa je prav izstop iz te sheme posedovanja. Odrekanje lastnini, razdajanje, Jezusa identificira prav s komičnim objektom. V Lacanovi shemi je Jezus samo pismo, ki kroži po trikotniku.

Peter Caldwell

Kolektivna moralna odgovornost: iti »onstran sebe«

V tem prispevku želim razmišljati o dveh povezanih temah:

1) o neustreznosti tradicionalnih individualističnih etičnih okvirov za obravnavno moralne realnosti sveta, v katerem živimo, s spremljajočo potrebo razširiti naš moralni pogled 'onstran sebe', da bi ustvarili okvir, ki bi lahko zajel idejo kolektivne odgovornosti;

2) o iskanju poti, ki bi presegle »neznanten [v glavnem sedanjost] časovni razpon« in parameter tradicionalnega moralnega mišljenja »storilec/krivda«, tako da bi zgodovinske napake lahko prišle v etično presojanje skupaj s sprejetjem odgovornosti za nepravičnosti, ki jih morda nismo osebno »zagrešili«.

Predstavil bom vrsto argumentov proti nadaljevanju zahodne etične prakse omejevanja moralne odgovornosti na posameznika. Opozoriti želim na tista področja, na katerih bolečino, trpljenje, pomanjkanje in tudi smrt povzroča celotna družba, pri čemer ne izstopa noben posameznik. Ogledali si bomo strukturno vgrajene primanjkljaje in napake v vseh, tudi tako imenovanih demokratičnih sodobnih družbah. Zagovarjal bom kolektiviziranje nekaterih pomembnih vrst odgovornosti na ravni morale.

Veliko ljudi opazi široko razširjene, prevladujoče napake v družbi, katere del so, a skoraj vsem se zdi, da ne morejo nič narediti za njihovo odpravo. Vsem sta nam domača občutka neustreznosti in hkrati nemoči, da bi se spopadli z »velikimi temami«, ki pretresajo življenje mnogih na tem bednem svetu – nemoči, da bi spremenili razmere, ki nas omejujejo, in zla, ki je globoko zakoreninjeno v naši družbi.

Dobro je znano reklo, da »morati implicira lahko«; če globoko čutimo, da česa ne moremo narediti, pravilno sklepamo, da tega nismo moralno obvezani narediti. Vendar s tem korakom v sklepanju, to je moj predlog, večina zahodnjakov naredi nekaj precej šokantnega: znebijo se vsakršne moralne odgovornosti razen precej trivialnih. Kajti tisto, za kar se čutimo sposobni – dejanja, ki jih lahko nadzorujemo – je precej omejeno: večinoma so to dejanja, ki imajo neznaten vpliv na svet; medtem pa zaradi našega občutka nemoči dopuščamo, da se stvari »dogajajo«, ne da bi se počutili kakor koli odgovorne zanje, in se ovekoveča skoraj neskončni seznam zla, ki uničuje naš svet.

Seveda obstajajo opazne izjeme od stanja »izkušene nemoči«: npr. občasno v nekaterih delih Evrope ne tako daleč v preteklosti se je tu in tam rojeval občutek »ljudske moči« z izrednimi posledicami; v Avstraliji je primer tega v zadnjem desetletju razburjenje proti utrjenemu »oboroževalnemu lobiju« po strašnem množičnem ubijanju. Ti pojavi si zaslužijo resno filozofsko pozornost zaradi v njih skritih številnih izredno pomembnih tem, ki zadevajo identit to,ravnanje, moč in odgovornost.

»Kako navidez nemočni posamezniki postanejo učinkovita množična sila?« je vprašanje, na katero filozofsko zadovoljiv odgovor očitno ni bil dan niti v osnovnih črtah. Glede na sedanji pomen in poudarek, ki so ga naši kolegi iz socialnega dela in terapevtske prakse dali uzakonitvi tega vprašanja, je tema individualno in kolektivno »močnih« ljudi takšna, da bi od

sodobnih filozofov razumno pričakovali polno ukvarjanje z njo, vendar se zdi, da ni modna, kakor tudi nikoli ni bila.

Zakaj je tako, je samo po sebi izziv za filozofe, ki se ukvarjajo s poklicno in uporabno etiko: po mojem je del poklicnih nalog akademskih filozofov tudi, da kos svojih intelektualnih sposobnosti namenijo premisleku, kakšna je možna družbena uporabnost njihovih teoretskih izsledkov. Izogibanje zaprtosti v slonokoščene stolpe je moralna dolžnost akademikov: ukvarjanje s problemi, ki so v resnici pomembni, ni zgolj izbira – dajanje prednosti enim moralnim vprašanjem pred drugimi, niti na ravni teoretskega premisleka, ima pa očitno moralno razsežnost dolžnosti za intelektualne delavce. Za filozofe iz javno financiranih akademskih ustanov pomeni *ne* biti dejavno zaposlen s filozofskimi »odmevi« tistih vprašanj, ki so nasploh zelo pomembna za sodržavljane, zanemarjanje njihove dolžnosti, še posebno če izbirajo bolj »modna« vprašanja iz kariernih razlogov. Akademska odgovornost in obravnavana naslovna tema sta povezani med sabo.

Če si prikličemo v spomin samo nekaj najočitnejših napačnih stvari na svetu, ki opazno povzročajo nesrečo, bolečino, trpljenje in smrt, lahko razvrstimo na eno stran tako imenovane naravne nesreče (ali kar zavarovalnice poimenujejo božja dejanja). Vključili bomo vulkanske izbruhe, potrese, nalezljive bolezni, sušo, lakoto, nedavni strahoviti cunami ipd., tj. zares velike katastrofe vseh obdobij. Na drugo stran bomo razvrstili vsa zlobna dejanja, ki jih imajo (ali bi jih morali imeti) na vesti moški in ženske: umor, mučenje, posilstvo, zloraba otrok, kraja, laganje, varanje, vožnja v stanju pijanosti itd. Ni preveč lepa zbirka, a krajša kakor prvi seznam. Morala to drugo zbirko prepoveduje in izganja; moralne teorije razlagajo, zakaj so dejanja iz druge zbirke napačna, zakaj so njihovi storilci zlobni in tako naprej. Tradicionalni filozofski in teološki »problem zla« se je nanašal na prvo zbirko. Če verujete v dobrega vsemogočnega Stvarnika, imate težavo s stvarstvom, ki ima vgrajena takšna »zla«. Če vanj ne verjamete, sploh nimate nikogar, ki bi ga krivili zanje: poimenujete jih »naravne nesreče« in rečete, »tako pač je«; »zlo« pa je tisto, kar drugim naredi življenje še slabše.

Značilnosti drugega seznama »nemoralnih dejanj« so: da bi bil nekdo zares nemoralen, se mora zavedati dejanja, delovati namerno, imeti možnost izbire ravnati drugače itd. Z drugimi besedami, osebo obtožujemo, ji pripišemo krivdo in jo imamo za odgovorno. Vse je povsem jasno, kadar imamo opravka z dejanji posameznikov, s posledicami izrazitih človeških odločitev. Moralne »pravice« in enako »dolžnosti« so na Zahodu tradicionalno ustvarjene le za to individualno raven. Toda ločeno od obeh zelo različnih seznamov »zla« obstaja še en obsežen seznam zlih pojavov, ki škodujejo življenju, povzročajo trpljenje in jemljejo človeštvu veličino, pojavov, ki jih ne moremo zlahka razvrstiti na en ali drug seznam, ki niso ne naravne nesreče ne nemoralna dejanja posameznikov. Poleg tega sem prepričan, da skupaj povzročajo več slabega kakor kar koli, kar lahko damo na seznam nemoralnih dejanj.

Tu mislim na vso od nas ustvarjeno svinjarijo, na strukture, ki prizadenejo škodo, krute ustanove, ki jih noben posameznik ni ustvaril in jih noben posameznik ne vzdržuje, ampak smo vanje rojeni in jih imamo za samoumevne, celo prepoznamo jih ne, če pa jih, se počutimo nemočne, da bi jih spremenili – pa vendar so tako pomembne za življenje milijonov ljudi.

Vzemimo za primer vojne, ne samo posamezna dejanja krutosti in sovraštva, običajna za vsako vojno, ampak »vojno« kot institucijo, kot ponavljajočo se prakso, kot zatekanje k povračilu ali domnevno upravičeni rešitvi politično-gospodarskih problemov ali ozemeljskih razprtij, ki jih imajo moralni teoretiki kot »pravične vojne« za del teka zgodovine in jih označujejo kot dobre in slabe! Pomislimo na vse represivne, človeka zanikujoče ustanove, ki so tipične za človeško družbo; pomislimo na vse današnje

ekonomske ureditve, ki dovoljujejo, da milijoni umirajo od lakote, medtem ko gore hrane gnijejo; vzemimo vse svetovne »-izme«, ki skrito in zahrbtno odrekajo človeškost in dostojanstvo tako veliko ljudem. Kako lahko vključimo odgovornost zanje v naš moralni okvir, bodisi kantovski, utilitaristični, religiozni ali relativistični? Med naravnimi nesrečami in preprostimi nemoralnimi dejanji so strukturno zlo in velikanske človeške ter družbene napake, za katere se zdi, da kar kričijo po oznaki »kolektivna moralna odgovornost«.

Njihova posebnost je, da pogosto in dolgo ostanejo neopazne, ne ugledajo pa jih niti bistri moralni filozofi niti vplivni moralisti. Na primer suženjstvo: kot obstoječa in domačna institucija je bilo za Aristotela in svetega Pavla vendarle nevidno kot moralni problem: dajala sta nasvete, kako biti dober suženj ali gospodar; nikjer pa ga nista grajala kot gnusno zlo. Zdi se nam nezaslišano, da je tako očitno surova nemoralna institucija lahko ušla moralni oceni kakšnega komentatorja. Morda zato, ker nihče ni »naredil« suženjstva, nihče ni bil odgovoren za dejanski obstoj takšne družbene deformacije. Podobno velja za vojno in svetovno lakoto. Ker ju nihče ni »naredil« v celoti, ju imamo zlahka za del tega, kar pač nujno je. Žalostno, politični voditelji vse bolj kažejo na posamezne »tirane«, »despote«, »vladarje« kot »povzročitelje« vseh nesreč in škode, ki jih ustvari vojna – rutinsko se jim nalepi oznaka »zlih ljudi«, ki jih moramo kriviti za trpljenje pobitih in pohabljenih »nedolžnih gledalcev« kot »manj bistveno škodo«. Etično je to poenostavljeno in ekstremno.

Po mojem mnenju v naši družbi ni mnogo strukturnega in institucionalnega zla očitnega – je preprosto nevidno za naš sedanji moralni pogled. Seveda je tudi zame nevidno, ne morem pokazati nanj, toda domnevam, da bomo morda še ugotovili naš spregled očitnih slabosti v današnjem odnosu do otrok, živali in nekaterih vidikov naravnega sveta, kakršni so oceani in divjina, ter v našem ravnanju z vesoljem.

Vrnimo se za trenutek k suženjstvu: v preteklosti zelo veliko stoletij sploh ni bilo moralno vprašanje za filozofe, toda zdaj je za vse nas paradigma nemoralnosti katere koli družbe. Šele nedavno je postal etično viden razširjen pojav družinskega nasilja. To, da vsaj v nekaterih krajih sveta pretepanje žena in otrok ni več le notranji in družinski dogodek, je po mojem nekakšen moralni napredek. V tem primeru je postalo tisto, kar je bilo del »stvari, kakršne pač so«, nevzdržno slabo, to pa je rast moralne zavesti na družbeni ravni. Seveda imamo lahko prej povedano tudi za spremembo prevladujoče ideologije; glede tega se je poučno spomniti na eno od opravil ideologije, ki po nekaterih analizah »napravi stvari nevidne«: tako imamo lahko moralne teme, ki postajajo vidne, za pojemanje ideologije. Vprašati se moramo, kako se je to prepoznanje zgodilo, kaj naredi poprej nevidno velikansko moralno sprijenost vidno v našem etičnem vidnem polju. Pomislite na rasizem – pozneje kakor suženjstvo je bil splošno prepoznan kot moralno odločilni problem, globoko vraščen v mnoge kulture, osnoven in podeljujoč pomen dejanjem posameznikov, toda sam po sebi je pred posamezniki, ki tvorijo našo družbo, neodstranljiv in odporen zoper individualne poskuse znebiti se ga: je eden od nizkotnih vrst zla, tako prodoren v modernem svetu, a obenem takšen, da se sploh ne moremo vprašati, kdo je njegov avtor. Pomislimo na seksizem – še pozneje je postal viden kot institucionalna nemoralnost in šele deloma pripoznan kot resnično zlo. Pred stoletjem se je zdelo »normalno«, »naravno«, »nespodbitno«, da so bile ženske v tako imenovanih naprednih demokracijah ne le brez volilne pravice, marveč tudi brez pravice do lastnine, zaposlitve ali katere koli pravice do izbire svoje poti; za mnoge je danes to kričeče zlo. Vendar, kdo je »naredil« seksizem? Kdo ga je »skril« kot nemoralnost? Kdo lahko to »razveljavi«? Kako?

Nemara se stereotipne podobe fizične sprejemljivosti pravkar začenjajo kazati kot vir razširjenega zatiranja in duševnega mučenja.

Nekateri vestni »moralni« ljudje v tem še vedno ne vidijo »nič narobe«. Predlagam, da jim v tem pogledu namenimo pozornost. In morda bi morala biti dana na ta dnevni red tudi »nacionalizem« in »patriotizem«. Preveč zla odrinemo v kategorijo »neizogibno« in ga obravnavamo kot »takšne pač stvari so«. Nujno moramo izkoreniniti veliko tega, kar se je imelo za nespremenljivo. Stalno moramo širiti kategorijo tistega, »kar [mislimo] lahko spremenimo«, tako da izostrimo, naj povem tako, naše »moralne žaromete« in jih usmerimo k čedalje širšim temam, združimo njihovo žarišče in jih usmerimo h globoko skritim problemom. Naše pravo pojmovanje, kaj je »mogoče« storiti in kaj je preprosto »nemogoče«, je pogosto proizvod naše moralne domišljije z nadetimi plašnicami, s katerimi smo socializirani. Predlagam, da postane naraščajoča moralna dolžnost vseh nas redno popravljati meje tistega, kar lahko naredimo – kot rastoča človeška bitja bi morali vselej poskušati razširjati doseg tistega, kar je »znotraj našega dosega«. Dokler ne stremimo k tistemu, za kar mislimo, da nam je nedosegljivo, ne bomo nikoli dosegli naše polne veličine moralnih bitij. In nasprotno, veliko slabih dejanj tako ne bo prišlo niti v poštev, če so zli strukturni motivi v družbi izkoreninjeni s potrebno skupno in nadindividualno akcijo, t.j. z moralno navdihnjeno družbeno in politično akcijo. Da bi to dosegli, si moramo dovoliti sprejeti odgovornost za več kakor samo lastna dejanja – na koncu za vso našo družbo. Le takrat bomo lahko videli, da je mogoče popraviti več kakor le naša dejanja.

V naslovu zgoraj sem uporabil izraz »kolektivna moralna odgovornost«. Vendar pa imamo morda danes izraza »kolektivno« in »moralno« za skoraj protislovna. Sodobna moralna tradicija je bila namreč tako temeljito osredinjena na atomističnega posameznika, da so moralni izrazi, kakršni so »krivda«, »odgovornost«, »vrlina«, »izbira« in »dejanje«, smiselni le, če jih implicitno opredelimo kot »individualne«. Vprašanje je, kako lahko moralno pohvalo ali kakršno koli hvalo naslovimo na nekaj, kar presega individue, celo če si to močno želimo, celo če nekatere nacionalne pravne institucije pripoznajo nekatera korporativna telesa kot »fiktivne individue«. Tako je s korporacijami v ZDA: v 14. amandma ustave ZDA so vključene kot »osebe« z »naravnimi pravicami«, in izjavlja se, da se jim ne sme odvzeti »življenje, svoboda in lastnina brez ustreznega pravnega postopka«. Leta 1978 je vrhovno sodišče potrdilo pravico korporacij do svobode govora in političnega izražanja. Britanska sodišča pa korporacij nikdar niso imela za pravno enake osebam. Statute of Mortmain tako prepoveduje izročitev zemlje korporacijam, kajti te po svoji naravi nikdar ne umrejo oziroma prenehajo obstajati, zato bi njihova last neko zemljišče načelno vzela iz obtoka. Tako so v zakonu jasno razločili med individualnimi osebami in korporacijami. Toda celo v ZDA, kjer zakon poskuša obravnavati korporacije kot osebe, nastopijo razne praktične težave. Na primer v povezavi s sojenjem in kaznovanjem korporacij: odločitev, katere osebe dejansko sestavljajo korporacijo, so odgovorne za »njena« dejanja, so krive za »njene« odločitve itd., otežuje pravni proces. Iz moralnega zornega kota pa so odločilne razlike med dejanskimi osebami in korporativnimi »umetnimi osebami«. Če vprašamo: »Ali so korporacije v resnici moralni dejavniki?«, trdimo, da moramo v luči doslej povedanega o tradicionalnih atributih moralnega dejavnika odgovoriti, da niso. Še več, ni jih razumno imeti za take.

Poglejmo si na primer nastanek nacizma v Nemčiji ali načrtovano izničenje Judov. Poleg obravnave nemoralnih dejanj, ki so jih zagrešili posamezniki, se lahko vprašamo tudi, kako obravnavati družbo in nacijo, ki sta dovolili take stvari. Včasih rečemo, da so kolektivno odgovorni – toda kaj to pomeni iz moralnega zornega kota? Ali sem lahko udeležen v moralni krivdi za nekaj, česar dejansko nisem naredil? Zdi se, da potrebujemo neko tako pripisovanje, vendar nam tradicionalna etična analiza tega ne dovoli. En vidik tega vprašanja sem obrav-

naval zgoraj glede na »pretekla slaba dejanja« in mislim, da je to način, kako se lahko vsaj delno lotevamo takih vprašanj. Ta »konceptualni okvir« ne vzbuja prevelikega optimizma in nedvomno pri iskanju rešitev potrebujemo veliko odločnosti in vizionarnosti. Potreben je skrben pretres naše sedanje moralne analize in preizpraševanje, koliko je obstoječa moralna filozofija sposobna priskrbeti odskočno desko za resnično boljšo družbo.

Menim, da je ena bistvenih sestavin potrebnega zasuka v vrednotenju premestiti moralni poudarek od krivde k odgovornosti. Pri vseh res pomembnih življenje zanikajočih problemih, ki so jih ljudje kakor koli zadali svetu, ni bistvena ugotovitev, kdo je kriv in koga obdolžiti, bistveno je prevzeti odgovornost zanje in nekaj ukreniti. Zahodna/krščanska tradicija se je po mojem mnenju veliko preveč ubadala s krivdo in obdolževanjem. Bila je preveč negativna etična tradicija. Posredovala nam je pasivno in statično koncepcijo odgovornosti, ki je neločljivo povezana s pojmoma krivde in obtoževanja. Potrebujemo premik v moralni viziji, ki bo koncept odgovornosti osredinil in ga naredil dejavnega. Poudariti moramo pomen dejavnega prevzemanja odgovornosti za stanje stvari v svetu, ki ga poseljujemo. To pomeni, da bo naš vrednostni sistem vsakega izmed nas vodil k temu, da si »prisvoji«, moralno ali »skrbniško«, svet, v katerem živimo, tako da ga bomo razumeli, kakor da je v naši skrbi. Potem se bo vsak izmed nas čutil pozvanega, da ga spremeni, če se bo pokazalo, da je potreben spremembe. Če ga ne morem spremeniti, vendar prevzamem odgovornost zanj, bom postal del tega, kar je treba spremeniti.

To je podobno prevzemanju odgovornosti za dejanja druge osebe. Tako kakor ne morem krasti od sebe, ne morem imeti za krajo, če nekaj vzame oseba, s katero sva domenjena, da si stvari deliva. V družini ali ljubezenskem razmerju bom morda popolnoma pripravljen prevzeti odgovornost za dejanje drugega – dam jim proste roke, da uporabljajo, kar je naše, ne glede na to, ali sem to priskrbel jaz ali ne, ali vprašajo za dovoljenje ali ne, ali vem za to ali ne. In če nekoga ljubim, lahko prevzamem odgovornost za njegova dejanja še veliko obširneje. Ne gre le za skupno lastnino, temveč tudi za vrednote in dejanja. Ni mi treba izbrati tega, kar delaš, ni mi treba tega niti vedeti, da bi za to prevzel odgovornost. S tabo se lahko poistovetim tako močno, da mi je bodisi prav, kar počneš, bodisi prevzamem skrb za posledice, če mi ni. Kadar tvoja dejanja v tem smislu postanejo moja, temelj moralnosti ni več »jaz« ali »posameznik«. To pa prinese s sabo tak premik moralne perspektive, da omogoča strogo kolektivno moralno odgovornost, se pravi, če je pojem »kolektivne moralne odgovornosti« koherenten in jasen.

Ločitev odgovornosti od krivde na moralnem področju je po mojem mnenju pomembna tema, ki zahteva resen premislek. Privzemanje odgovornosti tam, kjer nekoga ni mogoče upravičeno kriviti, ni primerno samo tam, kjer nekdo uživa korist, ker spada v neko kategorijo, ne da bi bilo to odvisno od njegovega dejanja, na primer če je nekdo belec ali moški v rasistični ali seksistični družbi. V tem primeru posameznik očitno uživa nekatere privilegije, ne glede na to, ali sam opravlja rasistična oziroma seksistična dejanja. V skladu s tem se zdi upravičeno prevzeti odgovornost za to privilegiranost – tu bo odgovornost povezana s pojmom »odgovora« in občutka za pravičnost, saj bo nosilec privilegijev morda deloval v prid razširitve teh nepravično omejenih privilegijev tudi na tiste, ki ne spadajo v isto kategorijo. Vendar gre moja vizija prevzemanja odgovornosti še dlje: trdim, da strukturno imamo odgovornost zaradi zasedanja nekega mesta v našem družbenem svetu ali pripadanja neki skupini. Morda bo jasnejše, če rečem, da je razumno prevzeti (oziroma bi morali prevzeti) odgovornost za naš družbeni status in za status quo, čeprav ga nismo vzpostavili s svojimi dejanji. Odgovornost za naš položaj je konstitutivna za to, da položaj imamo, ne glede na to,

ali nam prinaša privilegije. To je točno primer prevzemanja odgovornosti za posledice dejanj drugih. Dober primer za to danes za nas, ki živimo v Avstraliji, bo podrobneje obravnavan pozneje. Mislim, da je sprememba običajnega povezovanja »odgovornosti« z »dejavnikom« in sprejemanje splošnejše koncepcije »odgovornih bitij« povzročila, da izrazi, kakršen je »odgovorni pacient«, ne bodo več imeli prizvoka oksimorona. Če razmišljamo v tej smeri, bo dolžnost nas vseh prevzeti odgovornost za življenje v tehnološko inovativni družbi in ne zgolj tehnologov, izumiteljev, investitorjev itd. Status visoke tehnologije naših družb in druge posebnosti naše ekološke niše bi morali nedvomno imeti za predmet naše moralne odgovornosti – skupne, pa tudi skupinske. Opustošenje narave, ki je v preteklosti prispevalo in še prispeva k našemu načinu življenja, moramo sprejeti kot našo odgovornost, ne glede na to, ali smo kot posamezniki kadar koli »muhi storili kaj žalega« ali »pohodili kako rožico«. V tem smislu dejanja nas kot posameznikov ne bodo več osrednje prizorišče našega razmišljanja o »moralni odgovornosti«, čeprav bodo to morda neizogibno ostala na področju preiskovanja vesti in pripisovanja krivde.

Seveda opustitev konceptualnega ogrodja »atomističnega individualizma« ni nekaj, kar lahko po želji storimo »atomistični posamezniki«. Le z velikim trudom, vztrajnostjo in uporabo ustvarjalne domišljije nam bo uspelo pobegniti. Oblikovati moramo popolnoma novo razumevanje, kako lahko najbolje izkusimo svojo identiteto kot posamezniki. Ne kot atomi, temveč nemara kot bistveno molekularni individui – ki nas opredeljujeta in individualizirata naša umestitev in delovanje v »molekularnih verigah«. Ali bi bilo morda bolje povsem izogniti se takemu mehanističnemu mišljenju oziroma podobam ter sebe in svojo človečnost opredeliti z bolj organsko analogijo: obstajamo kot celice, obstajamo le zato, ker živimo v širšem in simbiotično ohranjajočem se organizmu.

Morda nas bo celo konceptualna prisvojitev takih organskih modelov (ki so nedvomno napredek glede na statični model atoma) privedla do modelov samoidentifikacije, ki nas lahko ujamejo v preveč togi celični sistem klasifikacije: korporativne metafore »družbe kot človeškega telesa« so bile v preteklosti uporabljene, da bi individualne sestavine družbe pripisale določenemu sloju družbe. V zadnjih desetletjih je bila vpeljana prispodoba »omrežja«, da bi se opisalo, kako lahko mislimo povezovanje in sodelovanje članov skupnosti. Prvotno so »metafore omrežja« prinesle s sabo nekaj novih in ustvarjalnih uvidov v to, kaj družbo povezuje. Nekateri misleci so plodno znova premislili naravo številnih medsebojnih povezav posameznikov v vsaki družbi. Toda metaforo je pretirana raba utrudila in ljudem, ki drdrajo poročila o tem in onem omrežju, ki mu pripadajo, prav lahkotna raba »omrežnega« žargona preprečuje, da bi si resno ogledali, kakšne so pravzaprav povezave v teh skupinah oziroma podskupinah. Podobno je konceptualizacija »povezanosti« ljudi v skupnosti kot njihovega »socialnega kapitala« prinesla nekaj novih in zanimivih uvidov in prav depresivno hitro dala lenim polemikom nov niz modnih izrazov, s katerimi prikrijejo praznost svojih pripomb. Morda bi se bilo bolje ozreti za bolj izzivalnimi in stimulativnimi modeli družbene kohezije, individualne identifikacije in načel individualizacije, kakršen je denimo model »valovanja delca v energetskem polju«. To je lahko bolj »pooblaščena« vizija sebstva, če svoje »jaz« razumemo kot stranski proizvod nekega človeškega »energetskega polja«, kot nenehno ohranjajočega nestatičnega elementa, ki je vtkan v velike energijske strukture, ali kot lastnost struktur, ki obstajajo in jih je mogoče prepoznati, ker obstajata struktura in polje kot celota. (Čeprav naj dodam, da se tu ne poskušam lotiti zelo težkega, čeprav zelo potrebnega projekta rekonceptualizacije »ustreznosti« med družbo in posamezniki, ki jih družba vsebuje. Poskušam le opozoriti, da je

tak projekt potreben in nujen: treba je oblikovati primeren moralni okvir, ki bo odprt novim možnostim za samoidentifikacijo in za koncipiranje narave naših odnosov z drugimi.)

Ljubezen sem zgoraj omenil precej po naključju. Lahko se zdi zelo drzno takoj na začetku trditi, da bi morala biti (moralno) uspešna in cvetoča družba, ki zagotavlja pravičnost za vse, osnovana na resnično občuteni ljubezni, ljubezni njenih državljanov drug do drugega in njihovi ljubezni do človeštva. Zdi se pobožno in staromodno reči kaj takega, vendar mislim, da ni samo v temelju resnično, temveč tudi, da če bi jo vzeli resno, bi bila to povsem nova politična ideja. V sedanjem ozračju atomističnega individualizma, ozračju, v katero sem bil potopljen vse svoje življenje, sem le takrat, kadar me je preplavila ljubezen do druge osebe, doživel izkustvo popolne identifikacije z drugim človekom in popolno pripravljenost prevzeti odgovornost za njegova in svoja dejanja. V nekaterih družinah vedo, da popolna identifikacija vsakega člana z vsemi drugimi vse povzame v organsko enotnost, ki jo številni od nas nikoli ne spoznamo. Le če lahko tako »nesebično« samoidentifikacijo in posplošeno »prevzemanje odgovornosti« vtkemo v tkivo naše skupnosti, bodo lahko postale mesto prave svobode ter pravičnosti in civilnosti. V povezavi s tem premislekom, le pomanjšanje »jaza« vodi do povečanja naše družbenosti v resnem pomenu besede. Trdim, da kadar smo popolnoma zatopljeni v neko dejavnost, se nikdar ne »zavedamo sami sebe«, in posledično: bolj ko se zavedamo svojega »jaza«, manj smo dejavni kot človeški in družbeni dejavniki. Ko se v resnici dejavno in učinkovito vključujemo v (človeškem/družbenem) svetu, izgubimo zavedanje o svoji (atomistični) identiteti, vendar kot enkratni posamezniki takrat delujemo najbolj polno. Ljubiti se, ukvarjati se s športom, biti zatopljen v izvedbo opere ali simfonije, reševati problem ali polno se posvetiti kakemu hišnemu opravilu, nam pridejo na misel kot primeri tega. To vsakdanje, vendar paradoksno izkustvo me napeljuje na misel, da moramo izgubiti svojo (staro, individualistično zamišljeno) identiteto, da bi bili učinkoviti, ustvarjalni, medosebno odzivni člani svoje družbe. Izguba stare atomistične identitete je morda ključ za kolektivno, vendar nekorporativno moralno vizijo, na kateri bi lahko utemeljili nov občutek za družbene vrednote.

Dejavno moramo spodbujati odprtost za snovanje in raziskovanje možnosti novih oblik osebne individualizacije in kolektivne odgovornosti, če naj plodne oblike družbenega in političnega eksperimentiranja in ustvarjanja spet pridejo na dnevni red v svetu, ki ga razdirajo vojne in konflikti ter izžemajo nezaupanje in cinizem. In v vsem tem je nedvomno ključno mesto za filozofsko razmišljanje in domišljijo.

Prav to je tako izrazito manjkalo v političnem premisleku vodstva moje (pa ne le moje) države. Avstralski premier John Howard večkrat izjavlja, da ne more reči »oprostite« v imenu sedanjih avstralskih državljanov za pretekle krivice do prvotnih prebivalcev tukaj, ker, kakor pravi, niso ne on ne oni dejansko zagrešili teh preteklih slabih dejanj. Povezavo med izvršitvijo dejanja in odgovornostjo za njegove posledice (pri čemer je v moralnem položaju, ko bi se moral opravičiti za te posledice) vidi kot očitno in nerazdružljivo.

Da bi razprli razmislek, ki povezuje odgovornost in dejanje, moramo, kakor smo že opozorili, razdreti konceptualno povezavo med odgovornostjo in krivdo. Moralna struktura, po kateri sem lahko odgovoren le za tisto, za kar me lahko krivite, nas zapira v reaktivno moralno mišljenje: v njej je odgovornost pojem, ki ga lahko uporabimo le za tistega, ki je določen kot krivec in mu je bila nedvomno pripisana krivda. Kriv je tisti, ki je odgovoren za bolečino oziroma povzročeno škodo. Ta struktura moralnega razmisleka nam ne omogoča dejavnega »sprejetja odgovornosti« za bolečino oziroma škodo, ne glede na to, ali smo sami povzročili škodo. Razširiti moramo svojo vizijo in sprevi-

deti, da obstajajo veliko širši načini mišljenja za moralno umestitev bolečine, ki je bila prizadejana ljudem. Po njih lahko prepoznamo, da občutek za pravičnost zahteva našo odgovornost, namreč da tisto, kar je bilo narejeno slabega, popravimo v dobro.

Kot poenostavljeno skico okoliščin, v katerih je »Howardov pogled« tako kričeče neprimeren, lahko vzamemo čisto »družinsko« preteklo slabo dejanje, ki povzroči sedanje trpljenje: denimo, da je moj stari oče ukradel zemljo vaše stare mame, ko je bila nemočna in brez zaščite. To je obsodilo njo in njene potomce, vključno z vami, na muke in trpljenje vse do danes, medtem ko so moj stari oče in njegovi potomci, vključno z mano, živeli v obilju in lagodju. Ko sem kot moralno občutljiva osebe za to izvedel in spoznal, da sta bila moje (podedovano) bogastvo in blagor pridobljena za ceno vašega (podedovanega) pomanjkanja, ker je moj stari oče ogoljufal vašo staro mamo – kateri moralni okvir naj uporabim za premislek tega, kaj mi je storiti? Ali je kakor koli moralno ustrezno trditi, da ker vas sam osebno nisem ogoljufal, nimam prav nobene odgovornosti za vaš nesrečni položaj? Ali pa bi moral občutek za pravičnost in »fair play« (domnevni temeljni konstituent »avstralskosti«, celo po Johnu Howardu), ki bo del tega, kar žene moje etično ravnanje, vključeval prepoznanje potrebe, da prevzamem del odgovornosti za popravo krivic, ki ste jih pretrpeli, tako kakor sem bil jaz deležen koristi? Ni mi treba misliti ali reči, da sem zagrešil prvotno krivičnost, da bi doumel in čutil (moralno) *nujo* (ne le možnost) reči »oprostite« vam in vsem v vašem položaju ter priznati, da imam moralno dolžnost prevzeti odgovornost za popravo te še trajajoče krivice do vas. Občutek za pravičnost, ki bi me (in bi me moral) pripraviti do priznanja, da nepošteno uživam zaradi krivičnih dejanj starega očeta, tako kakor vi in drugi trpite zaradi njih, je moralni občutek, ki bi moral vplivati na oblikovanje moralne osnove, ki bo odpravila razmišljanje tipa »X je bilo moje dejanje, zato je tudi krivda zanj moja« iz središča etičnih razmislekov, ki se ukvarjajo z vprašanji, kakršno je: »Kdo bi nekaj moral storiti glede posledic X-a?«.

Bralcu prepuščam, da iz tega drobnega primera ekstrapolira proces, ki ga zahteva občutek za socialno pravičnost, zato da bi se oblikovali novi in primernejši okviri, znotraj katerih bo prevzemanje odgovornosti in delovanje za popravo zgodovinskih krivic proti prvotnim prebivalcem Avstralije ter žrtvam vojn in ekonomskega gospodarskega izkoriščanja v naši skupni preteklosti mogoče celo za tiste, ki danes neposredno ne uživajo posledic teh krivic. Če tej »moralni avanturi« v mišljenju dodamo drugo, ki v etičnem razmisleku vrže s prestola individualizem, nam to lahko pomaga, da gremo v resnici preko »jaza«.

Prevedla Alenka Hladnik in Marjan Šimenc.

Rezervirano za dijake in študente

Mateja Jagodic

Nietzsche skozi oči začetnika (domača naloga)

Friedrich Nietzsche je prvi filozof, s katerim se ne strinjam oz. nikakor ne morem priti do končnega mnenja o njem in njegovi filozofiji, ki je zapletena na tako zelo poseben in zame nov način, da me hkrati močno odbija in privlači. Nietzsche zanika obstoj boga, se ne strinja z obstoječimi vrednotami, v knjigi H *genealogiji* morale pa celo zagovarja ogromne razlike med višjim in nižjim stanom – pripadnike višjega stanu opisuje kot imenitneže, pripadniki nižjega stanu pa so zanj bedniki, drhal, plebejci. »Napada« torej vsa moja temeljna prepričanja o svetu, najbolj pa me moti, da mu ne morem popolnoma nasprotovati, ker mi je njegova filozofija tako zelo tuja, da ji nekako sploh ne verjamem oz. vidim v njej konstantno izzivanje bralca, ki tudi približno ne more razumeti, kaj si je Nietzsche v trenutku, ko je pisal to knjigo, mislil. Prva štiri poglavja knjige *Tako je govoril Zaratustra* pa so kriva, da ima Nietzsche pri meni vseeno negativni predznak.

Osrednjo osebo knjige je Nietzsche poimenoval Zaratustra, ki je bil perzijski prerok in utemeljitelj vere zoroastrizem ter je deloval 600 let pr. n. št. Oznanjal je razodetja visokega boga Ahura Mazde, ki jih je prejemal v stanju ekstaze. V njih je pozival k odločitvi za dobro in k odrekanju zlemu duhu Angri Mainjuju, obenem pa je kot kraj posmrtnega življenja omenjal raj in pekel. Zaratustra je poslednjo sodbo pričakoval v obliki ognja in žareče staljene kovine, ki bo čudežno preobrazila vesoljstvo in ga očistila zla. Izbor te glavne osebe se mi zdi zelo zanimiv in skrivnosten, kajti Nietzschejev Zaratustra je močno drugačen, zanika obstoj katerega koli boga, govori o nadčloveku, ki se mu ne bo treba pokoravati nobenemu bogu niti upoštevati veljavnih pravil, delati dobro ali se čemur koli odrekati. V zgodbi je Zaratustra zapustil domačo vas in se za deset let umaknil v samoto, v hribe, po desetih letih pa se je naveličal in se odpravil nazaj v dolino. Rekel si je, da je sit svoje modrosti kakor čebela, ki je nabrala preveč medu in potrebuje roke, ki bi segle po njej. Presenetil me je predvsem stavek, da bi Zaratustra z vrnitvijo predvsem rad spet postal človek. Na poti v dolino je srečal starca, ki ga je posvaril, naj ne hodi med ljudi. »Zaratustra je spremenjen, postal je otrok, Zaratustra se je prebudil: kaj pa misliš zdaj početi pri spečih? Kakor v morju si živel v samoti in morje te je nosilo ...«

Zaratustra se za starčeve besede ne meni kaj prida, odgovori mu, da se vrača, ker ima rad ljudi in ima zanje darilo. Starec odvrne, da ne mara ljudi, rad ima le Boga. Zanimivo se mi zdi, da je Nietzsche tega starca poimenoval svetnik, čeprav se njegov značaj po mojem mnenju s svetnikom prav nič ne ujema. Svetniki naj bi pomagali ljudem, jim svetovali, se jim v celoti razdajali, jih imeli radi in s tem slavili Boga, ne pa s pisanjem pesmi v gozdu, kakor je to počel ta starec. Zelo ga je zanimalo, kaj Zaratustra prinaša ljudem (čeprav se mu niso zdeli vredni nikakršnega darila), a Zaratustra mu tega ni želel razkriti, ker bi mu preveč vzel. S tem je mislil na njegovo vero v Boga, ki je Zaratustra ni imel. Poglavje se konča z značilnim Nietzschejevim stavkom »Bog je mrtev!«, in čeprav naj bi s tem mislil na boga kot vrednoto (ki po mojem mnenju res močno peša), se mi zdi, da je bil Nietzsche kar zelo neposreden, ko je napisal Bog z veliko začetnico, kar nakazuje

na krščanskega Boga in vrednote, ki temeljijo na desetih zapovedih, za katere Nietzsche kasneje trdi, da so samo prehodna faza v evoluciji nadčloveka, ki jih je treba ovreči in prerasti (kako naj bi to storili, nikoli ne razkrije). Ta del zgodbe je zame močno sporen, ker si ne morem in nočem predstavljati ljudi in sveta brez osnovnih zapovedi, kot so »Ne ubijaj! Ne laži! Spoštuj očeta in mater! Ne kradi! Ljubi svojega bližnjega! ... «. Te zapovedi so zame osnovne, človeške in več kot potrebne za kvalitetno življenje. Ne razumem, zakaj po njegovem mnenju teh zapovedi ne potrebujemo (razbijte stare table!) in zakaj so se njemu zdele sporne. Po čem bi se potem človeška družba brez teh zapovedi razlikovala od navadne črede živali? Če bi dejansko lahko živeli brez teh zapovedi, bi se mi svet skoraj gnusil.

Ta podoba me je spomnila na tekst Zgovornost Descartesove lutke, v katerem avtor trdi, da ljudje zagreto zavračamo idejo o človeku izključno samo kot o fizičnem bitju, brez nesmrtne duše oz. duše nasploh, ker se nam samo telo gnusi. Če povzamem to primerjavo, so zame te vrednote, ki jih Nietzsche zavrača, duša življenja. So bile mogoče tudi za Nietzscheja in je s tem nakazoval, da sam ne verjame v človeško dušo in večnost? Tudi tega ne razumem, zakaj se vsi filozofi, ki ne verjamejo v dušo niti v posmrtno življenje, večnost, potem sprašujejo, kaj je resnično, v čem je smisel življenja in podobne stvari, če tako ali tako umremo in ni ničesar več. Tema. Smrt. Vendar je to že druga razprava. S tega stališča bi mogoče lahko razumela, zakaj ljudje oz. nadčlovek ne bi potreboval teh zapovedi. V tem primeru je tako ali tako vseeno, kaj počnemo, koga ubijemo in kako se vedemo do drugih, dokler sami uživamo in se počutimo svobodne. No, vsaj dokler nekomu drugemu ne postanemo zoprni in nam skrajša naše eno in edino življenje ter nas spremeni v kapljico v morju človeštva, ki se bo kmalu posušilo.

Ko pa že močno kritiziram Nietzscheja, bi se vrnila k stavku: »Jaz sem svoje modrosti sit kot čebela, ki je nabrala preveč medu. Rabim roke, ki bi segle po njej.« Ni mi povsem jasno, kako je lahko človek, ki je desetletje preživel popolnoma sam, brez kakršnih koli stikov z drugimi ljudmi, brez ljubezni, nežnosti, skrbi, prijateljstva, podpore, izzivov, ambicij, izgub, česar koli, kar bi ga lahko utrdilo kot človeka (ki je definiran kot »zoon politikov« oz. družbena žival in v katerega naravi je, da živi v družbi), kar naenkrat prišel do revolucionarnih odkritij in veličastnih spoznanj o ljudeh, njihovih potrebah in njihovem življenju. Je možno, da človek, ki celih deset let ni ljubil in sovražil, ki celih deset let skorajda ni bil človek, ovrednoti svoje življenje in življenje drugih? Od kod mu pravica, da »ubije boga« in »pokoplje vrednote«? In ko na trgu razodeva nadčloveka, se malce distanciram od svojega strastnega nasprotovanja Nietzscheju, kajti če evolucija drži, potem se popolnoma strinjam – gotovo nismo dokončni »proizvod« narave, to nam pove že samo odstotek uporabljanih oz. aktivnih možganov. Smo torej res vrv med živaljo in nadčlovekom? Čisto mogoče, vendar če bo nadčlovek resnično živel na tak način, kot je nakazal Nietzsche (nakazal, ne povedal – ni resnic, so samo interpretacije), potem sem sama vesela, da sem človek in ne nadčlovek. Ne bi želela živeti v takem »praznem« svetu, že ta je preveč krut.

Nietzsche je še vedno ogromna uganka zame. Zgoraj napisano mnenje sem si ustvarila mnogo prekmalu in ga bom z veseljem spremenila, če se bo izkazalo za napačno, trenutno pa še odklanjam njegove ideje in še vedno me močno jezi, ker ne vidim meje med Nietzschejevo »resnično filozofijo« in njegovimi mojstrskimi provokacijami. Mojstrstva mu vsekakor ne morem odreči.

Maja Knehtl

O potrebnosti filozofije

Kot vsak povprečen srednješolec sem tudi jaz prvič stopila v učilnico, kjer bo potekal pouk filozofije v četrtem letniku z grenko-kislim izrazom na obrazu. Pričakovala sem namreč, da me čaka še en neumen predmet, katerega ure bom lepo preživela v svojem sanjskem svetu, ohranjala socialne interakcije s sošolci, se pred testom po posluhu naučila tekoče odrecitirati snov in si naredila dobre plonkiče. Tako je bilo s fiziko in kemijo, biologijo, glasbo ..., bodi dovolj. Izkazalo se je, da mi filozofija lahko ponudi veliko več kot le še eno oviro na poti do zveličavne mature, ki jo moram po liniji najmanjšega odpora nekako »spravit skoz«.

Obremenjena z vsemi stareotipi družbe, kjer filozofija še vedno pomeni nekaj hermetičnega, samega sebi namen in si za filozofa označen, ko veliko govoriš (po možnosti še o abstraktnejših temah ali pa če se kdo trudi razumeti kakšno stvar globlje), sem se podala novemu izzivu naproti. Pri tem sem si svečano prisegla, da filozofije ne bom marala. Čemu? Po pravici povedano, sem se bala. Česa? Tega, da ne »odbluzim«. Slednji pojem mi je namreč vedno predstavljal nekaj najstrašnejšega v življenju. Vzgojena sem bila namreč v duhu, da je edino sprejemljivo in prav biti povprečen. Po eni strani sem se vedno počutila drugačno in, priznam, včasih se mi je gnusila nizkotnost ljudi in njihovo površinsko dojemanje sveta, a sem se svojih občutkov sramovala in jih tlačila – še več, očitala sem si, da nimam pravice soditi in da sem zaradi takšnih misli zloben egocentrik. Kaj zame pomeni »odbluziti«? Živeti mimo družbenih norm, se povzpeti na svoj miselni nivo in zagovarjati svoja stališča ne glede na to, kako zgrešena se zdijo drugim ljudem.

Prijetno sem bila presenečena, ko sem spoznala, kako poteka pouk filozofije. No, tisti Platoni, Parmenidi in Aristoteli mi niso bili ravno v največje veselje, a se preživi, saj je nekaj snovi res noro dobrih. Osebno mi je najbliže Heraklit, saj tudi sama opažam, da življenje včasih teče mimo mene – panta rhei! Močno sem čustvovala z Descartesom, ko se je znašel v svoji vakuumski celici in je vedel samo: »Mislim, torej sem.« Sicer mi njegove resolucije iz te komore res niso najbolj drage, a me je spet navdušilo poglavje o etiki, ki se mi zdi eno izmed najbolj življenjskih in živih tematskih sklopov.

Všeč mi je predvsem način podajanja snovi, saj imamo vsi dijaki možnost, da izrazimo svoje stališče (po možnosti utemeljeno) in ker gospa profesor in njen pomočnik razlagata tako entuziastično in živo, da te včasih že s tonažo govora povsem hipnotizirata. Pa da jima ne bi znova pela slavospevov, čeprav so slednji zelo utemeljeni, bom v nadaljevanju predstavila nekaj izhodiščnih misli, zaradi katerih menim, da filozofija bogati človeka in bi morala nujno ostati del kurikuluma.

1. Teksti, ki jih beremo, nam izboljšajo besedni zaklad, povečujejo sposobnost koncentriranega branja in nas učijo abstraktno premišljevati, kar je dragocena sposobnost v družbi, ki za razvedrilo gleda plehke mehiške limonade, se baše z nezdravo hrano in se opaja z alkoholom, torej filozofija dviga našo kulturno raven.

2. Glede na trditev, da naj bi gimnazijci predstavljali bodočo intelektualno elito, je edinole prav, da dobimo nekaj klasičnega znanja in bomo tako sposobni sodelovati tudi v debatah, ki se ne tičejo oblačil, nogometa, mode in televizijskih oddaj. Torej dobivamo intelektualne osnove, neko splošno razgledanost, ki je ne samo del tradicije naše evropske kulture, ampak tudi že srčna kultura, če se lotimo etičnih vprašanj.

3. V diskusijah imaš možnost, da z argumenti predstaviš svoje stališče, kar pozitivno vpliva na veščine izražanja in izboljša nastop in njegovo prepričljivost. Hkrati imaš možnost, da slišiš stališča drugih in morda preoblikuješ tvoje prejšnje ali pa ga samo potrdiš. Razvija se tudi

veščina kulturnega in uvidevnega komuniciranja, saj profesor usmerja debato.

4. Filozofija je eden izmed redkih predmetov, kjer se posameznik resnično lahko izrazi in postavi za svoja stališča. Ne samo, da ustrežemo naši potrebi po izražanju samega sebe, morda je še bolj pomembno, da se naučimo biti tolerantni do drugačnih in drugače mislečih, kar je ključnega pomena, če hočemo ohraniti ravnovesje v družbi. Imam sošolko, ki je Jehovova priča in tega ne skriva, zato pred njo ne bi nikoli na glas vpila, da je Bog mrtev in da si Jezus ne bi upal priti na današnji svet, saj spoštujem njena stališča, ona pa mene ne posiljuje s Stražnim stolpom. Prav tako ji profesorica ne vsiljuje tem, ki zadevajo problematiko, ki se zdi njej sporna, kar se mi zdi zelo obzirno od nje.

5. Ne nazadnje je filozofija predmet, kjer lahko dobiš dobro oceno že, če poslušaš v šoli in pokažeš interes za snov. To je seveda zelo dobrodošlo v četrtem letniku, hkrati pa za ta predmet ni treba celih popoldnevov reševati nalog in se tresti pred testom. Po treh letih fizike in kemije moram priznati, da sem večino stvari pozabila, morda vem nekaj najosnovnejših dejstev. Ker je nemogoče, da bi bil posamezni predmet všeč vsem dijakom, ga bodo nekateri pač morali prežvečiti, kot smo drugi opravili z naravoslovjem.

6. Šola naj iz nas ne bi naredila le delovne sile, ampak tudi vzgojene in izobražene ljudi, po možnosti dovolj dojemljive, da vedo, kaj se dogaja z njimi. Dejstvo je, da posveča premalo pozornosti razvoju naše osebnosti, filozofija pa je eden izmed predmetov, ki se dotika temeljnih človeških vprašanj in je kot taka neprecenljiva v učnem načrtu, ki temelji predvsem na racionalizaciji vsega. Vsaj tu imamo možnost, da se ukvarjamo tudi z duhovno platjo življenja. Priznati moramo namreč, da je človek veliko več kot nosilec računalniških možganov, da ima tudi »dušo« oziroma notranjost.

Moja intimna izkušnja s filozofijo pa je takale: naučila sem se uživati v svoji drugačnosti in se nehala obsojati, ker nisem povprečna po določenih parametrih. Jaz sem pač jaz; rada plezam po drevesih, cvilim v temnih gozdovih, ignoriram starše ob sobotnih jutrih, pišem poezijo v nočnih urah in poljubljam svojega psa. To sem pač jaz, to me osrečuje, to mislim, da je prav. Še več – zaradi svojih stališč sem se odločila, da ne grem na maturantski ples. V veliko ogorčenje nekaterih sem prostodušno priznala, da mi sošolci res niso tako veliko pomenili, da se nikoli nisem počutila del razredne skupnosti, s tistimi redkimi, ki jih spoštujem in cenim zaradi personalnih značilnosti, pa nameravam ohraniti stike. Profesorjem se nameravam zahvaliti drugače kot s kupom leporečja in krokodiljimi solzami. Vso to ceremonijo vidim bolj kot tržno potezo prebrisanih trgovcev, zganjanje hinavščine in kazanje nečesa nepristnega navzven. Zame je pač tako in ne mislim biti del tega črednega nagona, obreda, samega sebi namen. Ne verjamem, da bi zbrala dovolj poguma za to zame kar radikalno odločitev, če se med drugim ne bi seznanila s filozofijo.

Druga pomembna sprememba, ki jo je filozofija prinesla v moje življenje, pa je strpnost do drugače mislečih. Kot ateist sem bila včasih zelo depresivna med velikonočnimi in božičnimi prazniki. Recimo, da mi je filozofija deloma tudi preoblikovala vrednostno lestvico in najvišjega dobrega ne iščem več v radikalnih bojih za »svojo pravdo«, ampak pustim vsakemu človeku, da se svobodno odloči, in ne želim več »odreševati sveta« in »razsvetljevati« ljudi. Spoznala sem namreč, da je vse relativno in da nikjer ni zapovedano, kdo ima absolutno prav. Hvaležna sem za to.

Ker mi je bila tema o etiki zelo všeč, zlasti hedonizem, pri katerem smo brali odlomek iz Kamasutre, sem izdelala učni list, s katerim bi si lahko profesorica pomagala pri pouku. Zavedati se moramo, da obstaja tudi kulturna različnost, o kateri vemo bolj malo, še manj se je zavedamo. Premišljujemo pa o njej malodane

nič. In ker večina izmed srednješolcev meni, da je Kamasutra žgečkljiva knjiga z atraktivnimi slikicami seksualnih položajev, ki si je sami za nič na svetu ne bi upali izposoditi iz knjižnice, sem se odločila povzeti njeno bistvo in razpršiti nekaj tabujev.

Učni list: Zgodba o Kamasutri ali kaj sploh Kamasutra pomeni?

Kje: Indija

Kdo: brahman (elitni sloj Indijcev, plemiči) Vatsjajana

Kdaj: med 1. in 4. stoletjem je nastala večina spisov (o umetnosti ljubljenja in spolnih tehnikah), ki jih je Vatsjajana (zapisani so bili v sveti pisavi starih Indijcev – hinduistična vera – sanskrtu) v 4. st. n. št. zbral v omenjeni knjigi

Zakaj: da bi drugim plemičem pomagal čim bolj izpopolniti tretjo razsežnost življenja (kama)

Katere so razsežnosti življenja? (po Vatsjajanu):

- darma: pridobivanje religiozne veličine inverskih zaslug
- arta: pridobivanje premoženja in materialnih dobrin
- kama: pridobivanje ljubezni in čutnih užitkov

Kako izpolniti »kamo«?

Vatsjajanov predlog je, da naj si plemiči zagotovijo čim bolj prefinjena in kvalitetna čutna doživetja. Človeški duh naj bi s poglobljenim ljubljenjem dobil več kame. To je Vatsjajana navedlo, da je napisal praktične predloge in nasvete, ki bi plemičem zagotovljeno prinesli več kame. Verjel je namreč, da ima človek največ možnosti, da doživi »ekstatični orgazem« (ki v Kamasutri predstavlja obliko nirvane), če svoje čute napolni z lepoto.

Vsebina

Pravzaprav je Vatsjajana govoril le o osmih osnovnih tehnikah in položajih ljubljenja (že pred Kamasutro je nastalo več podobnih del, po katerih se je zgledoval pri pisanju – Baharandža, Suvarnanabha). Senzacionalno je (o tem več v naslednjem odstavku), da so v knjigi opisani trije položaji, pri katerih je na vrhu ženska. Tako ta prevzame vlogo moškega, ko je on utrujen, a si želi nadaljevati spolni odnos, ker še ni doživel potešitve. To seveda lahko naredi le z njegovim dovoljenjem.

Komu je delo namenjeno?

Čeprav je Kamasutra prvotno namenjena predvsem moškim, ne moremo trditi, da je ženska pri teh tehnikah za kaj prikrajšana. Razumeti moramo, da je bila v tedanji družbi podrejena moškemu, še več, bila naj bi mu podložna. Knjiga vseeno poudarja, da mora moški v ženski prebuditi poželenje in čutnost. Omenjeni so nasveti za predigro, predvsem pomembno za žensko, ki se počasneje vživi v spolni akt kot moški, in celo poljubi in dotiki, za katere lahko prevzame pobudo ženska.

Kamasutra na Zahodu

Zahodni svet je Kamasutro spoznal prek slavnega viktorijanskega raziskovalca in pustolovca Richarda Burthona, ki je s sodelavcem prevedel rokopis v angleščino in ga leta 1883 tudi objavil. To je bilo zelo drzno dejanje, ki ga tedanja viktorijanska družba s svojimi puritanskimi načeli nikakor ni odobravala. Burthonu je grozil izgon iz Velike Britanije, zato je ustanovil tajno društvo Kama Shastra, katerega člani so lahko naročali svoj izvod knjige.

Nekatera stara besedila torej sugerirajo, da je spolnost enako pomembna za pridobivanje moči kot darovanje in molitve k bogovom. Kamasutra uči, da spolni užitki razveseljujejo čute in poživijo duha. Podobna besedila, ki so nastala v vzhodnih kulturah, so še: Ananga ranga, Dišeči vrt (16. st., Tunizija) in taoistična

besedila (Kitajska – gre za filozofijo uravnovešanja dveh nasprotnih energij, *JIN* – negativna, krepilna, pasivna, ženska energija, in *JANG* – pozitivna, dejavna, uničevalna, moška energija).

Vprašanja za razmislek

1. Na katerega antičnega filozofa vas spominjajo taoistična načela? Utemeljite odločitev!

2. Ali menite, da vsebina Kamasutre sugerira radikalni hedonizem? Utemeljite!

3. Zakaj menite, da se je tedanja britanska družba zgražala nad tem, da je Burthon leta 1883 objavil Kamasutro? Ali je bilo njegovo dejanje moralno (po vašem mnenju)?

4. Primerjajte vzhodnjaško in zahodnjaško pojmovanje čutnih užitkov in spolnosti.

5. Je odlomek iz Kamasutre, ki ste ga prebrali, podoben Kaliklesovemu mnenju o zadovoljevanju človekovih potreb in razsežnosti uživanja?

6. Premislite o posledicah uživanja spolnosti v smislu radikalnega hedonizma in o smislu puritanskih načel. Je možen *kompromis* med tema dvema skrajnostma?

Literatura

Hooper Anne*: Kamasutra – Umetnost ljubljenja za 21. stoletje,* Mladinska knjiga, Ljubljana2005.

Eva Zakšek

Ojdip in Ojdipov kompleks

Vodilni vprašanji tega besedila sta *kdo je Ojdip in kakšno je njegovo mesto v Ojdipovem kompleksu.* Že ob prvem branju zapisov o grški mitologiji in Sofoklove tragedije *Kralj Ojdip* lahko opazimo, da Ojdip ni človek z okrepljenim Ojdipovim kompleksom. V nadaljevanju bom poskušala ugotoviti, v kakšni meri takšnemu prvemu branju uspe razumeti Ojdipa in Ojdipov kompleks.

Ojdipov kompleks

Ojdipov kompleks lahko začnemo razlagati s pomočjo Freudove razvojne teorije.

Po tej teoriji je otrok na začetku razvoja tesno povezan s svojim prvim objektom. Prvi objekt postane oseba, ki otroka neguje. Najpogosteje je to ženska, ki je otroka rodila, torej biološka mati. Lahko pa, če je biološka mati odsotna, kot prvi objekt nastopi tudi na primer nadomestna mati, sestra, dojilja. Ta oseba, pravi Freud, je za otroka »nenehni vir seksualnega vzdraženja in zadovoljitve, ki prihaja iz erogenih con«.[1] Z dojenjem, previjanjem, trepljanjem, pestovanjem ipd. negovalec v otroku vzbuja občutke ugodja, ki so že seksualni. Freud se zaveda, da ta njegova trditev vzbuja strah in odpor, a pripominja, da nežnost, če ni pretirana, otroka le uči ljubiti in s tem izpolnjuje svojo nalogo.[2] Skrbnikovo ljubkovanje je nujno za nadaljnji razvoj erogenih con in zmožnost spolne vzdraženosti, ki jo bo pozneje vzbujal drug objekt.

Razmerje s prvim objektom prekine druga oseba, največkrat je to otrokov oče. Ta postane ovira v složnem odnosu dveh. Očetova naloga je onemogočiti, da bi se razmerje med materjo in otrokom razvilo v seksualno razmerje. Otrok seveda v tem obdobju še ni dosegel spolne

1 Freud 1995/a/, str. 100.

2 Prav tam.

zrelosti in nima niti jasne predstave o spolnem odnosu. A otrokova želja je vendarle želja po intimnosti v dvoje, po biti sam z materjo. Oče kot tisti tretji v razmerju razdira prav to intimnost.

Na zadnji stopnji razvoja se otrok moškega spola poistoveti z očetom in v sebi oblikuje pregrado zoper incestno razmerje. Ta pregrada »ljubljene osebe iz otroštva *kot* krvne sorodnike«[3] izrecno izključuje iz drugotne izbire objekta. Zaradi pregrade se obdržijo erogene cone, razvite v otroštvu, in zavrže prvotna (izsiljena) izbira objekta. Ojdipov kompleks, dvojna želja po združitvi z materjo in odstranitvi očeta, je tako premagan. Tisti, ki jim je to uspelo, s tem niso izničili dvojne želje. Na to, da ta ostaja, opozarjajo sanje, v katerih jo še vedno zadovoljujejo. Premaganje Ojdipovega kompleksa torej ne odstrani, uniči želje, ampak jo le umakne, zakrije in potlači.

Pregrada zoper incestno razmerje nas ne ločuje le od krvnih sorodnikov, pozornost moramo usmeriti prav na besedo »kot«. Ne gre zgolj za prepoved razmerja s krvnim sorodnikom, ampak za kulturno zahtevo družbe. Družba zahteva posameznika, ki ne bo le vztrajal v odnosu z ljudmi, ki jim je bil naklonjen v otroštvu, ampak bo zgradil nov odnos s tistimi, ki niso del njegove prvotne družine. Pomembnost tega »kot« lažje razumemo, če današnjo družbo primerjamo s totemističnim sistemom. Freud v *Totemu in tabuju* govori o sistemu, kjer se je dedovalo po ženski liniji. Mogoče je bilo naslednje: če se ženska iz klana Emu poroči z moškim iz klana Kenguru in dobita dečke in deklice, bodo ti pripadali klanu emu. Za incestno velja spolno razmerje dečka z materjo ali sestro, nasprotno pa očetu ni prepovedano imeti spolnega razmerja s svojo hčerko. Slednje je mogoče prav zato, ker se v tem primeru prepoved incesta nanaša zgolj na odnos med pripadniki istega klana in ne na krvno vez.

3 Freud 1995/a/, str. 102 (poudarila E.Z.).

Prepovedi incesta torej ne smemo enačiti s prepovedjo razmerja s krvnim sorodnikom. Zato je za incestno lahko označeno razmerje z dojiljo, mačeho, sestro, teto ...

Freud poudarja, da Ojdipov kompleks v svoji strogi obliki velja le za ljudi moškega spola. Modela razvoja zato ne moremo preprosto prenesti z dečka na deklico. Oba, deček in deklica, sicer prehodita predojdipsko fazo, kjer ključno vlogo prvega objekta odigra falična mati. A deklico od dečka loči prelomno spoznanje, da tako mati kot druge ženske in deklice nimajo penisa.

V dečku to vzbudi zmagoslavno zaničevanje do žensk in deklic. Hkrati pa deček začuti tesnobo in strah pred izvršitvijo kastracije, odvzemom, izgubo penisa. Deček se čuti ogroženega predvsem s strani očeta. Ti občutki ogroženosti in nemoči na eni strani ter večvrednosti na drugi dečka odvračajo od matere (prvega objekta) in so s tem že prvi korak k prekoračitvi Ojdipovega kompleksa.

Deklica pa dejstva, da sta mati in ona brez penisa, ne občuti kot naravne spolne značilnosti, ampak ga doživlja kot posledico že izvršene kastracije. Zanjo predvsem dolži mater, ki jo je že rodila kot žensko, torej brez penisa. Deklica po prepoznanju lastnega primanjkljaja prestane veliko spremembo, zamenjavo seksualnega objekta. Ta zdaj postane oče, večvredni nosilec penisa. Deček pa nasprotno vse do prekoračitve Ojdipovega kompleksa obdrži prvotni objekt, namreč mater.

Deček in deklica torej v enakem času ne dosežeta enake ravni razvoja. Ko deček že začne premagovati Ojdipov kompleks, je deklica šele prišla v žensko obliko Ojdipovega kompleksa. Razumevanje ženske seksualnosti in njenega razvoja je sicer pri Freudu doživelo mnogo sprememb. Ohranila pa se je težavnost prenosa določil Ojdipovega kompleksa z dečka na deklico. Ker se v tem besedilu osredotočam na razmerje med Ojdipom in Ojdipovim komple-

ksom, mi to primerjavo olajšuje dejstvo, da je bil Ojdip moški. Zato v nadaljevanju prispevka puščam ob strani žensko obliko Ojdipovega kompleksa.[4]

S tem so temeljne lastnosti Freudovega razumevanja Ojdipovega kompleksa podane. Nadaljujemo lahko z Ojdipom v mitu in tragediji *Kralj Ojdip.*

Posvojenec Ojdip

Iz zapisov o grški mitologiji ne moremo preprosto sestaviti enotne zgodbe o Ojdipu. Srečamo se s številnimi razlikami, ki nam ne pustijo pozabiti na naravo grškega mita. Ta je v njegovi spremenljivosti, večplastnosti in nedokončanosti. Mit o Ojdipu se je ohranjal (in spreminjal) z ustnim prenosom in spominom, danes pa nam je dosegljiv le še v zapisani obliki.[5] Mnogi zapisi mita o Ojdipu vendarle imajo skupno lastnost, ki jo lahko najdemo tudi v Sofoklovi tragediji Kralj Ojdip, Ojdip je odraščal kot posvojenec. Da bo ta skupna lastnost postala nazornejša, je treba zapisati del zgodbe o Ojdipu.

Ojdipovemu očetu (Laju) in materi (Jokasti) je bilo prerokovano, da se jima bo rodil sin, ki bo ubil svojega očeta in spal s svojo materjo. Prav zaradi te prerokbe so novorojenčku Ojdipu prebodli noge in ga obesili na drevo. Takó obredno žrtvovan naj bi se rešil pred grozljivo prerokbo ter pripomogel k rasti in plodnosti vsega živega. A ta obred je prekinil pastir, ki se mu je otrok zasmilil. Vzel ga je z drevesa in ga nesel svojima gospodarjema kralju Korinta (Polibu) in njegovi ženi (Meropi). Ta sta Ojdipa vzgajala tako, kot bi bil njun lastni otrok.

Ta del zgodbe nam pove, da kot Ojdipov prvi objekt ni mogla nastopiti njegova biološka mati Jokasta, ampak le Polibova žena Meropa.[6] Še bolj verjetno je, da je Ojdipov prvi objekt bila dojilja, saj kraljice dolgo niso prišle v stik s svojim otrokom. Naloga dojilje je bilo previjanje, hranjenje, negovanje otroka. Prav tako vloge Ojdipovega očeta ni mogel odigrati biološki oče Laj, ki ga je Ojdip srečal le enkrat, na poti v mesto Tebe. Kot tretji v intimnem razmerju Ojdipa z dojiljo je verjetno nastopil nekdo, za katerim se je v mitu in tragediji izgubila sled. Mogoče pa je tudi to, da je vlogo očeta odigral Polib sam s tem, da je že v Ojdipovem otroštvu posegel v vzgojo Ojdipa in njegov odnos z dojiljo. Kaj se torej zares izpolni z Ojdipovim umorom Laja in s poroko z Jokasto? Zdi se, da s tem Ojdip ni zadovoljil svoje otroške, potlačene želje. Za popolno izpolnitev, zadovoljitev te želje bi namreč moral ubiti Poliba in spati (se poročiti, imeti otroke) z dojiljo. A ta dvojna želja, ki je znak Ojdipovega kompleksa in eno z njim, ni bila izpolnjena. Ojdipu se je uspelo ločiti od Poliba in dojilje z begom v drugo mesto, že s tem je ubežal popolni zadovoljitvi prvotne želje. O popolnosti govorim zato, ker je Ojdip željo delno le zadovoljil. Zadovoljil jo je s prenosom vloge matere in očeta na svoja biološka roditelja. To pomeni, da je mesto Poliba zapolnil Laj in je dojiljo zamenjala Jokasta. A Polib sam je po umoru še vedno živ in dojilja neomadeževana. Želeno razmerje in uničenje se je zgodilo le na ravni simbola in s tem nepopolnost ostaja.

Takšno razumevanje s svojim pozornim branjem mita in tragedije prepozna Ojdipa kot slab primer nevrotika[7]. Takó lahko ugotovimo in utemeljimo, da Ojdip res nima Ojdipovega kompleksa. Oziroma ga vsaj nima v tisti potencirani obliki, ki bi Ojdipova dejanja naredila za popolno uresničitev otroške želje, torej brez prenosa na druge objekte. Na tem mestu moramo Freuda povprašati po njegovi nameri ob poimenovanju kompleksa kot Ojdipovega kompleksa. Freud zgodbe in tragedije o Ojdipu namreč ni izbral zato, ker bi ju razumel kot poročilo o primeru histerije. Meril je na sam vpliv, učinek

4 Glej na primer Freud 1991, Hamon 1991 in o neustreznosti izraza Elektrin kompleks Freud 1995/b/.

5 Glej tudi Vernant 2001, viii.

6 Glej tudi Vernant 1994.

7 Glej tudi Lacan 1988, str. 43.

in odziv, ki ga na bralca/poslušalca naredi mit oziroma tragedija.

Bralci/poslušalci tragedije in mita

Freud pravzaprav ne potrebuje Ojdipa z Ojdipovim kompleksom. Bistveno je predvsem to, da bralci oziroma gledalci ob spremljanju tega mita ali tragedije (gledanju, branju, poslušanju) zadovoljimo otroško, potlačeno željo. To je mogoče zato, ker se z Ojdipom lahko poistovetimo. Z njim nas druži predvsem dvoje.

Prvo je *enotna želja*. Tudi sami smo usmerili »svoj prvi seksualni vzgib k materi, prvo sovraštvo in prvo morilsko željo pa proti očetu«.[8] Od prvih seksualnih vzgibov do matere se nam je uspelo ločiti in tudi ljubosumje na očeta smo pozabili. A ločitev in pozaba še nista izničila naše želje, ki jo odslej lahko zadovoljimo v sanjah ali ob gledanju, branju tragedije. Kralj Ojdip je torej predvsem mesto izpolnitve naše otroške želje. Hkrati pa v nas sproža tudi občutke odpora in groze, ker se videnemu pridruži vsa potlačitev, ki so jo te želje od našega otroštva prestale. Tako kot nas tudi v sanjah spremljajo zavračajoči občutki, ki skušajo prikriti sam obstoj želje, morata tudi mit in tragedija vsebovati samokaznovanje in grozo.

Drugo, kar nam je z Ojdipom skupno, pa je, da tudi mi živimo v *nevednosti* glede teh želja, ki žalijo moralo in ki nam jih je vsilila narava. Zato je sam potek tragedije podoben psihoanalizi. Na koncu ob Ojdipovem spoznanju tudi sami spoznamo in prepoznamo svoje nekdanje (a še prisotne) otroške želje, ki smo jih skušali zatajiti.

Na nas ob spremljanju Ojdipa deluje zgolj *univerzalnost snovi in ne podrobnosti.* Te so, pravi Freud, le sredstvo za prikaz te univerzalne snovi. Kaj potem je ta snov, ki vedno znova deluje na nas? To je preprosto skupek uboja svojega očeta, občevanja z materjo, poroke z njo in nazadnje krivde ter kaznovanja. Sprva očetovski kompleks je našel svoje pravo ime Ojdipov kompleks predvsem zaradi dvojega. Najprej zaradi univerzalne snovi, ki jo brez večjih težav najdemo v tragediji in v mitu o Ojdipu. In drugič, ker sama ohranitev in živost tragedije Kralj Ojdip, pravi Freud, dokazuje to, da je želja lahko bila vedno znova zadovoljena ob spremljanju, prebiranju prav te tragedije. Če povzamem, kar odlikuje Ojdipa in mu daje mesto v Ojdipovem kompleksu, je prepoznavnost univerzalne snovi (v tragediji, mitu) in zmožnost, da še danes zadovoljuje. Sicer to univerzalno snov lahko najdemo v vseh treh po Freudu »največjih literarnih delih vseh časov«: *Kralju Ojdipu*, Shakespearovem *Hamletu* in v *Bratih Karamazovih* Dostojevskega.[9]

V tej trojici besedil res lahko poiščemo vsaj del te univerzalne snovi. A hkrati moramo biti pozorni na Freudovo razumevanje vseh tragedij in mitov, ki je izraženo na več mestih.[10] Freud pravi, da sta vsaka tragedija in mit zgolj možnost sprostitve potlačenih vzgibov, izživetje otroške želje. A ta ugotovitev, trditev odpira veliko vprašanj. V nadaljevanju me bosta zanimali predvsem dve: kaj *narediti s tistim »sredstvenim« v mitu, tragediji, ki služi le za ponazoritev snovi* in *kako razumeti tragedije, ki so se prav tako ohranile, a v njih te univerzalne snovi ne najdemo.* Ti dve vprašanji nas vračata na začetek, sprašujeta po odnosu Ojdipovega kompleksa do mita in tragedije.

Sredstveno v tragediji Kralj Ojdip

Prvo vprašanje meri na težavo s »podrobnostmi« tragedije ali mita. To, kar Freud označuje za zgolj sredstvo pri izpolnjevanju potlačene želje, se na drugi strani izkaže za del mita in tragedije same. Te podrobnosti so tako vpete v celoto o Ojdipu, da se z njimi tudi sam mit in tragedija upirata interpretaciji, ki v njiju vidi le izpolnitev želje. Z eno od teh podrobnosti smo

8 Freud 2000, str. 252.

9 Freud 1998/a/, str. 106.

10 Glej na primer Freud 1992 in Green 1979, str. 27.

se že srečali v začetnem delu besedila (Ojdip je odraščal kot posvojenec). Za drugi primer bom vzela dejanje, ki se zgodi na koncu tragedije *Kralj Ojdip*.

To dejanje je samooslepitev Ojdipa v sklepnem prizoru. Poglejmo si besede služabnika.

> »Zaponki zlati ji je snel z obleke,
> nakit, ki prej ji haljo je krasil,
> in si zavrtal ju v obod oči
> in vmes je vpil: 'Da več ne vidite,
> kaj grdega sem storil, kaj dožível!
> Kar ne bi smele, glejte v večnem mraku!
> A kar bi rade, več ne prepoznajte!'«[11]

Samooslepitev Freud razlaga kot simbolno kastracijo. Je tista kazen, ki si jo mora naložiti sam Ojdip po izpolnitvi želje. Hkrati pa ta kazen deluje tudi na bralca/gledalca. V njem vzbuja občutke nelagodja, gnusa, groze, ki zakrijejo dejstvo, da je bila tudi njegova želja, tista potlačena želja iz otroštva, izpolnjena. Ti občutki zakrijejo užitek in ugodje, ki ga je bralec/gledalec občutil ob Ojdipovem uboju očeta in incestnem razmerju z materjo. Freud ne pojasni, zakaj kot kaznovanje nastopi prav oslepitev in lahko si zamislimo tudi drugačno dejanje, ki bi prav tako nastopilo kot simbolna kastracija.

Na drugi strani pa se zdi, da samo besedilo tragedije ne spremlja Freudove razlage, ampak ponuja svojo lastno. Bralec tragedije se že na njenem začetku sreča z besedami slepega vidca Tejreziasa:

> »Povem ti, ker si me s slepoto zmerjal:
> ti gledaš, pa ne vidiš, v kakšnem mraku,
> ne kje prebivaš, in ne, s kom živiš.«[12]

In v nadaljevanju:

> »/.../ Zdaj gleda sonca luč,
> bogat in zdrav, a kmalu slep berač
> si s palico bo tipal pot na tuje.«[13]

Tejrezias opozarja na to, da je Ojdip slep že pred samooslepitvijo. Ojdipova slepota je dvojne narave. Najprej je njegova slepota nerazumevanje lastnih dejanj, delovanj. Ojdip namreč ne ve, da je Jokasta njegova žena in mati ter da je sam morilec kralja Laja. Morilec, ki je nad mesto prinesel kazen bogov, bolezen in pomanjkanje. Druga stran Ojdipove slepote pa je v tem, da Ojdip ni samo tisti, ki ne ve, ampak tudi tisti, ki misli, da ve. Zato tudi ne neha poizvedovati o morilcu in ga iskati pa čeprav ga od tega skušajo odvrniti vsi, ki (s)poznajo resnico. Bistveno Ojdipove usode ni samo v tem, da je tisti, ki bo ubil svojega očeta in spal s svojo materjo. Ojdip, ki bi bil le človek dejanj, a ne bi vedel za njihovo resnico, sploh ne bi bil tragičen lik. Prerokba, ki zadeva Ojdipa, se mora pokazati kot izpolnjena tudi njemu samemu. Ojdipovo bistvo je torej prav v tem, da je človek, ki spozna lastno zmoto in nevednost. Ojdipova slepota se konča šele s prepoznanjem sebe in svojega življenja. Samooslepitev, ki nastopi kmalu po prepoznanju, je torej res kazen. A to je manj kazen za samo delovanje, za dejstvo, da se je poročil z materjo in ubil očeta, kot je kazen za lastno zaslepljenost. S tem, da si Ojdip vzame zunanji vid, se kaznuje za notranjo slepoto. Odvzame si vid, ki je bil zgolj navidezen. Prav na to ga opozarja slepi videc Tejrezias, ki je edini zmožen polnega uvida, prepoznanja resnice.

Hkrati pa se s samooslepitvijo zgodi še nekaj, kar pojasnjuje Sofoklova manj znana tragedija *Ojdip v Kolonu*. Ojdip po prepoznanju zapusti mesto Tebe in zaradi slepote sprva lahko potuje le v spremstvu svojih dveh hčera. A ko se približa čas njegove smrti, Ojdip zapusti hčeri in si sam poišče grob. Le Tezeju, vladarju Aten, dopusti, da ga spremi k mestu, kjer mora umreti. Smrt Ojdipa zakrije svetloba, pred katero si mora Tezej zastreti oči »kot pred prikaznijo«. Le slepega Ojdipa je lahko svetlost božje luči vodila k nebu ali počitku v zemlji.[14] Njegovega odhoda v nebo ali vrnitve v naročje matere

11 Kralj Ojdip, 1268–1274.

12 Kralj Ojdip, 412–414.

13 Kralj Ojdip, 454–456.

14 Glej Ojdip v Korintu 1663–1761.

Zemlje ni zmogel videti nihče drug. Kraj, kjer Ojdip umre, pa postane svet in varuje Tebe.[15] S tem se pokaže tudi druga stran Ojdipove oslepitve. Samooslepitev ni le kazen, ampak hkrati dejanje, ki mu je odprlo pot k pomiritvi z bogovi in k smrti, kot potrdi hči Antigona, ki bi si jo želel vsakdo.

Freud se pred takšnimi ugovori iz besedila že vnaprej zavaruje. Zanj ni pomembna sama Ojdipova zgodba, njegova usoda, njegovi motivi za delovanje ali značaj. Za Freuda je Ojdip pomemben zgolj zaradi učinka, ki ga ima na bralce/poslušalce mita/tragedije. Takó Freud raven pogovora o tragediji in mitu prenese na raven učinkovanja in stran od samih besed. Kakšno vlogo pa igra ta prenos ob drugih tragedijah, kjer niti očetomora niti incestnega razmerja ne najdemo?

Uspeh drugih tragedij

Ponoviti moramo Vernatovo vprašanje, kako Freud pojasnjuje obstoj tragedij, ki so se prav tako ohranile do danes, in veljajo za klasične, v katerih pa ne najdemo očetomora, incestnega razmerja in samokaznovanja.[16] Če ponovim, vsaka tragedija potrebuje omenjeno trojico elementov, zato da bi zadovoljila željo bralcev/gledalcev. Ena od tistih tragedij, za katere se zdi, da teh elementov nimajo, pa je tudi Sofoklova *Antigona.* Očetomora in incestnega razmerja, ki sta središče *Kralja Ojdipa*, v *Antigoni* ne najdemo. A Freudov odgovor ob primeru Antigone je lahko enak odgovoru ob Ojdipu. Torej, ni nujno, da se očetomor, incestno razmerje in samokaznovanje pojavljajo v odkriti obliki. Pomembno je le to, da bralec oziroma gledalec ob spremljanju *Antigone* zadovoljuje svojo potlačeno željo. In prav zadovoljevanje bralca je, po Freudu, smisel in cilj tragedij.

Ta odgovor postane jasnejši, če mu pridamo Freudovo razumevanje ojdipskih in hinavskih ojdipskih sanj. V eni od razvrstitev sanj Freud oblikuje skupino sanj o smrti ljubljenih oseb. V to skupino uvrsti tudi ojdipske sanje. To so sanje, v katerih nastopata sanjavec in njegov oče. Oče umre, sanjavec pa ob tem občuti žalost, obup, užaloščenost in v sanjah pogosto joka. S takimi sanjami je sanjavec zadovoljil otroško željo po smrti očeta. Ker pa je to prav želja, ki je morala biti potlačena že v otroštvu, v odraslosti ne more biti več zadovoljena na odkrit način. Da bi premagalo upor in oviro, zgrajeno v otroštvu, delo sanj uporabi masko drugih občutkov. Šele občutki krivde, žalosti, žalovanja omogočijo, da je otroška želja sanjavca na prikrit način vendarle zadovoljena. K sanjam o smrti ljubljenih oseb pa sodijo tudi prikrite ojdipske oziroma hinavske ojdipske sanje. Tu na mesto očeta stopi drug sorodnik, znanec ali prijatelj sanjavca. Tak prenos očetovskega lika na drugo osebo je znova primer prikritega zadovoljevanja želje.

Povzamem lahko, da je treba pri sanjah ločiti vsaj dvoje. Eno je sama odkrita podoba sanj, na primer smrt prijatelja in žalovanje, drugo pa je želja, ki je ob tem zadovoljena. Zvezo med njima lahko najde šele interpretacija in šele ta lahko prepozna neke sanje kot ojdipske sanje. S pomočjo poznavanja sanjavca in njegovega otroštva interpret (ki je lahko prav sanjavec sam) pokaže, zakaj je bila želja zadovoljena prav v taki podobi.

Zdaj se lahko vrnemo k Sofoklovi tragediji *Antigona* in poskušamo ob vodilu interpretacije ojdipskih sanj odgovoriti na vprašanje odsotne univerzalne snovi. Čeprav v *Antigoni* ne najdemo očetomora, incestnega razmerja in samokaznovanja v odkriti obliki, ostaja mogoče, da ob spremljanju tragedije vendarle zadovoljujemo otroško, dvojno željo. Ker ta želja ne more biti zadovoljena na odkrit način, jo je potrebno zabrisati s prenosi, zgoščanji, premestitvami. Tako osrednja trojica *Antigone* Kreon, Antigona in Hajmon morda vendarle lahko služi kot prikrita podoba prvotne trojice oče, mati in sin. Kreon zares prepove in skuša uničiti

15 Glej Ojdip v Korintu 1761 – 1763.

16 Vernant 1994.

razmerje med Antigono in Hajmonom, Hajmon Kreona zares poskuša ubiti in tudi Antigona je kaznovana za svojo zvestobo bratu, krvnemu sorodniku in prepovedanemu objektu. Hkrati njena sestra Ismena posluša Kreonovo prepoved in zato ni kaznovana. Mogoče torej je, da je *Antigona* (kljub prikritosti univerzalne snovi) vendarle lahko vedno znova zadovoljevala, izpolnjevala željo in se je zato tudi ohranila. A če nam gola možnost zadovoljitve želje ni dovolj, se hitro začnemo spraševati, kako sploh lahko vemo, da je bila zadovoljena prav ta potlačena dvojna želja, ta želja ki je eno z Ojdipovim kompleksom in ne katera druga.

To vprašanje je jasno in preprosto, teže pa je odgovoriti nanj. Predvsem ne smemo pozabiti na brezmejnost Ojdipovega kompleksa. Freud ga namreč postavlja na sam začetek in zmožnost družbe, hkrati pa nas Ojdipov kompleks vzdržuje in določa še danes. Določa nas od najzgodnejših začetkov, ki jim ne moremo uteči. Zato Ojdipov kompleks lahko pojasni tudi ugovore proti samemu sebi. Lahko pojasni, zakaj se nam zdi tako nemogoče, da bi ob prebiranju *Antigone* zadovoljevali otroško željo po smrti očeta in združitvi z materjo. Takšni dvomi in ugovori so celo bistven del njegove narave. Prvotna dvojna želja je morala biti potlačena in naše zanikanje obstoja te želje je le odmev te potlačitve. Lahko tudi rečemo, da nam pregrada zoper incestno razmerje, ki smo jo vzpostavili v otroštvu, preprečuje spoznanje, da je želja po takšnem razmerju sploh kdaj obstajala.

Vernantova kritika[17] meri prav na Ojdipov kompleks kot tisto, kar je vselej že predpostavljeno. V svoji kritki Vernant skuša dokazati, da Ojdipov kompleks ni nekaj, kar je obvladovalo Grke v času nastanka Sofoklovih tragedij in razvoja mita o Ojdipu. Njegova kritika je naperjena proti časovni in kulturni brezmejnosti Ojdipovega kompleksa. Ugotavlja, da pojmi zakritosti, premeščanja in zgoščevanja odpirajo pot samovoljni interpretaciji, ki bo v vsakem elementu tragedije in mita prepoznala univerzalno snov. Tako lahko vsako dejanje moškega, naperjeno proti drugemu moškemu, razumemo kot zakrito podobo uboja očeta, ki omogoča zadovoljevanje otroške želje bralca/gledalca. Hkrati vsako razmerje med moškim in žensko, ne nujno spolno razmerje, lahko razlagamo kot služenje zadovoljevanju želje po biti z materjo. Vernantova težnja je postaviti mejo freudovski interpretaciji, določiti, do kod premeščanje, premestitve univerzalne snovi lahko gredo. A poudariti je treba predvsem to, da Vernant Ojdipovega kompleksa ne razume. S to trditvijo ne merim na Vernantovo nezmožnost ali nesposobnost, ampak na samo možnost kritike. Vernantovo kritiko namreč lahko znova razumemo kot odmev potlačitve otroške želje, ki Vernantu preprečuje, da bi v stari Grčiji našel, videl, prepoznal Ojdipov kompleks. Kritika, ki skuša pokazati na kulturno, časovno omejenost Ojdipovega kompleksa, dobi svojo veljavnost šele prav iz nerazumevanja Ojdipovega kompleksa. To preprosto rečeno pomeni, da se prostor, kjer je kritika mogoča, odpre šele s tem, da ne verjamemo v Freudovi določili o časovni in kulturni neomejenosti Ojdipovega kompleksa. Vernant pokaže, kako je Freudu mogoče odgovarjati prav z ravni tega nerazumevanja in neverjetja.

Zaključek

Kaj je torej mogoče reči o odnosu med Ojdipom in Ojdipovim kompleksom? Ob vpogledu v besedilo mita in tragedije lahko ugotovimo, da ustaljena predstava o Ojdipu kot tistem, ki je zadovoljil otroško, dvojno željo, ne drži. Hkrati pa moramo biti pozorni na to, da imenu Ojdipov kompleks ne poskušamo vsiliti več vsebine, kot je je dal Freud. Ojdipova zgodba v podobi *Kralja Ojdipa* in zapisov o grški mitologiji nas še vedno zadeva. Prav to pa je glavni razlog za preimenovanje očetovskega kompleksa v Ojdipov kompleks.

17 Glej Vernant 1994.

Literatura

Freud, Sigmund: »Dostojevski in očetomor«. V: *Nova revija*, let. 17, št. 194/195, (1998); str. 159–161.

Freud, Sigmund: *Interpretacija sanj*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2000.

Freud, Sigmund: *Metapsihološki spisi.* Ljubljana: Studia humanitatis, 1987.

Freud, Sigmund: *Psihopatske osebe na odru.* V: Problemi, Eseji, št. 3, (1992); str. 161–164.

Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991.
Freud, Sigmund: *Tri razprave o teoriji seksualnosti.* Ljubljana: ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1995/a/.

Freud & Lacan: Ženska seksualnost; Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1991.

Freud, Sigmund: »Ženskost«. V: *Delta*, let. 1, št. 1-2, (1995/b/); str. 139–155.

Green, André: *The Tragic Effect: The Oedipus Complex in Tragedy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Hamon, Marie-Christine: »Freud in Ojdip pri deklici«. V: Freud & Lacan: *Ženska seksualnost*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1991.

Lacan, Jacques: *Hamlet.* Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1988.

Lacan, Jacques: »Ojdipove tri dobe«. V: *Problemi*, št. 5-6 (2004); str. 5–29.

Sofokles: *Kralj Oidipus; Oidipus v Kolonu; Antigona; Filoktetes*. Ljubljana: DZS, 1962.
Sofokles: *Kralj Ojdipus.* V: Sofokles: Antigona, Kralj Ojdipus. Ljubljana: MK, 1996.

Vernant, Jean-Pierre: *The Universe, the Gods, and Mortals (Ancient Greek Myths)*. London: Profile Books, 2001.

Vernant, Jean-Pierre; P. Vidal-Naquet: *Mit in tragedija v stari Grčiji*. Ljubljana: Knjižna zbirka Prevodi, 1994.

Luka Podbrežnik

Tanz mit Nietzsche

1. Einz,zwei, drei, fier

Ko sem se srečal s filozofijo, sem imel zares velik odpor do nekaterih tem. Zdelo se mi je nenaravno, da neki filozofi sedijo v prašnih predavalnicah in razglabljajo o stvareh, ki jih morda lahko le slutimo, stvari, ki jih ne moremo razumeti, pa vendar ves čas poskušamo. Ni se me dotaknila filozofija morale, morda malo (Sartrov, Heideggerjev) eksistencializem, a večina tem me je pustila hladnega. Šele ko sem se začel poglabljati v Nietzschejeve tekste, sem na ure filozofije začel hoditi z veseljem, kot da bi nosil nekaj imenitnega v žepu, kot neko vstopnico v svet filozofije. Rad imam preprosto in naravno življenje, poleg tega pa kot mlad človek v sebi nosim polno optimizma in želja po spremembi, zato me morda zanima Nietzsche in njegove želje po preseganju samega sebe, tendenca postati boljši človek, čezčlovek, nadčlovek, človek povezan z naravo, zemljo in telesom, s samim sabo, človek, ki odvrže stare, bolne nauke in si gradi svojo pot.

Nietzschejeva filozofija uporablja kladivo – razbija stare, zatohle nauke, ki nas vse vežejo z vrvmi, predvsem zahodnega človeka, ki je s Platonom začel razum postavljati na prvo mesto. Zaratustra nam pravi, naj ostanemo zvesti zemlji ter telesu in naj ne verjamemo tistim, ki govorijo o onostranstvu in o tem, da šele s smrtjo pride zveličanje, pravi, naj moč najdemo v sebi, naj se osredotočimo na to življenje. Nekaj dioniziČnega čutim v njegovih tekstih, nekaj prvobitnega, in to mi je všeč, kajti sam sem kot neka divja žival in se ne morem sprijazniti z vsem, kar mi ponujajo, in iščem svojo pot. Mnogi pravijo, da je Nietzsche nihilist, vendar to naj ne bi držalo. On samo razbija stare table vrednot, prevrednoti, nakaže novo pot. Res je, da potem ko razbije tiste vrednote, ki so nam še do nedavnega bile del življenja, osta-

nejo ruševine, nekakšen vakuum, a obenem veliko optimizma in predvsem močna želja, da bi začeli graditi na novo, bolje kot prej.

2. Izgubljenost človeka – bolje je, da se dogaja kaj neprijetnega kakor nič[1]

Gostilniški pogovori znajo biti včasih zanimivi. V gostilne sicer ne zahajam pogosto, sem bil pa že priča mnogim zanimivim situacijam, od tega, da se ti kdo skrit za kozarec izpoveduje, do tega, da ti kdo pove kaj takega, o čemer še dolgo premišljuješ, ali pa si samo priča divjim izpadom, včasih del njih ... Nekega zmedenega večera mi je na videz zagrenjen fant, sredi dima in hlapov alkohola razlagal: »Človek, vse človeštvo išče smisel, a mi se z napredkom od njega le še bolj oddaljujemo.« In od tu naprej je nastala tišina, prostor za premišljevanje in tuhtanje. Spomnim se drugega fanta, ki je dejal, da vsi nekaj iščemo, iščemo pa tisto, česar sploh ni (bil je še bolj zagrenjen kot prvi). Kaj pa pravi prijatelj Nietzsche? Volja potrebuje cilj, tudi če je volja po niču. »Vsaka volja potrebuje cilj«, trdi Nietzsche, in »raje hoteti nič, kot nič ne hoteti«.[2] Zdi se, kakor da smo vrženi v svet, ki nima navodil uporabe, ko ti pravijo samo to, da se moraš znajti po svoje. Potem pa iščeš, tavaš, tuhtaš, kot senca, in si izmišljuješ venomer nove načine, da življenje začiniš z nekim ciljem. Kot da bi rekel natakarju: »Jaz bi eno zanimivo življenje, prosim vas, da mi ga zabelite z bistvom in začinite s ciljem«. Na tavajoče, bolne ljudi je mislil Nietzsche, ko je genealoško (nekako podobno kot rodovno, ko brskaš po preteklosti za svojimi predniki) razčlenil začetek zahodne morale, morale šibkih, suženjsko moralo. Ta morala se močno veže na krščansko, pravzaprav je krščanska morala, saj druga ne bi mogla biti, ker za drugo ni (bilo) prostora. Ta morala bolnih, šibkih je namreč premagala moralo močnih gospodarjev in na glavo obrnila vse njihove vrednote. Nasproti vrednotam mogočnih gospodarjev, ki jih zaznamuje prekipevajoče življenje, zdravje, telesnost, vojna, lov, ples ..., svečeniki uveljavijo svoje:

samo bolni, nizki, grdi, trpeči ter nemočni so dobri in pobožni. Pravzaprav vse obrnejo na glavo: iz potrjevanja gredo v zanikanje (iz ja nečemu v ne nečemu), iz usmeritve k življenju nasproti njemu, z zemlje v onostranstvo. Temu pravi Nietzsche radikalno prevrednotenje vseh vrednot. Kot se spodobi, so svečeniki, pastirji trpečih duš, uvedli še posebne zvijače: ljudje so spraševali, kdo je kriv za to, da trpijo, da tavajo. Preprosto: sam si kriv zato, da trpiš, ker si grešil, ker si nečesa kriv in tvoja naloga tega življenja je, da nosiš breme grehov, za kar boš poplačan v onostranstvu. Zanimivo, kajne, kako je Nietzsche razumel tako globoko in videl tako daleč nazaj! Vendar je gledal tudi naprej.

3. Break on through to the other side

Zelo malo verjetno je, da je imel zadrogirani poet Jim Morrison v mislih Nietzscheja, ko je pel »Break on through to the other side«. Si lahko zamisliš brkatega Nietzscheja, ki v nočnih premišljevanjih skače po sobi, misli na človeka, razpetega med živaljo in nadčlovekom, ter poje kakor Jim Morrison, verjetno si le rahlo, potiho popeva, požvižgava ... Nietzsche je s prodorom na drugo stran mislil na to, da je človek vrv, napeta med živaljo in nadčlovekom, vrv, ki je nad prepadom, in mi moramo po brvi na drugo stran, nenehno presegati samega sebe in ustvarjati, ker v nasprotnem primeru bo prišel zadnji človek, ki je slepa ulica.

Precej časa sem se poglabljal v temo treh preobrazb duha, o katerih je Nietzsche pisal v knjigi *Tako je govoril Zaratustra*. Tri preobrazbe duha so: kamela, lev in otrok. Kamele smo vsi, vsak je izgubljeni popotnik, s težko culo dvatisočletnih vrednot. Krivda in občutek, da grešimo, sta zagotovo bremena, ki ju kamela nosi na svojih plečih.

Nekaterim kamelam uspe priti v puščavo in tam se preobrazijo v leva, ki zarjove in tuli: nočem,

1 Selimović 1979, 11

2 Nietzsche 1988, 283

ne maram, ne grem se vaših pravil igre! Vendar Nietzsche pravi, da v zahodnem svetu leva ni, kajti »tudi mi še jemljemo naš plamen iz tistega, ki ga je zanetila tisočletje stara vera, krščanska vera«.[3] Ko se lev spopade s tisočletnimi vrednotami, ustvari prostor za novo ustvarjanje, preobrazi se v otroka. Otrok lahko ustvarja iz sebe, je iz sebe vrteče se kolo. Če primerjamo odraslega, ki se je socializiral v družbi in ustanovah, ter otroka, ki se šele uči, lahko opazimo marsikatero razliko. Otrok ima še polno domišljije, ne pozna sramu ali krivde zaradi storjenega dejanja, nima privzgojenih zavor in si lahko izmišlja neverjetne stvari. Lahko celo oblikuje filozofske misli, ki jih marsikateri odrasli ni več zmožen, ker se ukvarja s praktičnimi stvarmi in mu je misliti dolgočasno in odveč, poleg tega pa se lahko svojih misli sramuje ali pa ima privzgojeno blokado. Torej je sedaj jasno, zakaj je otrok mišljen kot zadnja preobrazba – ker je zmožen ustvarjati brez blokad. Vendar je protislovje v tem, da otrok ne more kar tako nastati. Ustvari ga lev, vendar on še pozna dvatisočletne vrednosti, on se je namreč boril z njimi. Lev je kot želodec kače, ki prebavlja, prebavlja, potem pa izpljune samo še kosti – zmaja vrednot je še nosil v sebi.

Razmišljanje o treh preobrazbah duha je dobilo smisel šele, ko sem skušal priti do dna vprašanju, ali je sploh možno živeti po svoje, ali je možno na novo ustvarjati, ali je možno preprosto življenje, takšno življenje, ko ti ni treba po cele dni delati, da si na koncu kupiš hišo, televizor, se usedeš na udoben kavč in skušaš pozabiti na svoje sanje in hrepenenje. Nietzsche pravi, da se šele onkraj države in meja začne enkraten in neponovljiv napev človeka, kar pa se zdi rahlo nemogoče, kajti kdo pa sploh živi zunaj neke države, zunaj meja? Misel o brezizhodnosti in utesnjenosti, o meni tujih pravilih življenja, me venomer znova pahne v brezno.

4. Vendar je upanje

Nietzsche mi je dal spodbudo pri vztrajanju in iskanju poti, ki je po mojem mnenju marsikomu neznana. Kajti vse je smiselno – nesmiselno, vse je žalostno in veselo, vsaka zgodba ima več obrazov. Ugotovil sem, da je najbolje tavati po pločnikih življenja in biti senca, ki živi zase in v samoti in v varnem okolju bruha moč in vedrino, takrat ko si sam in ti je vseeno za vse in ne poznaš nobenega drugega pravila kot svoje zdrave pameti, ko lahko samo ležiš na soncu v nekem ljudem odmaknjenem prostoru, kje v gozdu, v gorah, kje na skalah. Presunila me je podoba shiranega Zaratustre, ki živi v jami s kačo in orlom in se nekega dne odloči, da mora kakor sonce zaiti, da bo šel med ljudi in jih učil nadčloveka. Mislim, da vsak v svetlih žarkih moči za trenutek doume, da se lahko upreš, da morda lahko prebiješ zidove, da zaslutiš pot leva, ki ga Nietzsche opisuje kot drugo izmed treh preobrazb duha. Živel bi kot človek, ki mu je jasno, kam gre. Ali na tem svetu ni prostora za ljudi, ki ne vedo, kam gredo? Zaratustra pravi, naj živimo z zemljo, naj izrazimo svojo divjo naravo, naj se osredotočimo na to življenje, ki ga živimo zdaj, ne na onostranstvo. Vrednota, kot je naravno preprosto življenje, se pozablja. Živimo v stehniciranem, pološčenem svetu, polnem laži in lepega videza. A nekateri smo še, ki tega ne potrebujemo, ki nas zanimajo druge stvari, nekateri smo še, ki se nasmehnemo ob lepem sončnem dnevu, ki poslušamo pesem vetra in spoštujemo vse živo na tej Zemlji. Smo, kot sence, žge nas neuresničljivo hrepenenje, črna ciganska kri vre v nas in dnevi so nemirni. To je žalostno in obenem veselo življenje.

Literatura

Nietzsche, Friedrich, *Tako je dejal Zaratustra,* Slovenska matica, Ljubljana 1999.

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

Selimović, Meša, *Otok*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1979.

3 Nietzsche 1988, 336

Antonija Verovnik

Skupinsko delo pri pouku filozofije

Iz uvoda k sprehodu skozi oblike dela pri pouku filozofije (*FNM* 3/4, 2005, str. 92) ponovimo, da je učitelj pri uresničevanju učnega načrta najbolj zavezan vsebinam in da o poteku, kako doseči zastavljene cilje, odloča sam. K strokovni usposobljenosti učitelja zato spada tudi poučenost o metodičnih možnostih, sicer svojih metodičnih kompetenc ne more uveljaviti.

Po obravnavi individualne oblike dela in dela v parih smo pri obliki skupinskega dela. Izvaja se tako, da se v okviru šolskega oddelka (razrednega kolektiva) občasno oblikujejo skupine dijakov, ki samostojno delajo pri določenih nalogah (samostojno izvajajo del učnega procesa) ter z rezultati svojega dela seznanjajo sošolce in učitelja (Tomić, 130). Učitelj vodi potek procesa, vendar je z učenci v posrednem odnosu prek skupin. Njegova vloga je pomembna: opravlja vse od načrtovanja, priprave in vodenja dela skupin do nudenja neposredne pomoči, ko je ta potrebna (Blažič, 312).

Preden spregovorimo o organizaciji skupinskega dela, ki bi se komu lahko zdelo, predvsem časovno, preveč zahtevno in bi ga zavrnil, še preden bi ga preizkusil (nimamo dovolj ur, preveč je vsebin, oblika je neekonomična ...), navedimo nekaj dobrih plati oziroma prednosti skupinskega pred drugimi oblikami dela. Blažič navaja, da izkušnje iz prakse in ugotovitve raziskav kažejo, da je skupinsko organiziran pouk bolj razgiban, večje in boljše so delovna disciplina, motivacija za delo in delovna učinkovitost. Pomembna pa je tudi socializacijska plat te oblike dela. Dijaki so v skupini povezani, so v neposrednih odnosih in v različnih vlogah (organizator, pobudnik, izvajalec, poslušalec, poročevalec, nasprotnik, zaveznik itd.), ki jih menjavajo. Pogoj za sodelovanje skupine je medsebojna komunikacija, ki je osnova vseh socialnih dogajanj. Posamezniku omogoča prenašati svoje izkušnje in sprejemati izkušnje drugih, s komunikacijo skupina analizira probleme, sprejema odločitve, usklajuje delo posameznikov ... Poleg tega ima skupina določeno nalogo, kar med njene člane prinaša skupno odgovornost, zato si pomagajo, se spodbujajo in so med seboj solidarni. Blažič navaja, da tudi psihologi poudarjajo dobre plati skupinskega dela in ga imenujejo sodelovalno ali kooperativno učenje.

Organizacija skupinskega dela

Za skupinsko delo se učitelj lahko odloči spontano na osnovi neke situacije, ki nastane v učnem procesu, večinoma pa je ta oblika načrtovana, saj mora učitelj prej pripraviti naloge in gradivo oziroma poskrbeti, da slednje storijo dijaki sami. Tudi oblikovanje skupin je lahko spontano (občasne, priložnostne skupine). Dijaki iz ene klopi se priključijo k sosednji ali se presedejo, kamor želijo, lahko pa imamo učilnico že urejeno tako, da dijaki sedijo v skupinah, ki so vedno tudi delovne skupine (stalne skupine), in tako ni treba spreminjati učilnice ne pred poukom in ne med njim; tudi iz tega razloga je dobro, da se učitelj bori za svojo učilnico (*Misliti samostojno*, 125). Nekateri menijo, da je skupinska oblika zahtevna tudi zato, ker je za organizacijo poleg objektivnih okoliščin potrebno upoštevati predvsem učence, njihove značilnosti, znanje, sposobnosti in usposobljenost za samostojno delo. V višjih razredih

srednje šole to res ne more biti več problem in oblikovanje skupin smemo prepustiti dijakom. Učitelj posreduje le, če so skupine številčno neenakomerne, ker prevelike, a tudi premajhne skupine pač težko delajo. Najprimernejše so skupine s petimi, šestimi člani. Čeprav samo število neposredno ne vpliva na rezultate dela, je jasno, da več ko je članov, več je idej. Toda če je idej preveč, jih dijaki ne morejo izraziti in hitreje se vzpostavi avtokratsko vodenje, ki del skupine pasivizira. Cilj, da bi bilo čim več dijakov aktivnih, tako ni dosežen. Velike skupine so navadno tudi premalo homogene in težijo k razpadu. V majhnih skupinah so si dijaki med seboj bližji, bolj enakopravni, komunikacija je lažja in tudi vodenje je bolj demokratično.

Po sestavi so skupine lahko homogene ali heterogene glede na sposobnosti, interese, delovne navade itd. njenih članov. Za priložnostno oblikovane skupine, ki nastajajo za krajši čas, struktura ni tako pomembna. Če pa učitelj za delo skupin načrtuje zahtevnejše naloge, ki jih bodo izvajali dalj časa (tudi izven pouka), skupine sestavi tudi po svoji presoji, vendar ne samo po zgoraj navedenih značilnostih dijakov, temveč tudi po medsebojnih odnosih in po lokalni bližini. Pri tem se vedno dogovarja z dijaki in upošteva tudi njihove želje.

Skupine lahko opravljajo enake ali različne naloge (istovrstno in deljeno skupinsko delo). Za prve se odločamo, ko želimo čim več dijakov vključiti v učni proces in jih motivirati za obravnavo določenega vprašanja. Lahko pa se zanje odločimo tudi, kadar nastane situacija, ko želi pri obravnavi nekega vprašanja hkrati sodelovati večje število dijakov; takrat jim damo priložnost tako, da jih organiziramo v skupine. Prednost skupinskega dela z enako nalogo je, da vse skupine poznajo isti problem, razmišljajo in razpravljajo o istih vprašanjih ter zato v plenarnem delu lažje komunicirajo in z zanimanjem prisluhnejo drug drugemu. Skupine z različnimi nalogami organiziramo, ko se učenci združujejo po interesih (raziskovalno delo, seminarske naloge, razni drugi obsežnejši projekti); to še najbolj pride v poštev pri filozofiji kot izbirnem predmetu.

Priprava in izvajanje skupinskega dela

V okviru načrtovanja in priprave celotnega izobraževalnega procesa za določeno didaktično enoto predvidimo tudi oblike dela. Premislimo, kje bomo lahko vpeljali individualno delo oziroma delo v parih in kdaj delo v skupinah. Prvi obliki sta pravzaprav pogoj, da je potem delo v skupinah uspešno. Večinoma pa se učitelj sproti odloča, kdaj vpeljati delo v skupinah, glede na strukturo dijakov (v nekaterih oddelkih je ta oblika zaželena in uspešna, v drugih ne zaživi nikoli), glede na vzdušje pri pouku, glede na razpoložljive vire in na čas, oziroma ko meni, da bo določene cilje najlažje dosegel s pomočjo te oblike dela. Ni pomembno, ali je skupinsko delo načrtovano za celo učno uro ali ga vpeljemo le za nekaj minut s povsem naključnimi skupinami, vedno mora učitelj vedeti, kaj hoče doseči in s kakšnimi sredstvi, in to morajo vedeti tudi dijaki. Skupinsko delo se torej začne z neposredno pripravo, ki zajema opredelitev ciljev, oblikovanje konkretnih nalog (pri načrtovanem skupinskem delu učitelj prinese v razred pisna navodila za vsako skupino z jasno opredeljenimi nalogami, časovnikom in gradivom – tega lahko po navodilih pripravijo dijaki sami) in urnik dela. Načrtovana ali sprotna priprava obsega tudi pripravo učencev: napoved dela, dogovor o razdelitvi funkcij v skupini (vodja, zapisovalec, poročevalec), motiviranje, dogovor o poteku, o medsebojnih odnosih in komunikaciji. Sprotna priprava poteka v frontalni obliki kot pogovor med učiteljem in dijaki; to je prva faza skupinskega dela. Sledi faza izvajanja dela po skupinah. Dijaki rešujejo zadane naloge (ne smejo zatavati v razprave, ki z nalogo nimajo zveze), oblikujejo zaključke, jih sproti beležijo in izdelajo poročilo. Sledi poročanje, v katerem predstavniki skupin povedo, kaj je skupina dognala, kako je kaj razumela (ali ne), do katerih spoznanj oziroma vprašanj je prišla. Učitelj to sproti beleži na tablo, kar je koristno pri

plenarnem delu, ko poteka pogovor med skupinami. Tega vodi učitelj, ki ga hkrati usmerja in dopolnjuje s svojo razlago tako, da se čim bolj približa zastavljenim ciljem.

Kdaj izvajamo skupinsko delo?

Z vidika vsebin, ki jih predvideva učni načrt, je skupinsko delo primerno za vse, prilega pa se tudi več metodam izobraževanja. Poživi in celo izboljša lahko razlago in predavanje, bogati metodo razgovora, dobro se povezuje s problemsko metodo ter z delom z besedili.

S čisto resnim skupinskim delom lahko začnemo že prvo uro in kasneje vsako uvodno uro v novo temo. Namesto da dijakom naštevamo in opisujemo, kaj in kako bomo počeli, pripravimo kratek uvod, oblikujemo skupine ter jim damo navodila in naloge. Primer za prvo uro: vsem skupinam predlagamo, da izberejo zapisovalca in poročevalca, ter jim damo isto (pisno) nalogo:

1. Čeprav doslej predmeta filozofije še niste imeli, vem, da glede filozofije niste začetniki. Pogovorite se in zabeležite imena filozofov, o katerih ste doslej največ slišali (pri katerih šolskih predmetih, po drugih poteh).

2. Katera vprašanja, problemi so vam bili predstavljeni kot filozofski oziroma kateri se vam zdijo takšni?

3. Kaj menite, kaj bomo mi letos počeli pri pouku filozofije?

4. Vsak posameznik naj zapiše, kaj pričakuje in želi od pouka filozofije (liste bomo zbrali ter pričakovanja in želje strnili in zapisali ter obesili na stenčas).

Za delo imate na razpolago 15 minut.

Sledi poročanje, ki pokaže relativno enako vednost in pričakovanja, tu in tam pa so tudi presenečanja.

Namesto razprave je po tem skupinskem delu beseda učiteljeva. Navezuje jo na poročila in nakazuje, kaj od pričakovanj je uresničljivo, skozi katere vsebine, oblike in metode dela, ob kakšnih pogojih (učbeniki, filozofske mape – smiselno je kakšno izdelano mapo pokazati) ter obveznostih dijakov. Tak delovni začetek dijakom obeta sodelovanje in komunikacijo s sošolci in z učiteljem.

Podobna je lahko uvodna ura v vsako novo temo. V frontalnem začetku ure učitelj vsem nakaže vsebino nove teme, dijaki nato po ustaljenem postopku izvajajo naloge:

1. Najprej se pogovorite o vsakdanjih, praktičnih vprašanjih (spoznavanja, morale, religije, o družbenih vprašanjih, vprašanjih lepega ..., kar je pač aktualna tema) in jih nekaj zabeležite.

2. Poskusite odgovoriti, zakaj prihaja do teh vprašanj, problemov, in nekaj teh dozdevnih vzrokov napišite.

3. Iz konkretnih primerov problemov in vprašanj poskusite oblikovati splošnejša vprašanja (v katerih bodo konkretna zajeta) ter jih zapišite.

Po vnaprej določenem času učitelj ob poročanju skupin vprašanja sproti zapisuje na tablo ter nato ob njih sistematično predstavi novo filozofsko disciplino in napove, katera vprašanja, ki so jih zastavili dijaki, in še katera druga bodo v prihodnje natančneje obravnavali. Ker so vsaj del vsebine kot problem oziroma vprašanje prepoznali dijaki sami, bodo pri obravnavi teme tudi bolj motivirani za sodelovanje.

Skupinska oblika dela je primerna pri obravnavi vseh vsebin, učitelj mora le presoditi, v kateri fazi. S prakso pridobi občutek, kakšne naloge dijaki zmorejo in ob katerih vprašanjih bodo zainteresirani za skupinsko delo. Ves čas smo poudarjali, kako pomembna je priprava, a ko postane delo utečeno in dobimo občutek, da je ustvarjena primerna situacija, lahko takoj preidemo na skupinsko delo, morda samo za nekaj

minut, a s tem damo dijakom možnost, da pri obravnavi nekega vprašanja sodelujejo skoraj vsi. Zgodi se, da se ob nekem vprašanju razred polarizira in kar mimo učitelja glasno polemizira. Izkoristimo trenutek, razdelimo razred najprej v dve nasprotujoči si skupini, nato obe še v manjše in dajmo kar ustno navodilo: Stališče, ki ga zagovarjate, najprej dobro premislite, potem ga poskusite utemeljiti. Po 10 do 15 minutah (ali manj, odvisno od vprašanja in sposobnosti dijakov) nas boste morda prepričali. Tudi če bo "prepričevanje" slonelo bolj na glasnosti kot na dobrih argumentih, smo dosegli več, kot če bi jim pripovedovali, kaj je kateri filozof o tem trdil (in kako je imel seveda prav).

Ko delamo z besedili, je skupinsko delo zelo dobrodošla oblika. Dijaki si pri analizi in razumevanju lahko veliko pomagajo. Po prvem in drugem samostojnem branju lahko delajo v dvojicah ali v skupinah, med seboj primerjajo, kaj so si označili, kaj se jim zdi ključno, kaj nepomembno, si izmenjavajo svoje interpretacije. Zgodi se, da skupaj ugotavljajo, da ne razumejo, kar je za posameznika, ki je včasih povsem obupan nad svojo nezmožnostjo razumevanja filozofskih besedil, prava uteha. Pri tej metodi zlahka povežemo individualno delo s skupinskim. Naloga je ne glede na besedilo enaka:

1. Najprej naj vsak zase pozorno prebere besedilo.

2. Ob drugem branju si označite dele, ki jih razumete, prav tako označite besede oziroma daljše odlomke, ki jih ne razumete.

3. S sošolci primerjajte označene vsebine in se z njimi pogovarjajte o tem, kaj ste vi oziroma kaj so oni razumeli.

4. S sošolci oblikujte kratek povzetek besedila z lastnimi besedami in izpostavite glavni problem, kot ste ga vi dojeli.

Od skupine lahko zahtevamo, da besedilo (avtorja) vrednotijo: kakšni se jim zdijo njegovi argumenti, ali so prepričljivi, zakaj da, zakaj ne, ali imajo svoje protiargumente ... (glej Vodopivec, 129), lahko pa je to sestavni del plenarne razprave, ki jo vodi učitelj. Bolj ekonomična je druga pot.

Občasno je smiselno organizirati utrjevanje po skupinah. Za vse velja ista naloga:

1. Ob zaprtih mapah oziroma učbenikih preletite doslej obravnavane vsebine ali preprosto preglejte, kaj smo počeli doslej (ali pač v določenem obdobju, lahko je tudi utrjevanje posamične že obravnavane teme).

2. Spomnite se čim več novih pojmov, filozofskih terminov, avtorjev, vprašanj in jih zapišite.

3. Ugotovite, katere vsebine so bile večini v skupini najbolj zanimive in zakaj.

Utrjevanje je lahko tudi takšno, da skupine ob ponavljanju izdelujejo miselne vzorce, ki jih potem obesimo na steno. Učitelj jih lahko kasneje pregleda in iz njih ugotovi, ali je v učnem procesu zastavljene cilje dosegel ali ne. Če odkrije pomembne vrzeli v znanju, lahko ukrepa. Podobne miselne vzorce lahko dijaki skupinsko izdelajo tudi ob srečanju z nekimi ključnimi pojmi (svoboda, resnica, pravičnost, lepota, dobro ...), učitelj pa jih uporabi za iztočnico pri vstopu v novo tematsko področje.

Zaključek

Med vsebinami in oblikami ter metodami dela obstaja stalna povezava in vzajemna pogojenost. Še tako bogate in pomembne vsebine lahko z neposrečenim posredovanjem izgubijo svojo vrednost, kakor tudi zelo posrečene oblike in metode dela ostajajo prazne forme, če so brez vsebine. Zato tudi skupinsko delo dobi svojo vrednost, ko je premišljeno, ko ga ne izvajamo zgolj za "popestritev" pouka, temveč šele, ko se mi in dijaki zavedamo prednosti te oblike dela ter se nanjo oboji pripravimo. Na videz je to zahtevna oblika in vedno je pri roki izgovor,

da zanjo ni časa. Kaj pa, če delo v skupinah ni izguba časa in imajo dijaki več od takega dela kot od našega govorjenja oziroma prizadevanja, da "obdelamo" vse predvidene vsebine? Primerjajte zaključek šolske ure, pri kateri boste ves čas razlagali, in zaključek šolske ure, ko bodo dijaki delali v skupinah. Prepričana sem, da bodo dijaki po prvi zaprli zvezke in bolj ali manj zdolgočaseni šli novi uri naproti, po drugi pa niti zvonjenje ne bo moglo prekiniti razpravljanja in bodo filozofirali še na poti v drugo učilnico.

Literatura

Marjan Blažič, Milena Ivanuš Grmek, Martin Kramar, France Strmčnik: *Didaktika,* Visokošolsko središče Novo mesto, 2003.

Misliti samostojno, Priročnik za učitelje filozofije, Zavod Republike Slovenije za šolstvo, Ljubljana 2001.

Ana Tomič, *Izbrana poglavja iz didaktike,* Center za pedagoško izobraževanje Filozofske fakultete, Ljubljana 2000.

Špela Vodopivec, "Kako brati filozofska besedila", v ***FNM*** 1/2 2002, Državni izpitni center, Ljubljana.

Marta Zabret

Mala šola dokazovanja

Utemeljevanje in dokazovanje nista igrici, ki so si ju izmislili filozofi za preganjanje dolgega časa. Sta spretnost. Sta umetnost. Sta nuja. In sta človekova spremljevalca od malih nog dalje. Predpostavka, da je bralec vešč osnovnih logičnih prijemov, je več kot upravičena, zato teoretičnega uvoda, pravilnostnih tabel in poduka o Modusu ponensu v tem sestavku ne bo. Morda pa bodo drobtinice, navedene kot primeri neposrednega in posrednega dokaza ter dokaza s protislovjem, pripomogle k lajšanju didaktičnih zadreg.

Nekaj zgledov iz otroškega in najstniškega vsakdanjika

Oče: »Mojca, pojdi si umit roke!«
Mojca: »Sem si jih ravnokar šla. Poduhaj, kako dišijo po milu!«
Oče: »Dišijo, dišijo. Roke si si torej res umivala.«
(Neposredni dokaz.)

Oče (kot je znano, nikoli ne odneha takoj): » Pa si si jih temeljito umila?«
Mojca: »Seveda, očka.«
Oče: »Ni res, Mojca. Za nohti imaš polno prsti, torej si rok nisi temeljito umila.«
(Posredni dokaz.)

Mama: »Simon, kje si bil sinoči ob desetih, da te nikakor nismo mogli priklicati?«
Simon: »Pri Urošu doma. Učila sva se zgodovino.«
Mama: »Ni res, Simon. Uroševa mama je pravkar sporočila, da se je njen edinec danes dopoldne vrnil s čudovite enotedenske ekskurzije po Tuniziji in da te bo poklical, šele ko se naspi. Kje si bil torej sinoči ob desetih? Pri Urošu doma gotovo ne!«
(Dokaz s protislovjem.)

Učitelj je ob navajanju tovrstnih zgledov na tankem ledu. Prvič zato, ker je težko najti zglede iz življenja, ki bi po logični strukturi povsem ustrezali matematičnim, še bolj pa zato, ker

učenci z iznajdljivostjo pri izmišljanju robnih primerov, ko gre za vsakodnevne pripetljaje, praviloma spodnesejo še tako dober zgled. Saj vemo, kako gre to – navihan nasmešek in, denimo: »Učitelj, kaj pa, če je tale vaša Mojca ...«

Nekaj zgledov iz šolskega matematičnega vsakdanjika

Trditev 1: Kvadrat sodega števila je sodo število.
(Ali: Če je število n sodo, je tudi njegov kvadrat sodo število.)

Dokaz (neposredni): Če je število n sodo, ga lahko zapišemo kot dvakratnik celega števila k; $n = 2k$. Kvadrat števila n je torej $n^2 = (2k)^2$. Od tod pa sledi $n^2 = (2k)(2k) = 2(2k^2)$. Torej je tudi število n^2 sodo.

Trditev 2: Če je kvadrat nekega števila liho število, je tudi število sámo liho.
(Ali: Če je n^2 liho število, je tudi število n liho.)

Dokaz (posredni): Če število n ne bi bilo liho, bi bilo sodo. Po Trditvi 1 pa je kvadrat sodega števila sodo število. Število n^2 bi bilo v tem primeru sodo število, ne pa liho, kot je zapisano v predpostavki. Število, katerega kvadrat je liho število, mora biti torej tudi sámo liho.

Trditev 3: Praštevil je neskončno mnogo.
Dokaz (s protislovjem): Predpostavimo, da je praštevil, t. j. naravnih števil, ki imajo natanko dva delitelja, končno mnogo. Potem jih lahko uredimo od najmanjšega do največjega: 2, 3, 5, ..., *p;* pri tem je p največje praštevilo. Sestavimo število *s,* ki je produkt vseh praštevil z našega seznama, povečan za 1. Tako dobljeno število je očitno večje od vseh naštetih praštevil, vendar ni deljivo z nobenim od njih, ker pri deljenju s katerim koli od njih dobimo ostanek 1. To pa pomeni, da je število *s* praštevilo, večje od največjega praštevila v našem seznamu. Zašli smo v protislovje. Naša začetna izjava v dokazu torej ne drži.

(Alternativa: Naravno število je sestavljeno, če ima več kot dva delitelja. Vsako naravno število, večje od 1, je torej bodisi praštevilo bodisi sestavljeno število. Zgornji dokaz lahko pripeljemo tudi do točke, v kateri se izkaže, da število *s* ni niti sestavljeno, saj ni deljivo z nobenim od praštevil s seznama, niti praštevilo, ker je večje od največjega praštevila s seznama. In ker *tretje ni mogoče*, smo v protislovju.)

Kaj povezuje prve zglede z drugimi

K lažjemu razumevanju ozadja neposrednega in posrednega dokazovanja ter dokazovanja s protislovjem morda lahko pripomore naslednje pojasnilo.

Tako pri neposrednem kot pri posrednem dokazu izjave »iz A sledi B« se želimo prepričati, da je izjava B logična posledica izjave A. Pri neposrednem dokazu potujemo od izjave A do izjave B neposredno, z nizom logično utemeljenih korakov. Pri posrednem dokazu potujemo od zanikane izjave B z nizom logično utemeljenih korakov do zanikane izjave A.

Simbolično bi potek teh dveh dokazov lahko zapisali takole:
$A \Rightarrow \cdot\cdot\cdot \Rightarrow \cdot\cdot\cdot \Rightarrow B$ oziroma
$\neg B \Rightarrow \cdot\cdot\cdot \Rightarrow \cdot\cdot\cdot \Rightarrow \neg A$,
kar sta logično enakovredna izsledka.

Pri dokazovanju izjave C s protislovjem pa v začetku dokaza predpostavimo zanikano izjavo C. Iz nje potem izpeljujemo logične posledice, dokler ne naletimo na protislovje, ki se pokaže bodisi v izjavi C kot posledici lastne negacije bodisi kot kako drugo očitno protislovje.
Simbolično torej morda takole:
$\neg C \Rightarrow \cdot\cdot\cdot \Rightarrow \cdot\cdot\cdot \Rightarrow C$ oziroma:
$\neg C \Rightarrow \cdot\cdot\cdot \Rightarrow \cdot\cdot\cdot \Rightarrow (A \wedge \neg A)$
Lahko rečemo, da smo s to metodo ovrgli predpostavko. V uvodnem zgledu je izid enak pri kakršni koli razlagi: mama je z metodo protislovja dokazala svoj prav oziroma je z njo ovrgla Simonovo izjavo; podobno je potekal tudi dokaz trditve o praštevilih. V alternativi dokaza trditve o praštevilih pa smo z zaporedjem logičnih sklepov naleteli na izjavo, ki ne velja niti sama niti njena negacija, in se sklicali na načelo *tertium non datur.*

Težave in težavice

Učenci, ki dokazovanja niso vajeni, sprejemajo celo neposredni dokaz z negodovanjem, saj se jim zdi vprašanje »kako« za šolsko preživetje še kar pomembno, »zakaj« pa le izguba časa – saj učitelj menda ja ve, kaj uči. K sreči prinesejo najstniška leta dvom v avtoritete vseh barv, tako da v srednji šoli dokazovanje, vsaj neposredno, že pade na plodna tla. Posredni dokaz je sprva večini nedoumljiv, ker miselni transfer od vsakodnevnega utemeljevanja »umazani nohti dokazujejo neumitost rok« k matematični vzvratni prestavi ni trivialen. Najhujšega nasprotovanja je seveda deležen dokaz s protislovjem. Dijaki med dokazom strmijo v učitelja, ko pa ta zaključi, čakajo, da bo pojasnil, »v čem je fora«, podobno, kot od rokohitrca na šolski predstavi pričakujejo, da bo trik po izvedbi razkril – dekle, ki jo je pravkar razžagal na dvoje, se hip zatem živo in zdravo prismeje na oder, torej mora biti pri dokazu o praštevilih nekaj podobnega kot v čarodejevih škatlah z zrcali. Ker ni tako, sledi ogorčenje, dijaki se počutijo opeharjene, kot bi bila ure in ure po koncu rokohitrčeve predstave dekletova glava še vedno pet metrov proč od njenih stopal. Domnevati je mogoče, da pri dijaškem zavračanju dokazov s protislovjem ne gre za filozofsko nagnjenost h konstruktivizmu, kot misli/se boji/upa njihov učitelj, ampak za povsem prozaičen, psihološko pogojen refleks.

Sklepni premislek ali žiga žaga vejo preč

Modni didaktični pristopi s konca 20. stoletja so z opuščanjem domnevno prezahtevnega sintetično-analitičnega pristopa zasejali zmedo najprej v učna gradiva in glave (pohlevnih, vodljivih, prešibko izobraženih) učiteljev, posledično pa trajno prizadeli znanje učencev. Čeprav je poučevanje večen kompromis med jezikom znanosti in poenostavitvami, ki naj povečajo prebavljivost obravnavanih vsebin v možganih učencev, je osnovno vodilo, ki bi moralo družiti poenostavitelje vseh didaktičnih veroizpovedi, le eno: **intelektualna poštenost.**

Precej učbenikov omenjenega obdobja, ki žal še traja, odlikuje množica križem kražem nasejanih sličic in fotografij in okvirčkov in klicajčkov in sovic in medvedkov, med katerimi je le sem ter tja odstavek strnjenega besedila. Tudi matematika mora biti prijazna, »kokr ena zgodbica«. Iz matematičnih učbenikov so kmalu za glavnim bavbavom aksiomom izpuhteli še definicija, izrek in dokaz. V srednješolskih matematičnih učbenikih se še pojavljajo, vendar skorajda sramežljivo in pogosto v odsotnosti osnovnih načel logične higiene. Prabojazni do protislovij in pragnusa do soodvisnosti osnovnih trditev mnogi avtorji sploh ne čutijo. Med strogimi definicijami se pogosto brez opozorila pojavljajo kvazidefinicije, ki naj bi učencu olajšale razumevanje, v resnici pa zmedo le povečujejo; naloge za domače vaje pogosto vsebujejo elemente iz prihodnjih, še neobdelanih poglavij; pretirane poenostavitve nastopajo z roko v roki z občasnimi napadi avtorjeve hiperkorektnosti – kot bi se človek umival enkrat na leto, vendar bi tedaj jedel z razkuženo žlico. Primer tega početja je, denimo, naslednja »definicija«: Dva lika L in L1 sta skladna, če lahko lik L prenesemo na lik L1 tako, da se popolnoma prekrijeta. Kaj pomeni »prenesemo«, »popolnoma prekrijeta«? V ozadju je seveda strogi koncept togih preslikav. Osnovnošolska didaktična poenostavitev pojma skladnosti je, če jo v srednješolskem učbeniku – ki nekaj strani zatem omenja toge preslikave! – navedemo brez komentarja, intelektualno nepoštena.

Molímo torej za kakovostno univerzitetno izobraževanje bodočih učiteljev; molímo pa tudi za to, da bi se za učiteljevanje in pisanje učbenikov odločali razumni ljudje z žilico za logično mišljenje. Svetovati filozofom, naj molijo, je kajpak skrajno sredstvo; a kaj, ko so vsa druga odpovedala.

Intervju

Jože Ručigaj

Uredništvo bo v naslednjih nekaj številkah predstavilo kolege in kolegice, ki pripravljajo dijake za maturitetni izpit, zato da bi si tudi tako izmenjali izkušnje in ideje za poučevanje filozofije. Sicer se srečujemo na izobraževalnih seminarjih, vendar za pogovor ni nikoli dovolj časa. Prvi bo na vrsti Jože Ručigaj, profesor iz Raven na Koroškem, ki ima letos kar dve maturitetni skupini.

Kako to, da si se odločil za študij filozofije in teologije?

V letih odločitve za študij nisem sledil poklicnim željam, saj jih niti nisem imel jasno pred očmi niti se z njimi nisem ukvarjal, temveč sem predvsem iskal neko gotovost, neko Arhimedovo točko, arhé, na katerem bi gradil svojo eksistenco, svoj obstoj. Pomembnejše od »kaj« mi je bilo »čemu«. In to je bil poglavitni razlog za izbiro študija.

Res pa je, da so želje po poklicu prišle kasneje. Tu so bili v prednosti tisti, ki so že ob sami odločitvi za študij imeli pred očmi svojo poklicno kariero. Nam, ki te preddispozicije nismo imeli, se je vprašanje o zaposlitvi ob koncu študija zastavilo s toliko večjo ostrino.

Sošolka s fakultete, ki je študirala isto smer, mi je pred leti dejala, naj ta študij za božjo voljo odsvetujem vsakemu dijaku, ki bi o njem razmišljal. Ta njena skrb se je rojevala iz stiske, kako dobiti zaposlitev. Meni je bila ta stiska na srečo (še) prihranjena.

Ali si izbral svoji študijski smeri z željo postati učitelj? Sprašujem, ker se pri nas navadno gleda na srednješolske učitelje filozofije kot na zgrešene filozofe, saj naj bi bilo pravo ukvarjanje s filozofijo mogoče le na akademski ravni.

Spoklicnimi željami sem se srečal šele proti koncu študija. Predvsem sem iskal možnosti v delu z mladimi, saj sem se na tem področju našel že med študijem. Zato sem se takoj po diplomi zaposlil kot vzgojitelj v vzgojnem zavodu in se »brusil« ob fantih, ki so bili zaradi svojih delinkventnih dejanj še premladi za zapor. In če sem iskren, na ta čas še vedno gledam z nostalgijo in kakor na neizživeto zgodbo. Ko se mi je kmalu po tem ponudila priložnost za pripravništvo in strokovni izpit iz poučevanja filozofije, sem jo po omahovanju sprejel in postal učitelj pripravnik na gimnaziji v Kamniku. Še pred končanim pripravništvom sem dobil mesto učitelja na Gimnaziji Ravne na Koroškem in pozneje dopolnjeval poučevanje

še na Gimnaziji Slovenj Gradec.

Verjetno pa je odgovorov na to, kaj naj bi bilo pravo ukvarjanje s filozofijo, toliko, kolikor je filozofov. Že med nami gimnazijskimi učitelji filozofije se pojavljajo različni odgovori, kaj pomeni biti filozof. In glede na posameznikovo odgovarjanje na to vprašanje je odvisno tudi odgovarjanje na to, kaj pomeni poučevati filozofijo, in nazadnje tudi, kako. Tako nekdo, ki razpreda o zgrešenih filozofih, pove več o sebi kakor o nas učiteljih.

Ali te je študij filozofije dovolj pripravil za delo z dijaki? (Če ne, kaj bi predlagal fakulteti?)

Prvi pogoj za poučevanje filozofije vidim v strokovni avtonomiji in suverenosti, ki naj bi jo prinesla sama diploma. Res pa je iz prakse videti, da se ta suverenost razlikuje od primera do primera. Sam jemljem diplomo kot spretnost, s katero lahko samostojno nadaljujem poglabljanje na tem področju. Po tej strani sem s študijem zadovoljen. Na ljubljanski filozofski fakulteti smo dobili široko znanje, ki je obsegalo različne filozofske smeri. Pogrešal sem predvsem možnost večje izbirnosti, kakršno smo imeli na teološki fakulteti. Tam so bili tudi precej boljši, pristnejši odnosi med profesorji in študenti.

Drugo vprašanje pa je, ali je sam študij dovolj, da lahko učitelj suvereno stopi v razred. Menim, da je poučevanje veščina, ki se je ne da scela naučiti. V teoriji je namreč lahko posameznik zelo suveren, a če je ne zna prenesti v prakso, se lahko zalomi.

Zdaj pa h konkretnejšim vprašanjem. Kako začneš šolsko leto v splošnih oddelkih? Začetek določi potek šolskega leta, če gre kaj narobe, mora učitelj napake dolgo popravljati.

Za večino dijakov prva ura ne pomeni tudi prvega srečanja z menoj kot učiteljem, saj se srečujemo že v nižjih letnikih pri obveznih izbirnih vsebinah, ekskurzijah, izletih ipd. Vendar pa za večino dijakov pomeni prvi stik s filozofijo. Ne zanimam jih toliko jaz kot učitelj, temveč filozofija.

Kljub temu sem še vedno v zadregi: že v uvodnih urah se trudim vpeljati kritično razmišljanje, in vendar me še vedno četrto ali peto uro ob obravnavi kakšne periodizacije kdo prekine, češ, kdaj bomo začeli filozofirati. Prvo uro pojasnjujem, kaj naj bi bila filozofija. Že tu poskušam nagovoriti vsakega posameznika; opozorim na filozofijo kot radovednost (radimeti-vednost) in prek tega spodbujam razmislek o vednosti, modrosti, ljubezni in čudenju; poudarim, da misliti lahko pomeni le misliti z lastno glavo; da jim pomagam pri samozavesti, pokažem na možno razliko med filozofom in učiteljem filozofije, češ da biti filozof ne pomeni količino prebranih knjig ipd.

Vendar pa zadrega vsako leto ostaja, saj se v anketah, s katerimi dijaki ob koncu leta naredijo refleksijo našega srečevanja, (pre)pogosto na vprašanje, katere teme so se jim zdele nepotrebne, odgovarjajo, da ravno te prve ure.

Vendar pa moram dodati, da malce dvomim o preusodnosti uvodnih ur, saj se mi zdi, da se skoraj vsak dijak najde vsaj v eni izmed tem, ki jih skozi leto obravnavamo. Nekateri so navdušeni nad Platonovimi idejami, drugi spet nad Descartesovim metodičnim dvomom, spet tretji se najdejo v etiki ali filozofiji religije. Zato izhajam iz podmene, da mora biti vsaka ura nov izziv.

Neverjetno, letos imaš kar dve maturitetni skupini in tudi drugače imaš velike skupine – po dvajset in več dijakov. Kako ti to uspe? Ali je vzrok, da se dijaki odločijo za maturo iz filozofije, tvoj filozofski in profesorski šarm, dober položaj filozofije na vaši gimnaziji zaradi dobrih maturitetnih rezultatov?

Letos vztraja pri filozofiji štiriinpetdeset dijakov, kar je približno ena četrtina celotnega

letnika, zato se pri svojem izbirnem maturitetnem predmetu srečujem z dvema skupinama. Lani na primer se jih je gnetlo v eni skupini 34. Seveda velikost skupin zahteva iskanje primernih metod dela. Vendar o tem malo pozneje, kajti sprašuješ me o vzrokih za tolikšno zanimanje za filozofijo, ki je precej nad državnim povprečjem.

Na to vprašanje ne poznam zadovoljivega odgovora, lahko pa odgovorim z novim vprašanjem: čudim se, zakaj filozofija na naših gimnazijah ni (še) bolj priljubljena, saj se po zanimivosti zlahka kosa z drugimi izbirnimi predmeti. Celo več, glede na informacije, ki jih ob koncu leta dobivam od dijakov, bi bilo število odločitev za filozofijo še večje, če ne bi kot tretješolci izbirali mačka v žaklju, saj se morajo odločiti za izbirni predmet, še preden se srečajo z njim. Zato cenim in spoštujem pogum vsakega dijaka, ki si izbere filozofijo.

Kako bi se opisal kot učitelja? Si strog in avtoritativen, blag in prijateljski ipd.?

Menim, da mora učitelj, poleg strokovne suverenosti, imeti nekaj bistvenih vrlin, ki pripomorejo k doseganju zastavljenih vzgojnih in učnih ciljev. Kot najpomembnejša se mi zdi, da učiteljstva ne jemlje le kot poklic, temveč kot poklicanost. Tu ne mislim poudarjati metafizičnih razsežnosti, temveč preprosto, da mora učitelj svoj poklic živeti. V tej točki vidim tudi bistveno razliko med npr. serviserjem pralnih strojev in učiteljem, saj učitelj, ki svoj poklic živi, ne popredmeti svojih učencev, a sistem ga sili, da postaja uradnik.

In vse druge vrline izhajajo iz te. Kako naj bo učitelj filozofije navdihovalec brez prave osebne drže, ki vključuje tudi odnos do dijakov? Pred časom mi je eden od stanovskih kolegov pripovedoval, da je spremljal svoje dijake na ogled filmske predstave Troja. Ko jih je po predstavi spraševal, kaj menijo o filmu, je dobil odgovor, da sicer ni slab, da pa jim je učiteljica pri slovenščini to zgodbo povedala bolje. Prepričan sem, da se ta učiteljica lahko kosa s hollywoodsko produkcijo predvsem zaradi omenjene vrline, ki jo film navkljub svoji barvitosti nima.

Odnos učitelj–dijak mora temeljiti na spoštovanju. Vendar ne izhajam iz recipročnosti, kajti bilo bi prenaivno, če bi od dijakov pričakoval apriorno spoštovanje. Izhajam iz tega, da moram biti jaz kot učitelj prvi, ki gojim spoštovanje. In na tem gradim svoj odnos z njimi. Lahko dam konkreten primer. Imel sem dijaka, ki je bil sicer zelo bister in je pri urah izstopal s svojimi kritičnimi razmisleki, vendar sem bil z njim v pogostih konfliktih zaradi vzgojnih problemov (npr. ko sem ga »zasačil«, da je ostanek malice vrgel skozi okno, je moral med odmorom pobrati vse smeti pod oknom). Jasno mi je dal vedeti, da nima najboljšega mnenja o meni. Zato sem bil presenečen, ko me je naslednje leto čakal pred zbornico in me prosil za pomoč, češ da je pri avtu pozabil ugasniti luči in se mu je izpraznil akumulator. In štel sem si v čast, da je med vsemi učitelji v zbornici prosil za pomoč ravno mene.

Kaj se ti zdi pri tvojem delu najbolj bistveno za uspeh, pri čemer mislim na oboje – na uspeh glede vstopa v filozofsko mišljenje in dobre maturitetne rezultate?

Ni nujno, da se ta uspeha vedno pokrivata. Zdi se mi, da iz leta v leto srečujem več dijakov, ki jim matura predstavlja zgolj selekcijo za vpis na univerzo. In če jih na njihovi bodoči fakulteti ne čaka omejitev vpisa, tudi sama matura izgubi svoj pomen. Taki dijaki, čeprav morda zelo nadarjeni, izbirni predmet jemljejo le kot zanimiv krožek, pri katerem se izogibajo prevelikim naporom.

Prav tako menim, da je uspešnost vstopa v filozofsko mišljenje zelo težko merljiva. Kajti bistveni cilj gimnazijske filozofije vidim v tem, da dijaki stopijo v svet kritičnega mišljenja. In ta kritični razmislek se ne sme končati s šolskim zvoncem, temveč naj bi postajal način življenja.

Zato, kakor sem že dejal, je merljivost lahko zelo izmuzljiva. Enega od bistvenih problemov za doseganje tega cilja vidim ravno v pomanjkanju avtonomije, predvsem pri dijakih, saj brez avtonomije ni kritičnega mišljenja.

Ali nam lahko opišeš potek dela pri pripravah? Kako izberete besedilo in temo?

Prvo srečanje maturitetne skupine namenim predstavitvi – najprej se drug drugemu predstavimo. To spodbudim z raznimi vprašanju v slogu: najljubša knjiga, film, glasba ..., moje želje, pričakovanja ..., nato pa še sam na kratko predstavim formalno plat našega srečevanja. Dogovorimo se predvsem za koncept filozofske mape. Naslednje srečanje se že spopademo s filozofijo – z besedilom. Besedilo izberem sam, ker dijaki še nimajo toliko vednosti, da bi znali prav izbirati, in bi verjetno izbrali merilo obsega. Prvih nekaj let smo delali Descartesove Meditacije, zdaj pa že tretje leto beremo Platonovo Državo. Drugo srečanje je torej videti tako, da začnemo s pravičnostjo iz prve knjige Države. Tako kakor sta Glavkon in Trazimah izzivala zbrano druščino glede pravičnosti, njuno vlogo v skupini prevzamem jaz. Prek zgodbe o Gigesovem prstanu in Trazimahovih argumentih, ki jih aktualiziram, večina dijakov začne razmišljati o pravičnosti. Tudi večina tistih, ki ne privolijo, da je krivičnost boljša od pravičnosti, izgubija trdna tla pod nogami. Prek tega pridemo do Platonovega razmisleka o pravičnosti in tako ostanemo približno mesec dni pri Državi. Po tem času so dijaki že dovolj seznanjeni s samim predmetom, da lahko naredimo referendum za izbirno temo. In njihova odločitev seveda obvelja.

Ali nam lahko izdaš, katero temo in avtorja imaš najraje? Sprašujem, ker sama ne bi mogla poučevati tistega, kar mi ne leži. Recimo Nikomahova etika bi bila zame prava muka.

Še vedno me navdihuje Platon. Eden od razlogov, zakaj sem od Descartesa prešel nanj, je bil tudi, da na Platona lahko navežem katero koli temo, medtem ko sta Descartes in filozofija politike ali etika popolnoma nezdružljiva.

Sam ne bi mogel reči, da bi mi bil kateri od avtorjev muka, raje bi rekel, da bi mi bil didaktični problem ali vsaj prevelik izziv, in zato npr. se (še) ne odločim za Kanta.

Res je tudi, da so mi nekatere teme bližje od drugih, vendar je za samo delo precej pomembnejše vzdušje v skupini in to je neprimerno boljše, če se ukvarjamo s problemi, za katere so se odločili sami in jih zanimajo. Zelo sem užival, ko smo delali filozofijo religije, ki so si jo dijaki sami izbrali, in verjetno bi imel mnogo večje probleme z motivacijo, če bi jim, ker bi jim bila bliže filozofija politike, vsiljeval filozofijo religije.

Koliko esejev in komentarjev dijaki napišejo? Jih pišejo doma ali v šoli? Ali vse komentiraš? Kako jih učiš in naučiš pisati oboje?

Dijaki v povprečju napišejo pet komentarjev in pet esejev. Prvi esej in prvi komentar pišejo doma in ju ne ocenim, zgolj komentiram. V to število spada tudi poskusna matura, ki jo prav tako pišejo doma, drugih šest esejev oz. komentarjev pa pišemo v šoli. Pri tem jim vedno dam možnost, da doma napišejo popravo. Zanjo jih poskušam spodbuditi tako, da upoštevam boljšo oceno oz. oceno poprave.

Vsak esej posebej komentiram, vendar so zadnja leta ti komentarji omejeni zgolj na najnujnejše opombe in nasvete, kajti pri tolikšnem številu dijakov si ne morem privoščiti, da bi se enemu eseju posvečal tri četrt ure ali več. Zato pa dam toliko večji poudarek na popravo, ki jo naredimo skupaj v šoli. Ponavadi pokomentiramo nekaj odlomkov njihovih esejev. Pri tem delam različne poudarke – od pisanja uvodov do argumentacije, komentiranja, razlage. Npr. skupaj si pogledamo in komentiramo nekaj razlag istega problema. Moj cilj je, da je vsakemu dijaku popolnoma jasno, kako napisati dober

esej. Od njih pa je nato odvisno, koliko truda in vaje bodo vložili, da bodo usvojili to spretnost.

Kako poteka delo s seminarskimi nalogami? Ali si izumil kakšno posebno metodo, ki pripravi dijake k pravočasnemu začetku, ali tudi tvoji večinoma izdelujejo naloge zadnji mesec? Veliko stvari sem že preizkusila, a nobena ni bila splošno učinkovita.

Moram priznati, da mi ni popolnoma jasno, kdaj je pravočasen začetek. Imam izkušnjo, da redno celoletno delo ni obrodilo pričakovanih rezultatov, da pa je včasih dvomesečno delo prineslo zelo navdušujoče izdelke. Zato se s temi formalnimi vprašanji ne obremenjujem. Sledim le Pravilniku o seminarskih nalogah, ki predpisuje najmanj dve konzultaciji, in to je tisti minimalni standard, od katerega ne odstopam. O vsem nadaljnjem pa puščam dijakom kar se da veliko avtonomije: glede teme in izbire naslova, glede konzultacij in upoštevanja mojih nasvetov.

Gradiva za maturo je obilo. S katerim si ti najbolj pomagaš?Kaj pogrešaš? Morda kakšen delovni zvezek, hrestomatijo ali kaj podobnega?

Kljub obilici gradiva je marsikdaj težko najti najprimernejšega. Kar nekaj šolskega gradiva obravnava posamezne filozofske tematike preveč poenostavljeno, da bi še bilo primerno za resno delo v maturitetnih skupinah, po drugi strani pa obstaja obsežen opus prezahtevnega gradiva. In znotraj te dileme delam včasih bolj, drugič manj posrečen kompromis. Načelno se držim tega, da začenjam s preprostejšimi učbeniškimi prijemi, pozneje pa jih nadgrajujem z izvirnimi filozofskimi besedili. Težko bi pokazal na posamezno knjigo, na katero se bolj naslanjam, saj je to predvsem odvisno od teme, ki jo obravnavam. Seveda pa moram opozoriti, da je tu nepredstavljivo veliko delo naredila in še opravlja *Fnm.*

Spraševala je Alenka Hladnik.

Recenzije

Stephen Law

Modrijanovi zapiski

Miš, Domžale 2005

Uvodi v filozofijo se med seboj lahko precej razlikujejo. Eni poskušajo s pregledom zgodovine filozofije, drugi s pregledom glavnih filozofskih tem. A še pomembnejša razlika je, da so eni avtorske zgodbe in da je eden najuspešnejših uvodov v filozofijo roman, v katerem filozofi sicer neposredno ne nastopajo, se pa o njih nenehno govori.

Založba Miš je izdala prevod enega takih poskusov uvoda, poskus Stephena Lawa *The Philosophy Files* – filozofske datoteke, kartoteke, mape, zapiski. Prevod *Modrijanovi zapiski* s prašičkom v naslovu je ustvarjalen, ne da pa vedeti, da gre za v tujini enega najuspešnejših novih uvodov v filozofijo. Niti ne tega, da ne gre za zapiske nekega modrijana, temveč za težave čisto navadnih ljudi, ki se v vsakem poglavju znajdejo v novi zgodbi.

Prvo poglavja z naslovom »Ali naj jemo meso?« izhaja iz zgodbice o raziskovalčevem srečanju s kanibali. Takoj nam je jasno, da to srečanje za raziskovalca ne bo minilo brez težav. Svoje nove znance bo moral prepričati, zakaj ni prav, da ga pojedo, in je prav, če on jé meso živali. Drugače povedano, odgovoriti bo moral na naslednje vprašanje kanibalov: »Zakaj ni prav, da ubijamo in jemo človeške živali, vendar ni narobe, da ubijamo in jemo ne-človeške živali?« Vsi vemo, da ni prav jesti ljudi, a kako to razložiti? In kako razložiti, zakaj je prav pobijati in jesti živali, četudi vsi vemo, da je to prav, in to, vsaj drugi del, vsi tudi ves čas počnemo. No, vsaj večinanas.

»Kako vemo, da svet ni virtualen?« se začne z Jimom, ki je zatopljen v virtualno resničnost računalniške igrice. In z miselnim poskusom, v katerem so znanstveniki izumili čelado za virtualno resničnost. Z njo se lahko sprehajamo po grajskih ječah računalniške igrice in računalniško ustvarjeno realnost doživljamo kakor pravo. In zdaj se zastavi vprašanje: kako vemo, da ni tudi tisto, kar imamo za realnost, le umetno ustvarjena, virtualna realnost?

Vidimo, da zgodbice v tej knjigi niso »nedolžne«. Že po strani ali dveh nas privedejo v svet filozofije. Pa ne le do praga, vsaka zgodba se nadaljuje in filozofsko vprašanje, do katerega nas pripelje, izostri, ponuja odgovore nanj in ocenjuje, kako dobri so. Tretje poglavje se tako loti osebne identitete (ne brez pomoči Johna Locka), četrto narave stvarnosti (in dobro premisli Platona), peto spreminjanja (naslov-

no vprašanje »Ali lahko dvakrat skočim v isto reko?« nam razkrije filozofsko oporo), šesto izvora morale, sedmo uma (oziroma razuma oziroma duha oziroma zavesti oziroma duše – skratka odnosa med duhom in telesom), osmo obstoja Boga.

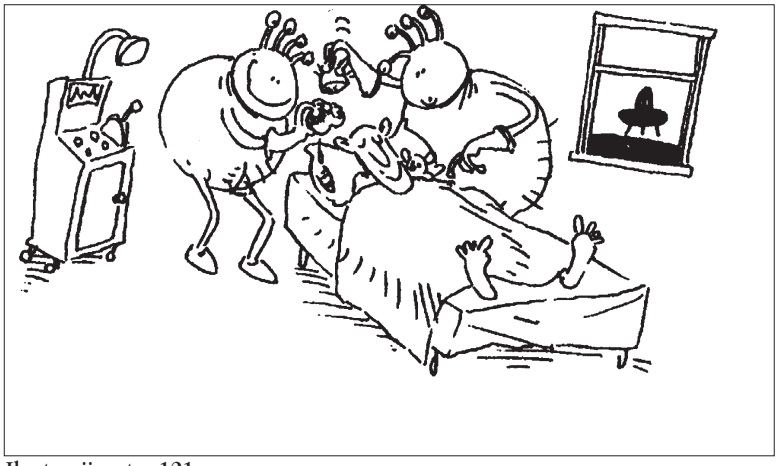
Osmim poglavjem je dodan kratek slovarček in spremna beseda Deana Komela, ki se navezuje na filozofijo za otroke in kot njen ključni problem (če naj omenim le en poudarek) poudari »način, kako dati besedo nekomu, ki ima besedo na ta način, da je pravzaprav še nima«.

Za vsa poglavja je značilno, da omajejo naše samoumevne predstave – nekaj v našem vsakdanu nam spodmakne tla pod nogami in, da bi se pobrali, moramo stopiti z obema nogama v filozofijo. Med vsakdanjikom in filozofijo je za vsakogar izmed nas le droben korak, in ko ga napravimo, ni več poti nazaj. Naivnost in nevednost samoumevnega vsakdanjega življenja je izgubljena. Odprl se je svet čudenja.

Modrijanovi zapiski nas z domiselnimi zgodbicami in posrečenimi ilustracijami berljivo in zabavno vodijo v filozofijo. In nevarni korak je opravljen tako neboleče, da sploh ne opazimo, kdaj smo se znašli v svetu čudenja, zastavljanja vprašanj in iskanja odgovorov na vprašanja, ki jih prej nismo poznali, zdaj pa se jim kar ne moremo izogniti.

Škoda le, da je knjiga ostala razmeroma neopažena, tako da jo le redki vzamejo v roke. Kajti če bi jo vzeli, bi se odpravili na neverjetno potepanje po filozofskih vprašanjih. Tako da se mi pri tem zastavlja še eno vprašanje: kaj storiti, da dobre knjige pridejo do svojih bralcev? Knjiga, ki jo v Angliji označujejo kot vrhunski uvod v filozofijo za najstnike, je pri nas ostala neopažena. Morda lahko naredimo kaj zanjo učitelji filozofije?

Marjan Šimenc



Ilustracija, str.: 121

Poročila

Matura 2006

Število kandidatov

V šolskem letu 2005/2006 je matura iz filozofije v spomladanskem roku potekala v enem samem terminu. Kandidati so opravljali izpit v sredo, 7. junija. Bilo jih je 229, nekoliko manj kakor lani (245). Iz splošnih in strokovnih gimnazij jih je bilo 211, preostalih 18 pa je bilo občanov in ponavljavcev. Število kandidatov, ki opravljajo maturitetni izpit iz filozofije, je stabilno in se že nekaj let giblje v razponu med 200 in 250.

Izvedba ocenjevanja

Oceniti je bilo treba 422 izpitnih pol (zunanji del izpita sestavljata prva in druga pola), in ker so vse ocenjene dvakrat, to pomeni 844 ocenjevanj. Izpitne pole je pregledovalo 8 zunanjih ocenjevalcev, torej je vsak ocenil nekaj nad 100 esejev oziroma komentarjev besedila. Večjih pripomb k njihovemu delu ni bilo, kar je se vidi tudi iz zelo nizkega števila pritožb.

Statistični prikaz rezultatov

Porazdelitev dosežkov po točkah

Povprečno število doseženih točk na poli nalog izbirnega tipa: 15,86 točke (72 % vseh možnih točk)

Povprečno število doseženih točk na poli strukturiranih nalog: 16,05 točke (73 % vseh možnih točk)

Povprečno število doseženih točk v internem delu: 19,30 točke (88 % vseh možnih točk)

Skupaj: povprečno število doseženih točk 76,30 (od možnih 100 točk)

Meje za oceno

Na podlagi uspeha kandidatov in pregleda odgovorov skupine kandidatov, ki so bili uvrščeni v bližino meje, se je komisija odločila za naslednje mejne točke za ocenjevanje (meje preteklih let pričajo, da so pri filozofiji razmeroma stalne):

Ocene	5	4	3	2
2006	87	77	64	54
2005	87	76	64	50
2004	87	76	63	50
2003	87	76	63	50

Splošni podatki o uspehu

Ker je kandidatov, ki niso dijaki splošnih gimnazij, zelo majhno (manjše od 10 %), navajamo samo gimnazijske podatke:

	gimnazije
število dijakov	211
povprečno število točk	77,86
povprečna ocena	3,49
odstotek odličnih	29,5
odstotek nezadostnih	4,76

Na podlagi mejnih točk, ki jih je določila DPKSM za filozofijo, je bila dosežena naslednja porazdelitev kandidatov po ocenah:

ocena	število kandidatov	%
1	16	2,64
2	22	14,05
3	74	32,62
4	54	33,62
5	63	17,24

Dijaki (splošnih) gimnazij

Opravljali maturo iz filozofije: 211
Povprečno število doseženih točk na poli 1: 16,39 (74,5 %)
Povprečno število doseženih točk na poli 2: 16,44 (74,7 %)
Povprečno število doseženih točk v internem delu: 19,37 (88 %)
Skupaj: povprečno število doseženih točk 77,96 %
Povprečna ocena: 3,55

Porazdelitev dijakov gimnazij po ocenah:

ocena	število kandidatov	%
1	10	4,76
2	14	6,6
3	70	33,3
4	54	25,7
5	63	29,8

Marjan Šimenc

Študijsko srečanje

Ljubljana, 10. november 2006

Srečanja, ki ga je vodil svetovalec za filozofijo na ZŠRS Mišo Dačić, se je udeležila dobra polovica aktivnih profesoric in profesorjev filozofije iz vse Slovenije. Točke dnevnega reda so bile: 1. Matura 2006; 2. Vsebine s področja mature 2007; 3. Državno tekmovanje iz pisanja filozofskega eseja 2007; 4. Opredelitev tem prihodnjih srečanj. Zaradi odsotnosti nekaterih profesorjev smo se odločili, da se bo o maturi 2006 razpravljalo podrobneje na prihodnjem srečanju. V ospredju sta bili zlasti druga in tretja točka dnevnega reda.

Državno tekmovanje iz pisanja filozofskega eseja bo tudi v tem šolskem letu v Rušah, 20. aprila 2007. V skladu z načelom medpredmetnega povezovanja med filozofijo in slovenščino, pri kateri je obvezna literatura roman *Neznosna lahkost bivanja* pisatelja Milana Kundere, bodo letos na tekmovanju v ospredju ontološki problemi dihotomije duha in telesa, nujnosti in svobode ter odnosa med vrlino in srečo, moralnimi vrednotami in vrednotenjem s področja morale.

Vsebina mature 2007 je odprla vrsto vprašanj. Za tiste, ki nimamo izkušenj iz priprav na maturo, je bila pomembna zlasti razprava o pisanju interpretativnega in razpravljalnega eseja. Praktično znanje, ki izhaja iz večletnih izkušenj profesorjev, različne majhne, a pomembne podrobnosti so za nas začetnike izredno pomembne, saj delujejo kot smernice, po katerih se lahko orientiramo, in nam tako bistveno olajšajo delo. Prvo vprašanje, ki smo ga obravnavali, je bilo vprašanje strukture filozofskega eseja in njegove sporočilne vrednosti. Poudarjeno je bilo zlasti načelo, da je treba vrednotiti argumente dijaka, ki vodijo do stališč, in ne stališča sama. Prav zato ima filozofski esej izrazito individualno naravo in se že po tem razlikuje od eseja pri slovenščini. Temu je

sledila razprava o različnem načinu lotevanja obravnave izbrane teme pri profesoricah in profesorjih, o različnem pisanju koncepta, uvoda, jedra in sklepa ter razlikah, po katerih se ločita razpravljalni in interpretativni esej. Izmenjava mnenj, različni nasveti, kako čim bolj učinkovito predstaviti filozofske probleme pri uri in kje poiskati ustrezno literaturo, so bile teme četrte točke, s katero smo naše srečanje zaključili.

Tovrstna srečanja so zaradi intenzivnosti pretoka idej, izkušenj in znanja ter same narave filozofije izrednega pomena in koristijo vsakomur, ki ta predmet poučuje. Vabljeni!

Vasja Kneževič Štukelj

Knjižne novosti

Marcus Aurelius Antoninus: *Dnevnik cesarja Marka Avrelija*. Ljubljana: Slovenska matica, 2006.

Žalec, Bojan: *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba, 2006.

Bulgakov, Sergej Nikolaevič: *Tragedija filozofije: filozofija in dogma* Celje, Celjska Mohorjeva družba, 2006.

Milčinski, Maja: *Strategije osvobajanja*. Ljubljana: Sophia, 2006.

Cavalieri, Paola: *Živalsko vprašanje: za razširjeno teorijo človekovih pravic.* Ljubljana: Krtina, 2006.

Dolar, Mladen: *Prozopopeja.* Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2006.

Arendt, Hannah: *Med preteklostjo in prihodnostjo: šest vaj v političnem mišljenju.* Ljubljana: Krtina, 2006.

Derrida, Jacques: *O znova ubranem apokaliptičnem tonu v filozofiji.* O znova ubranem vzvišenem tonu v filozofiji. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, 2006.

Huxley, Aldous: *Mirovništvo in filozofija.* Maribor: Subkulturni azil, 2006.

Kalan, Valentin: *Umetnost in resnica: prispevki k filozofiji umetnosti in aletheiologiji.* Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete, 2006.

Valetič, Žiga: *Upanišade: skrivno učenje.* Ljubljana : Alpha center, 2006.

Danto, Arthur Coleman: *Filozofsko razvrednotenje umetnosti.* Ljubljana: Študentska založba, 2006.

Božovič, Miran: *Diderotova filozofija materializma.* Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2006.

Obvestila

1. Peto državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja se bo odvijalo *v petek, 20. aprila 2007*, na Gimnaziji in srednji kemijski šoli Ruše. Otvoritev tekmovanja bo ob 9:30, pisanje eseja se bo pričelo točno ob 10:00. Temi letošnjega tekmovanja bosta iz etike in ontologije. Etični temi se navezujeta na roman *Neznosna lahkost bivanja*, ki ga dijaki berejo pri slovenščini. Naslovi tekmovalnega eseja se bodo navezovali na vprašanje *vrline in sreče* in vprašanje *moralnih vrednot in moralnega vrednotenja*. Tudi temi s področja ontologije se navezujeta na roman *Neznosna lahkost bivanja.* Glasita se: *nujnost in svoboda* ter *duhovno – materialno.*

Naloga dijakov bo napisati esej dolg okoli 1000 besed. Eseje bomo, tako kot vsa leta do sedaj, ocenjevali v dveh krogih. Število tekmujočih dijakov na posamezno šolo je omejeno. Tekmovanja se lahko iz vsake šole udeležijo največ trije dijaki. Prijaviti se je treba do 31. 01. 2007 pri organizatorju profesorju Andreju Adamu z Gimnazije in srednje kemijske šole Ruše.

2. Unesco je 20. november 2006 razglasil za Dan filozofije. V Parizu in po svetu ob tej priložnosti potekajo okrogle mize, diskusije, razstave ... V Sloveniji se žal na nacionalni ravni ne dogodi nič, so pa Dan filozofije na nekaterih gimnazijah praznovali učitelji in njihovi dijaki.

3. V tej številki je recenzija popularnega uvoda v filozofijo, avtorja Stephena Lawa, pri nas je delo izdala domžalska založba Miš. Letos je izšlo še eno njegovo delo *The War For Children's Minds,* v katerem razvija argumente v prid poučevanju s ciljem misliti z lastno glavo. Ker s tem sledi kantovski zapovedi o samostojnem mišljenju, zapisani tudi v našem učnem načrtu, upamo, da bo delo prevedeno tudi pri nas.

4. Tokrat ne poročamo posebej o forumu mislec.net. Vendar je še živ, zbral je že več kot 7600 prispevkov in vanj je prijavljenih že več kot 1000 uporabnikov. Priporočamo, da nanj opozorite svoje dijake, predvsem tiste, ki se pripravljajo na maturo iz filozofije. Zlasti moderator Hinko_Gnito namreč nemudoma priskoči na pomoč z nasvetom o primerni literaturi, s spletnim naslovom, z argumentom ali razlago. Kot mentor učitelj ni vselej na voljo, dijaki pa velikokrat potrebujejo takojšnjo pomoč. Torej, na voljo je na našem forumu.

5. Še dobra novica: na novomeški gimnaziji imajo prvič priprave na maturo iz filozofije. Poučuje profesor Uroš Lubej. Njemu in njegovim desetim dijakom želimo veliko filozofskih užitkov.

Pri tej številki so sodelovali:

Andrej Adam, profesor filozofije na Gimnaziji Ruše
Sandi Cvek, profesor filozofije v Tolminu, Ajdovščini in Novi Gorici
Mišo Dačić, profesor filozofija na Gimnaziji Kranj
Tomaž Grušovnik, podiplomski študent filozofije na FF v Ljubljani
Alenka Hladnik, profesorica filozofije s kamniške gimnazije
Mateja Jagodic, dijakinja 4. letnika kamniške gimnazije
Maja Knehtl, študentka ekonomije v Ljubljani
Izar Lunaček, filozof in risar stripov iz Ljubljane

Luka Podbrežnik, bivši dijak kamniške gimnazije
Jože Ručigaj, profesor filozofije na gimnaziji Ravne na Koroškem
Marjan Šimenc, profesor filozofije na gimnaziji Bežigrad in glavni ocenjevalec
Antonija Verovnik, profesorica filozofije iz Raven na Koroškem
Eva Zakšek, študentka filozofije na FF v Ljubljani

FNM 3/4–2006 (32. številka, 13. 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 3200 SIT - 13,35 EUR
Cena dvojne številke je 1700 SIT - 7,09 EUR

Cene v EUR so preračunane po tečaju zamenjave 1 EUR = 239,640 SIT.

ISSN 1408 - 8274