Vsebina

UVODNIK **3**

KAJ JE FILOZOFIJA **5**
Jonas Pfister: Kaj je filozofija? 5
Theodor W. Adorno: Filozofija in modrost 10

PRAKTIČNA FILOZOFIJA **12**
Marjan Šimenc: Prakse filozofije 12
Katarina Majerhold: Dilema sofistov in filozofov: praktični misleci proti kontemplativnim mislecem 17
Katarina Majerhold: Praktična filozofija in filozofsko svetovanje 27
Marjan Šimenc: Filozofska kavarna 40

NAPAKE NA MATURI **49**
Matevž Rudl: Platon pri maturi 49
Mišo Dačić: Napake pri interpretaciji Nikomahove etike 53
Sandi Cvek : Errata Cartesiana 55
Andrej Adam: Vprašanje uvoda 67

FILOZOFIJA VZGOJE **68**
Richard Paul: Poučevanje kritičnega mišljenja v krepkem smislu:
s poudarkom na varanju samega sebe, svetovnih nazorih in dialektičnem načinu analize 68
Richard Paul: Kritično mišljenje in položaj izobraževanja danes 76
Andrej Adam: Richard Paul in kritično mišljenje 93

DESCARTES **95**
Sandi Cvek: Šesta meditacija – o metafizični kvadraturi kroga 95

KITAJSKA FILOZOFIJA **109**
Ana Bajželj: Konfucijanstvo in filozofski daoizem 109

ARISTOTEL IN GADAMER **119**
Eva Zakšek: Gadamer o branju 119
Peter Kuralt: Aristotelova teorija delovanja 125

DIDAKTIČNE DROBTINICE **131**
Alenka Hladnik: Poezija pri urah filozofije 131
Lev Tolstoj: Kako živeti? 136
Erich Kästner: Pravljica o sreči 137
Andrej Adam: Vprašanje politične, državljanske svobode 139

MEDNARODNA FILOZOFSKA OLIMPIJADA 2008 **149**
Miha Andrič in Tina Kralj: Majsko srečanje mladih ljubiteljev modrosti v Iaşiju 149

POROČILA IN OBVESTILA **154**
Andrej Adam: Šesto državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja 154
Alenka Hladnik: Knjižne novosti 155

Uvodnik

Revijo po dolgem času spet začenjamo s premislekoma, kaj je filozofija. Lahko bi se zato zdelo, da se ta ukvarja z lastno senco, saj si nenehno zastavlja vprašanja, kaj pravzaprav je. A to ni slaba krožnost. Razmišljanje in želja seči za videz in samoumevnost, želja priti stvarem do dna, vse to je od nekdaj dajalo filozofiji kanček nore drznosti in tisto radikalnost, ki je druga področja nimajo. Vse to navidezno ukvarjanje s samo seboj ji je omogočilo, da se je ubadala s tistim, kar so druge vede in znanosti pustile neizprašano. Ukvarjanje s samim seboj nam tako omogoča, da se ukvarjamo z radikalnim drugim.

Unescovo poročilo o stanju filozofije po svetu, objavljeno lani, je dokončno postavilo na filozofski zemljevid različne prakse, ki se že slaba tri desetletja dogajajo na robu filozofije. Zanimive so zato, ker so nekako odrinjene in zapostavljene, poznavanje meja pa pove o nekem področju vsaj toliko kakor poznavanje središča. Za učitelje filozofije so zanimive tudi zaradi podobnega položaja (poučevanje filozofije prav tako največkrat ni v središču pozornosti filozofov, temveč se zdi bolj drugotnega pomena) in ker se pri njih, morda prav zaradi sorodnega položaja, najdejo podobnosti v številnih podrobnostih, a tudi v vprašanjih in težavah, s katerimi se srečujejo pri pouku. Ukvarjanje s tem drugim nam torej omogoča, da se laže ukvarjamo s samim seboj.

Matura je stalnica in stoji v imenu revije – M kot matura, vendar je postala tako samoumevna, da se z nekaterimi njenimi vidiki ne ukvarjamo dosti. Pa še zoprno je razlagati, kakšne težave imajo dijaki, ko se usedejo za klopi in »rešujejo maturitetne pole«. Pa vendar prihajajo novi učiteljski kolegi, ki še nimajo maturitetne kilometrine ali pa se šele pripravljajo na izziv, ki jim ga postavlja matura (priložnost za resno delo, za temeljit in temeljen premislek, a tudi za spopadanje z negotovostjo: delam prav, bodo moji dijaki uspešni?), zato je dobro, da se spet nameni nekaj več pozornosti nekoliko podrobnejši povratni informaciji učiteljem in dijakom, maturantom iz filozofije.

Filozofija vzgoje je v Sloveniji izrinjena filozofska disciplina. Med študijem je nismo poslušali, se pa kot učitelji filozofije ukvarjamo s šolstvom. Če filozofija poskuša misliti svoj svet, je prav, da poskušamo na načelni ravni tudi sami misliti šolski svet in svoje mesto v njem. Tako ga bomo bolje razumeli, in morda bomo znali svoje razumevanje deliti s svojimi učiteljskimi kolegi. Dolgoročno namreč velja: kolikor bomo filozofi v šoli znali pokazati vrednost našega dela, toliko nas bodo drugi cenili. In kolikor nas bodo drugi cenili, toliko bo cenjen naš položaj v šoli.

Sandi Cvek nadaljuje svoje detajlno branje Descartesovih Meditacij. K temu je tokrat dodan zanimiv pogled Ane Bajželj na kitajsko filozofijo, ki pokaže podobnosti tam, kjer se navadno vidijo predvsem razlike. Nato branje Aristotelove Etike, prav tako maturitetnega besedila, in študija Eve Zakšek o Gadamerjevi hermenevtiki, ki se navezuje na temo praktična filozofija. Za hermenevtični način poučevanja filozofije je nemara prav Gadamer najboljše izhodišče.

Med didaktičnimi drobtinicami najdete dve zgodbi, ki pomagata premisliti vprašanji, kakšno je dobro življenje in kakšna je vloga poezije pri pouku, ter zelo konkretno gradivo za temo politična svoboda. Sledi filozofska olimpijada (Miha Andrić, Tina Kralj) in poročila.

Kaj je filozofija

Jonas Pfister

Kaj je filozofija?

V smislu prvotnih starogrških pojmov *philein* »ljubiti« in »*sophia*« modrost je to ljubezen do modrosti ali – bolj prosto prevedeno – iskanje spoznanja. S tem pa smo bolj malo povedali, kajti to filozofije ne razlikuje od drugih znanosti, denimo fizike, psihologije ali zgodovinske znanosti. Vprašanje, kaj je posebna značilnost filozofije, je spet filozofsko. In kakor je v filozofiji v navadi, o tem na videz temeljnem vprašanju ni enotnosti. Ta nesloga bi nemara lahko bila razlog za izoblikovanje nekaterih predsodkov glede filozofije in njene vrednosti: če je prerekanje, je to znamenje, da ne moremo prav ničesar vedeti; da je filozofiranje nekoristna dejavnost, pri kateri se prepiramo le glede mnenj; da se je z njo torej sploh nesmiselno ubadati. Kdor tako govori, pogosto niti ne ve, kaj filozofija je. Zato je treba najprej razjasniti, kaj je filozofija, ali vsaj, kaj lahko z njo razumemo. Zatem pa se je treba še enkrat spopasti s kritizirajočimi predsodki in jih natančno preiskati. Nazadnje bomo poskusili odgovoriti na vprašanje, zakaj je dobro filozofirati.

Eden najvplivnejših mislecev nasploh, grški filozof Platon (427–347 pr. n. št.), v svojem delu *Država* začetek filozofije predstavi s prispodobo, s tako imenovano »prispodobo o votlini«. Zamisliti si moramo ljudi, ki v votlini priklenjeni zrejo le na njene stene in vidijo le sence stvari, a zanje menijo, da so resničnost, saj ne poznajo ničesar drugega. Če se eden od teh ljudi osvobodi verig in si upa oditi iz votline, spozna prave vzroke senc. Če se vrne in hoče preostalim povedati o svojem odkritju, se mu posmehujejo, kajti njegova pripoved se ne sklada z njihovim običajnim pojmovanjem.

Prispodoba predstavlja začetek filozofije: filozofiranje se začne s preiskavo mišljenja o svetu, bodisi lastnega ali drugih. Neko mnenje se ne sprejme kar tako, temveč se prevpraša. Toda kaj natančno pomeni »prevprašati«? Kdor prevpraša neko mnenje, zahteva dvoje: vedeti želi, kaj natančno to mnenje pomeni, in vedeti želi, ali je dobro utemeljeno. Filozofija se ukvarja predvsem z vprašanji te vrste: z vprašanji pomena in vprašanji utemeljitve.

Vprašanja pomena

Dokler ni jasno, kaj pojmi v nekem izrečenem mnenju pomenijo, ni jasno, kaj to mnenje natančno izraža. Če se neka oseba izreče, da je filozofiranje nekoristno, filozofinja ali filozof vprašata: Kaj je filozofija? Kaj se pravi »filozofirati«?[1] Dokler ne razjasnimo tega vprašanja, tudi ne moremo presojati o mnenju, saj ne vemo niti, o čem govorimo.

Vprašanja pomena so vprašanja o pomenu pojmov. Toda filozofija se ne sprašuje o pomenu katerih koli pojmov. Ne gre ji za pomen pojmov ‘šivalni stroj’, ‘nogometna žoga’ ali ‘sprehajalna palica’. Razlog za to pa ni v tem, da bi bile te stvari preveč posvetne ali da bi o njih ne mogli tudi filozofirati, temveč so to pojmi, ki so premalo *splošni*. Filozofijo zanima splošno ali, kakor tudi lahko rečemo, načelno. Filozof na primer vpraša: kaj je materialni predmet? Kaj je duh? Kdaj je človek svoboden? Kaj šteje kot umetniško delo? Kdaj je neka družba pravična?

[1] Kadar nekega pojma ne *uporabimo*, temveč *omenimo*, da bi o njem govorili, uporabimo navednice. Razliko ponazarjajo naslednji stavki: »Bern je glavno mesto Švice«; »'Bern' označuje glavno mesto Švice«; »Bern ima nekaj sto tisoč prebivalcev«; »'Bern' ima štiri črke«.

Po čem se razlikuje znak, ki ima pomen, od znaka, ki je brez pomena? Kaj je vsebina srečnega življenja? – To so vprašanja, s katerimi se ukvarja filozofija.

Kako filozofija raziskuje takšna vprašanja pomena? Po eni strani lahko definicijo nekega splošnega pojma *postavi*. Lahko na primer reče: z 'materialnim predmetom' bomo imenovali nekaj, kar je razsežno. V tem primeru definicija ni niti pravilna niti napačna, je preprosto postavljena. Kateri definiciji damo prednost pred neko drugo, je tedaj odvisno od tega, kako zmogljiv je pojem neke teorije, to je v neki skupini izjav, ki jih uporabimo za razlaganje sveta. Po drugi strani – in to se pripeti pogosteje – poskuša filozofija neki obstoječ pojem *analizirati*, to je, razgraditi ga na enostavnejše pojme. V idealnem primeru privede takšna pojmovna analiza do definicije, ki natančno določa, kaj pojem zaobjema. Žal je takšen izid prej kakor ne redek. To je eden izmed razlogov, zakaj je tudi pojmovna analiza sporna.

V čem natančno obstaja pojmovna analiza in na katere temelje se opira, sta težki vprašanji. Največkrat se privzame, da z njo razkrijemo naše intuicije glede pravilne uporabe pojma. Rešitev nosimo že v sebi in jo moramo le jasno oblikovati oziroma se moramo, kakor piše Platon, nanjo spet spomniti. Pravilnost pojmovne analize se tako med drugim preverja glede na ujemanje z našimi intuicijami. Te pa se lahko med razmišljanjem tudi spremenijo. Tedaj moramo analizo ustrezno prilagoditi.

Celo če ne moremo natančno določiti, kaj naj bi bil rezultat neke pojmovne analize, lahko kljub temu rečemo, kakšna ne sme biti. Omeniti moramo dva pomembna pogoja: pojmovna analiza ne sme biti krožna. Takšna pa je, kadar poskuša neki pojem pojasniti s samim tem pojmom, in je slaba, zato ker ničesar ne izreče. Če na primer rečemo, da s 'filozofijo' razumemo 'filozofsko dejavnost', to ne pomaga priti naprej. Drugič, filozofija ne sme vsebovati protislovij. Če neka teorija vsebuje protislovje, lahko iz nje izpeljemo katero koli izjavo. Torej lahko s tako teorijo pojasnimo vse. S teorijo, ki bi vsebovala protislovje, bi lahko tako tudi pokazali, da se Zemlja vrti okoli Sonca in da je trava modra. Toda takšna teorija bi bila brez duha in neuporabna.

Filozofija je potemtakem analiza pojmov, pri čemer rezultati ne smejo biti niti krožni niti protislovni. Toda kaj naj storimo, kadar obstaja več analiz, kadar je več različnih mnenj, ki vsa izpolnjujejo oba pogoja? Tedaj moramo raziskati, ali so mnenja tudi dobro utemeljena. S tem se pozornost usmeri na drugo vrsto filozofskih vprašanj.

Vprašanja utemeljitve

Z njimi sprašujemo po utemeljitvi mnenj. Iščejo se dobri razlogi za sprejetje nekega konkretnega mnenja. Dokler neko mnenje ni podprto z utemeljitvijo, je golo mnenje in ne vednost. In ker filozofija teži za vednostjo, zahteva utemeljitve.

Vednost, ki jo išče filozofija, pa ni dejstvena vednost. Takšne vednosti tudi ne more ponuditi, saj ni empirična znanost, to se pravi, ni znanost, ki dospe do svojih spoznanj z izkustvom. Sveta ne raziskuje neposredno, temveč posredno. Filozofija ni predvsem razmišljanje o svetu, temveč razmišljanje o mišljenju o svetu. Utemeljiti moramo način, po katerem razmišljamo o svetu. Kako lahko to storimo?

Neko mnenje utemeljimo tako, da predstavimo argument, ki mnenje podpira. Argument sestavljajo izjave, na podlagi katerih dokazujemo (premise ali podmene), in izjava, ki jo želimo dokazati (zaključek ali sklep). Zveza med premisami in zaključkom je takšna, da je tisti, ki sprejme premise, zavezan, da sprejme tudi zaključek. Vendar se to zgodi samo, kadar je argument tudi *veljaven*. Veljaven pa je, kadar iz premis logično izhaja zaključek, to je, zaključek mora biti resničen, če so premise resnične.

Vendar pa obstajajo tudi argumenti, v katerih zaključek ne izhaja logično iz premis. Takšni argumenti so *neveljavni*. Logika je filozofska panoga, ki preiskuje, kako lahko razlikujemo med veljavnimi in neveljavnimi oblikami dokazovanja. Zato ponuja pomemben pripomoček pri odgovorih na vprašanja utemeljitve.

Poleg veljavnosti mora biti dober argument *trden*[2], to je, izhajati mora iz resničnih ali vsaj kot resnično priznanih premis. Le kadar je to res, lahko govorimo o prepričljivem dokazovanju.

Enako kakor pri vprašanjih pomena filozofijo tudi pri vprašanjih utemeljitve zanima splošno. Ne zanimajo je utemeljitve, ki podpirajo to ali ono mnenje, temveč utemeljitve splošnih mnenj, to je izjav, ki veljajo nasploh. Ponazorimo to s primeroma:

Če neka naravoslovka svoje izsledke utemelji s tem, da jih je izmerila z instrumentom, ki ga ima pred seboj, se filozof na primer vpraša, ali so meritve zanesljive. Ne zanima ga, ali prav ta instrument, ki ga je uporabila, kaže neko napako, temveč ali so lahko merilne naprave in nasploh naši čuti zanesljivi viri za vednost.

Če nekdo želi pojesti kos mesa in svoje hotenje utemelji s tem, da si je poželel mesa, bo filozofinja na primer vprašala, ali je to dober razlog. Ne zanima je, ali je to zares razlog, na podlagi katerega deluje, temveč ali je razlog tudi dober, to je, ali bi enako dejanje upravičil v vseh primerljivih okoliščinah.

Lahko povzamemo:

»Filozofirati« se pravi iskati pomene splošnih pojmov s pojmovno analizo in utemeljitev splošnih mnenj z uporabo logike.

[2] V slovenski logiški terminologiji se za deduktivne argumente (o katerih razpravlja Pfister), ki so veljavni in imajo hkrati resnične premise, pogosto reče, da so *zdravi*. Nemški izraz je *stichhaltig*, angleško se za takšne argumente reče, da so *sound*. Dober slovenski izraz za to vrsto dokazov je tudi *prepričljiv*. (Op. prev.)

Ali je filozofija nekoristna?

Tudi če privzamemo to definicijo filozofije, nam še ni treba priznati, da je filozofiranje tudi koristna dejavnost. Proti trditvi, da je koristno, lahko postavimo vsaj tri ugovore.

Ugovor 1. Filozofija je zgolj prepir o mnenjih. Kdor filozofira, izraža svoje lastno mnenje in se prepira z osebo, ki prav tako izraža lastno mnenje. Prepir o mnenjih je nesmiseln, saj ima svoje lastno mnenje vsak. Lahko, da ne sprejemam mnenja drugega, kar pa ne pomeni, da je njegovo mnenje napačno. Je njegovo mnenje in je prav tako resnično kakor moje. Vsako mnenje je enako resnično kakor katero koli drugo; objektivne resnice ni; ni merila, ki bi pokazalo, da je neko mnenje resnično, drugo pa ne. To je teza radikalnega *relativizma*. Če ni objektivnih resnic, tudi ni vednosti. Nesmiselno pa je iskati, česar ni. Torej je filozofiranje nesmiselna dejavnost.

Zavrnitev. Če je res vsako mnenje resnično, bi moralo biti resnično tudi mnenje, da je mnenje »Vsako mnenje je resnično« neresnično. To pa je protislovje: če je trditev, da je vsako mnenje resnično, resnična, tedaj je trditev neresnična, saj obstaja mnenje, ki pravi, da je to mnenje neresnično. Neko mnenje pa ne more biti hkrati resnično in neresnično. Zato sploh ni mogoče trditi, da je vsako mnenje resnično, ne da bi se pri tem zapletli v protislovje. V tej skrajni obliki relativizem ne vzdrži. Ugovor, da je filozofija zgolj prepir o mnenjih, ki so vsa enako resnična, moramo zato odločno zavrniti.

Trditev, da obstaja objektivna resnica, pa še ne pomeni, da jo lahko tudi spoznamo. Tako je mogoče, da dve osebi v filozofskem pogovoru dospeta do točke, na kateri svojih pogledov ne moreta več še bolj utemeljiti, hkrati pa nista pripravljeni prevzeti pogledov drugega. Toda to ima svoj razlog: načelnih prepričanj ne moremo še naprej utemeljiti in so odvisna od presoj, ki se od človeka do človeka razlikujejo. Obstaja točka, od katere je vprašanje po nadaljnji ute-

meljitvi nesmiselno.

Dejstvo, da lahko v filozofskem pogovoru prispemo tudi do točke, na kateri svojih mnenj ne moremo več naprej utemeljevati, pa ne pomeni, da sogovorniki v mnogih primerih vendarle ne bi mogli doseči složnosti. Iz tega tudi ne moremo sklepati, da je tako dosežen položaj enak prvotnemu. Stari položaj je bil nepremišljen. V novih okoliščinah pa se zavedamo, v čem je problem in kakšen je vložek v igri. Ta zavest vzpostavlja pomembno razliko. Prav tako je medtem teklo dogajanje, ki je vredno samo po sebi. Kakšno vrednost imam v mislih, bom še pojasnil.

Ugovor 2. Filozofi in filozofinje zastavljajo skrajno bedasta vprašanja, vprašanja, na katera ni odgovorov. Dvomijo o vsem, predvsem pa o tem, kar je vsakomur jasno in postane problem šele z vprašanjem. Brez filozofije bi teh problemov sploh ne bilo. Ti pa povzročajo nepotrebno negotovost in nas le odvračajo od delovanja. Če bi vsaj obstajali objektivni odgovori, bi nas lahko usmerjali. Toda takšnih odgovorov ni. In tako smo po filozofiranju na slabšem, kakor smo bili prej. Če smo sprva trdni v svojem prepričanju in željah, postanemo po filozofiranju negotovi in ne vemo več, kaj storiti. Filozofiranje torej ni le nekoristno, temveč celo škodljivo.

Zavrnitev. Ena izmed utemeljitev tega ugovora se glasi, da filozofija dvomi o vsem. Res je, da je načelno vse vprašljivo. Toda to ne pomeni, da bi vse prevprašali hkrati. To bi niti teoretično niti praktično ne bilo mogoče.

Otto Neurath (1882–1945), ki ga je zanimala predvsem teorija znanosti, je to prikazal s privlačno prispodobo: »Smo kot mornarji, ki morajo na odprtem morju predelati svojo ladjo, ne da bi jo lahko kadar koli razstavili v ladjedelniškem doku in jo iz najboljših sestavnih delov na novo sestavili.«[3] To se pravi, da lahko zamenjamo katero koli desko, toda ne vseh naenkrat. Prispodoba ponazarja, da načelno moremo prevprašati vsako mnenje ali prepričanje, toda ne vseh hkrati.

S prispodobo lahko pokažemo še več, na primer, da filozofija ni nekaj, kar bi se nikakor ne nanašalo na življenje. Ladja na odprtem morju smo mi. Kadar filozofiramo, je govor o nas, o naših mnenjih. Prav tako, da filozofija sodi v vsako življenje. Ladje na začetku niso popolne in tudi ne zgrajene za večnost. Se pravi, da je treba preveriti in zmeraj znova preverjati, ali deske so za kaj in ali niso preperele. Zmeraj znova moramo preverjati, ali naša prepričanja vzdržijo silo kritičnih pripomb.

Potemtakem ugovor zgreši dejavnost filozofije. Kajti filozofija ni dejavnost, ki nas odvrača od delovanja, temveč nasprotno: z vodenjem k utemeljenim mnenjem zahteva od nas premišljeno delovanje.

Ugovor 3. Filozofija je destruktivna. Ruši to, kar so drugi razvili deloma z velikim naporom. Ne omaje le naših mnenj, temveč tudi znanstvene teorije. Zgolj kritizira in ne prispeva ničesar konstruktivnega.

Zavrnitev. Ta pripomba temelji na napačni predstavi o prevpraševanju. Prevpraševanje mnenj ni zgolj destruktivna metoda, s katero razkrijemo slabosti v utemeljitvah in pojmovne nejasnosti. Z njim se gradijo tudi nove teorije. Filozofija se odlikuje prav s težnjo po vednosti, kar se kaže tudi v tem, da filozofinje in filozofi zmeraj znova postavljajo nove teorije, ki jih nato deloma prevzame znanost. Za čas od antike do razsvetljenstva je to res iz preprostega razloga, ker filozofija ni bila ločena od drugih znanosti. Toda tudi danes je njen prispevek konstruktiven, kar dokazujejo številni primeri iz novejše zgodovine znanosti. Ta ugovor je zato prav tako treba zavrniti.

[3] Otto Neurath, »Protokollsätze«. V: *Erkenntnis* 3 (1932/33), str. 204–214, tukaj str. 206.

Zakaj naj bi filozofirali?

Četudi bi se zavrnitve ugovorov zdele smiselne, še zmeraj ostane vprašanje, ali obstaja pozitiven razlog za ukvarjanje s filozofijo. Zakaj naj bi filozofirali?

Najpomembnejši razlog za filozofiranje je razjasnitev misli. Ludwig Wittgenstein (1889–1951) v *Tractatus Logico-Philosophicus* (§ 4.112) piše: »Smoter filozofije je logična razjasnitev misli.« V tem je vrednost filozofije, ki je bila omenjena že prej. Temu pa bi vse filozofinje in filozofi ne pritrdili. To je tudi dobro, kajti filozofija bi izgubila nekaj svoje napetosti in privlačnosti, če bi si bili vsi edini, kaj ona je in kaj ni. Če pa privzamemo, da filozofija vodi k razjasnitvi misli: zakaj je ta razjasnitev dragocena?

Dragocenost miselne razjasnitve morda najrazločnejše kaže določena vrsta misli, namreč one, ki zadevajo naš način življenja. Gremo v gledališče, ker nas to veseli; drugim naredimo uslugo, ker se čutimo zavezani to storiti; ukvarjamo se s športom, da bi naše telo ostalo pri močeh; in mnogo drugega. Utemeljevanje kaže, da teh dejavnosti ne počnemo nezavedno. Lahko pa zdaj zastavimo nadaljnje vprašanje, ali so te utemeljitve tudi dobre. To vprašanje je dragoceno iz enega razloga, ki nas bivanjsko zadeva: le preiskano življenje je vredno živeti. Če želimo imeti življenja vredno življenje, moramo preveriti, ali je to, kar počnemo, tudi dobro. To nam vsem polaga na srce zmeraj spoznanje iščoči Sokrat (okrog 470–399 pr. n. št.). Zanimivo pri zahtevi po pretresu lastnega načina življenja je, da takšni preiskavi sploh ne moremo ubežati. Če poskusimo ta nazor zanikati, sprejmemo razpravo in tako že izgubimo, kajti razpravljati pomeni dajati utemeljitve, se pravi, ne dopustiti, da lastno življenje mine neraziskano.

Kar velja za misli v zvezi z dobrim življenjem, je res tudi za teorijske misli, to je misli, ki ne zadevajo našega načina življenja, temveč način, kako mislimo o svetu, kako ga delimo in razlagamo. Ne želimo namreč biti le prepričani, temveč hočemo tudi utemeljiti, zakaj smo prepričani prav o tem. To se dogaja iz preprostega razloga – iz stremljenja za vednostjo.

Pojem ‘razjasnitev’ vsebuje dvoumnost, ki jo zlahka prezremo. Razjasnitev mišljenja je tako dejavnost razjasnjevanja, pa tudi plod te dejavnosti, razjasnjene misli. Kdor filozofira, razjasnjuje svoje mišljenje in teži za jasnimi mislimi. In še več. Ker se potreba po miselnem razjasnjevanju zastavlja vedno znova, je sposobnost jasnega mišljenja iskana. Filozofija si ne prizadeva le, da najde razjasnitev v posamičnih okoliščinah, temveč prek tega tudi, da izoblikuje sposobnost odkrivanja rešitev pri novih problemih. Kdor filozofira, se nauči misliti jasneje.

Sposobnost jasnega mišljenja je že sama po sebi zaželjiv cilj. Poleg tega je iskana na mnogih področjih, od vsakdanjika do teorijskih znanosti. Tako filozofija uri dejavnost, ki je uporabna v življenju nasploh. Nekateri ljudje to občutijo kot instrumentalizacijo filozofije. Po njihovem mnenju vrednost filozofije ne sme biti določena z njeno uporabljivostjo v drugih dejavnostih. Vendar pa bi ne smeli videti težave v opozarjanju na takšno korist, če ta obstaja.

Filozofiranje je tudi dejavnost, ki obljublja odgovor na neko posebno potrebo, namreč po celovitem ali globokem pogledu na nas v tem svetu. Kdor začuti to potrebo, ga filozofija privlači po naravni poti. Vendar pa takšna oseba ne sme biti razočarana, če potreba ni takoj potešena. V nasprotju z verskimi nauki filozofija ne ponuja nobenih poslednjih odgovorov. Možnih je mnogo odgovorov, in katere izberemo, je odvisno predvsem od tega, kaj še sicer verjamemo. Nemara je cilj neprotislovna celotna teorija, vendar pa doslej takšna, ki bi sama zmogla rešiti vse probleme, še ni bila odkrita.

Ne nazadnje prinaša filozofiranje tudi zadovoljstvo. Kakor nekateri ljudje radi igrajo nogomet in rešujejo matematične enačbe, drugi – morda tudi isti – čutijo ugodje v spopadu z mišljenjem.

Prevedeno po *Jonas Pfister: Philosophie, Reclam 2006, str. 17-29.*

Prevedel Matevž Rudl.

Theodor W. Adorno

Filozofija in modrost

Posvetimo se zdaj v pretresu pojma filozofije nečemu, s čimer se doslej še nismo ukvarjali, namreč modrosti. Ta pojem ima najprej opraviti z globoko vednostjo kot nečim, kar se je odvrnilo od neposrednosti smotrov praktičnega življenja, z vednostjo, ki si vzame čas za premislek, namesto da se, kakor pravimo vse od Goetheja, pusti pogoltniti zahtevam dneva. Tradicionalna slika modreca, kakršna je prenesena iz antike, v celoti kaže stare ljudi, kot neizogiben element vsebuje predstave o gerontokraciji. Pojem globine je točen toliko, kolikor označuje poskus filozofske zavesti, da se ne zadovolji s fasado. Vsakdanje mišljenje vidi v predstavi o mladem modrecu nekaj nenavadnega, nekako komičnega, na kar pa bi morali pogledati nadvse kritično. Filozofija je pravzaprav stvar mladosti, se je izrekel Haecker[1], ker takrat človeka še ne posesa preveč tako imenovana stvarnost. Zdi se mi, da stari modrec šteje sebi v dobro, kar v resnici mnogo bolj pripada mlademu: mladostni polet, ki se ne vda, ki noče obupati, konstitutivno pripada pojmu filozofije. Kar zadeva globino, pa je moramo vendarle ohraniti toliko, kolikor bistveno pripada filozofski zavesti, ki se ne pusti poneumiti.

Filozofijo lahko danes tako rekoč opredelimo kot držo, ki poskuša, kolikor pač more, predreti splošne vidike zaslepljenosti; interpretacija filozofije, ki jo v zasnovi najdemo že pri Heraklitu, kot upor proti uveljavljenemu mnenju, ki je dokaj identičen s splošno krivdo. To lahko pojasnimo preprosto in nadvse prepričljivo. Dotika se odnosa med filozofijo in sociologijo. Ta odnos ni takšen, da bi morali proti filozofiji gojiti sum ideologije in vsako misel zvesti na vrsto interesov, od katerih je odvisna. K misli moramo zmeraj najprej pristopiti kritično; vsekakor je filozofija, če v resnici predstavlja

[1] Theodor Haecker (1879–1945).

duhovno organiziran upor, upor proti konvencijam in klišejem, ki jih izoblikuje družba. Človek, ki še nikdar ni začutil gnusa ob tem, kar vsi mislijo in kar vsi rečejo, ob tem, kar se mu prikaže nepretehtano, do filozofije pravzaprav ne more priti. Za samoumevnostmi je treba videti prisilo, nepravičnost in laž, videti je treba, kako moramo posameznikove oblike vedenja, ki so, motrene izolirano, videti razumne in pravilne, v družbeni celoti presojati povsem drugače. Razsvetliti je treba odnos zaslepitve, kakor sta se trudila v antiki Heraklit in v novejši filozofiji Schopenhauer. Filozofija je v zavest privzdignjen upor proti vsem klišejem.

V pojmu modrosti pa tiči še nekaj drugega, kar jo razlikuje denimo od bistrosti ali razsodnosti. Je objektivni razvoj zavesti, ki vsebuje subjektivni razvoj zavesti. Ta pojem je podoba one premišljujoče zavesti, ki se ne meri zgolj po objektivnosti, namreč one, ki že nujno predpostavlja neki razvoj subjekta, da bi dosegla objektivno izpolnitev. Nasprotno pa je pozitivizem razvil oblike razsodnosti, ki hočejo odstraniti subjekt kot moteči dodatek, da bi razsodnost sploh bila objektivno mogoča. Ta problem, odnos med subjektom in objektom, je nasploh osrednji problem filozofije. V tem smislu bi lahko celotno zgodovino dojeli kot zgodovino subjektivne refleksije, kot razvoj proti tej značilnosti modrosti, ki ima svoj vzor v Sokratu.

Pojma pravilnega življenja ne moremo ločiti od modrosti. Kakor bi morala modrost temeljiti na izkušnjah v sebi skladnega in smiselnega življenja, tako more hkrati ponujati napotke za pravilno življenje. Pri modrosti, kakor jo pojmujemo mi, pa to ne bo več povsem držalo, ker je postal pojem pravilnega življenja danes problematičen. Možnosti njegove uresničitve v današnji družbi ne najdemo več, kakor je nasploh vse do tega trenutka pač ostala neuresničena; kljub temu je napor pojma[2] zmogel dati človeku predstavo o pravilnem življenju.

Tukaj se pokaže tehtnost misli, ki sem jo poln ponosa šele pozno našel pri Nietzscheju, potem ko sem jo že izrazil: v napačnem pravilno življenje ni mogoče. /.../ Zastarelost pojma filozofije, nedejavnost kot značilnost filozofije, ki jo moramo v mišljenju upoštevati, če sploh želimo pridobiti pojem filozofije, sta povezani s tem, da je postala možnost za pravilno življenje neresnična. Ampak če bo motiv pravilnega življenja – misel, kako bi lahko živeli - povsem izpuhtel, je s filozofijo še prav posebno konec. Danes ima dialektika svoje prizorišče v napetosti med uvidom v popolno nemožnost opisa pravilnega življenja in hkratno zavestjo o tem, kako bi lahko bilo.

Prevedeno po Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, str. 131-133.

Prevedel Matevž Rudl.

[2] Z 'naporom pojma' ima Adorno v mislih skupinski premislek, ki ga zasledimo v zgodovini mišljenja. (Op. prev.)

Marjan Šimenc

Prakse filozofije

Unesco, organizacija Združenih narodov za izobraževanje, znanost in kulturo, med svoje dejavnosti vključuje tudi skrb za položaj filozofije po svetu, ki se kaže tudi v periodičnem objavljanju poročil o njenem stanju. Zadnje je bilo do lani iz leta 1995 z naslovom *Filozofija in demokracija v svetu*[1], lani pa je bilo izdano novo, obsežno poročilo *Filozofija – šola svobode*[2] s podnaslovom *Poučevanje filozofije in učenje filozofiranja, status in obeti*.

Že hiter pogled na kazalo in bežen pregled vsebine nam povesta, da se je v Unescovem pojmovanju filozofije zgodila mala revolucija. V uvodu v poročilo je filozofija navezana na racionalno dejavnost, kakršna je spraševanje, primerjanje, konceptualizacija, to pa spremlja splošnejša opredelitev, navezana na šolo kritičnega mišljenja in racionalne presoje ter na obrambo pred indoktrinacijo, obskurantizmi, ekstremizmi in zavzemanjem za svobodo duha. Tej začetni, v resnici dokaj tradicionalni opredelitvi filozofije pa sledi precejšnja novost. Da bi jo umestili, si poglejmo sestavo poročila.

Razdeljeno je na pet poglavij. Prva tri sledijo stopnjam izobraževanja: prvo poglavje se nanaša na predšolsko in osnovnošolsko raven (osnovna šola je razumljena kot primarna, se pravi njenih prvih pet razredov), drugo poglavje na sekundarno poučevanje, se pravi na višje razrede osnovne šole in srednjo šolo; tretje pa na postsekundarno izobraževanje. Zadnje, peto poglavje predstavi spletni vprašalnik o poučevanju filozofije po posameznih državah in podrobno analizira zbrane izsledke. Sicer pa je že prvo poglavje bistveno zaznamovano s programom Matthewa Lipmana, se pravi filozofijo za otroke. Naslov prvega podpoglavja je sicer *Vprašanja, ki jih zastavlja filozofija z otroki*, tako da je celotno poglavje obarvano s premislekom morebitne spornosti prakse, ki jo obravnava, namreč tega, ali na tej stopnji izobraževanja res lahko govorimo za filozofijo ali pa tisto, kar delajo otroci v vrtcu, s filozofijo – razen imena – nima dosti skupnega. Vendar je bistvena novost, in to glede na prejšnje Unescove študije in glede na običajni govor o filozofiji, četrto poglavje z naslovom *Druge poti odkrivanja filozofije oziroma druge razsežnosti filozofije.* To v uradno poročilo svetovne organizacije skozi velika vrata vpelje vrsto novih (filozofskih) praks, ki so se doslej dogajale na obrobju filozofije in bile deležne le obrobne pozornosti. Zanje se uporabljajo različne opredelitve, tako da se označujejo kot neakademska, neformalna, naravna, spontana, popularna, neinstitucionalna filozofija, vendar še ni splošno uveljavljenega imena, zato je opis »Other ways to discover philosophy« pravzaprav dobra oznaka za raznovrstna področja, na katerih je filozofija predvsem zastopana kot dejavnost.

Poročilo se teh novih praks filozofije (tudi pisanje filozofskih člankov in predavanje je neka praksa filozofije) loti iz optike vira oziroma *potrebe po filozofiji*. V splošnem lahko rečemo, da potreba po filozofiji izhaja iz propada tradicionalnih načinov življenja, ki ni novost, se je pa v obdobju globalnega kapitalizma še okrepil. To povzroča, da mora vsak posameznik sam

[1] Roger-Pol Droit: *Philosophie et démocratie dans le monde*, Éditions Unesco, Pariz 1995.

[2] *Philosophy, A School of Freedom*, Unesco Publishing, Pariz 2007.

dati smer in smisel svojemu življenju. Filozofija je tako dojeta kot privilegiran prostor za iskanje smisla. Te eksistencialne potrebe so v akademski filozofiji zastopane, vendar večinoma niso v ospredju. Drugi razlog so spremenjeni gospodarski mehanizmi – ti v dobi globalnega kapitalizma s »fleksibilizacijo« družbe slabijo obstoječe strukture, ki podpirajo identiteto posameznika. Poleg tega novo kulturno ozračje daje močnejšo legitimnost iskanju samega sebe in osebnostni rasti. Tudi na ravni pedagoških idej se poudarja osebna izkušnja, subjektivnost in mišljenje v nasprotju s sistematično vednostjo.

Unescovo poročilo dopolni klasične vire filozofije (čudenju, dvomu, razcepu, obupu) z razvrstitvijo potreb po filozofiji v sedem skupin. Razvrsti jih kot kulturne, eksistencialne, duhovne, terapevtske, politične, družbene in intelektualne. Ta razvrstitev ne poskuša biti popolna, saj se različne vrste med sabo pogosto delno prekrivajo, poskuša pa nekako miselno zajeti različne oblike dogajanja in poiskati potrebo, na katero odgovarjajo.

Najbolj tradicionalna potreba po filozofiji je kulturna: ljudske univerze ponujajo splošna, panoramska predavanja in ponavadi jih obiskujejo gospodinje in upokojenci. Največkrat gre za željo izboljšati splošno izobrazbo, zlasti ko imajo v tretjem življenjskem obdobju več časa zase. Poleg tega nekatere smeri študija (tehnični, administrativni) pustijo ljudi kulturno neizpolnjene in v prostem času nekateri poskušajo to nadoknaditi.

Eksistencialni razlogi so pogosto povezani z življenjsko potjo oziroma obdobjem življenja – denimo po 40. letu se marsikdo loti pregleda svojega življenja in se začne spraševati o koristi, vrednosti in smislu. Je to, kar je živel, vse in ali ni to v resnici prazno? Drugi vidik je povsem časoven: ko so praktične zahteve življenja urejene, status vzpostavljen in ni več ekonomskega boja za preživetje, takrat je dovolj sredstev in prostega časa, da ljudje začutijo potrebo razumeti sebe in svet ter se spogledati s končnostjo svojega bivanja in nepopolnostjo sveta – s potrebo, ki je prej ostajala in morala ostati v ozadju.

Poročilo navaja tudi duhovno, metafizično plat zanimanja za filozofijo, ko ta deluje skoraj kot nadomestilo za religijo. To se zlasti kaže, ko gre za duhovnost new age in zanimanje za azijske filozofije. Božanstvo je s tem depersonalizirano, pobožanstven pa je človek, pri čemer se poudarjata enost in skladnost (subjekta in sveta) ter se daje prednost občutjem in intuiciji pred koncepti.

Terapevtski vir potrebe po filozofiji je povezan z eksistencialnim, le da je problem tu bolj pereč. Iskanje smisla dobi obliko neznosne bolečine, dvoma, ki hromi, tako da vsakdanje življenje ni več mogoče in se njegov tok ustavi. Če je mišljenje še mogoče, filozofija lahko da tolažbo. Vloga filozofije je tu v resnici omejena, a nekateri praktiki so bolj koreniti ter podvomijo o razlikovanju norost/normalnost ter kritizirajo zdravljenje sodobnega sveta in duhovno potrošništvo.

Filozofija lahko dobi obliko nadomestila za politiko oziroma bolje, oblika zanimanja za politiko. Zaradi nezaupanja konvencionalnim politikom postane pomemben pogovor o političnih idejah, filozofija pa mesto za izražanje idej (o etiki, pravičnosti, svobodi, okolju) in za pogovor z drugimi. Filozofija ima lahko tudi družbeno oziroma družabno funkcijo. Filozofske kavarne so tako prostor za srečevanje in pogovor z drugimi, pa tudi prostor, v katerem ste lahko opazovalec, ki od daleč spremlja splošno izmenjavo idej. In končno, filozofija ima lahko čisto intelektualno vlogo: užitek v mišljenju.

Tej grobi razvrstitvi različnih motivov v študiji sledi predstavitev obstoječih filozofskih praks. Naštetih je sedem, čeprav so le tri prakse v resnici nove: svetovanje, kavarne in filozofija na delovnem mestu (filozofija za menedžer-

je). Navedene so sicer tudi delavnice, knjižne uspešnice, filozofija za otroke zunaj šole in filozofija v težavnih okvirih, a to so le delno tudi posebne prakse ali pa sploh ne – so bolj oblike zastopanosti (neinstitucionalizirane) filozofije v družbi, a to nekako lahko rečemo tudi za prve tri zaradi njihove heterogenosti.

Na prvem mestu je filozofsko svetovanje z začetkom v osemdesetih letih prejšnjega stoletja. Leta 1981 namreč nemški filozof Gerd Achenbach začne sprejemati »goste« in z njimi vzpostavlja filozofski dialog o (življenjskih) problemih, ki bi jih radi rešili. Pristopi različnih praktikov se med seboj zelo razlikujejo, od duhovnih svetovalcev in verskih vodnikov do psihologov, trenerjev, mentorjev in poklicnih svetovalcev, a zaščitni znak res filozofsko usmerjenih svetovalcev naj bi bil, »da delujejo na ideje in eksistenco z racionalnostjo«. (161) Nekateri svojim klientom predlagajo v branje filozofa oziroma knjigo, ki naj bi jim pomagala rešiti problem, drugi svojo dejavnost povezujejo z izrazi, kakršni so »zavedanje samega sebe, razumevanje drugih, umetnost življenja, izražanje samega sebe, etični uvid, modrost« (prav tam).

Druga praksa, filozofske kavarne, ima prav tako svojega očeta, francoskega filozofa Marca Sauteta, ki v intervjuju omeni, da se v nedeljo dobiva s prijatelji v pariški kavarni Cafe de Phares in da filozofirajo. Naslednjič ga v kavarni čaka množica ljudi in počasi se oblikuje format javne filozofske debate. Ta demokratična oblika javnega filozofiranja sega od »kavarniškega filozofiranja« v tradicionalnem pomenu besede, kadar gre za populistično in zelo zdravorazumsko zavračanje vse filozofske dediščine, do zelo strukturirane razprave, ki se opira na sokratsko tradicijo racionalnega premisleka naših stališč.

Na filozofskih delavnicah filozofsko izobraženi svoje znanje in navdušenje delijo s splošno javnostjo. Razlikujejo se od predavanj na eni strani in filozofskih kavarn na drugi. V primerjavi s predavanjem je bistveno več časa namenjeno razpravi in predstavitvi stališč občinstva ter manj predstavitvi pogledov predavatelja, od kavarn pa se razlikujejo zaradi začetnega prispevka izvedenca, ki zagotovi, da je razprava filozofska in ne le nizanje mnenj. Vidimo pa, da bi nekatere filozofske kavarne po takem razumevanju terminologije lahko uvrstili med filozofske delavnice. Mednje bi lahko uvrstili tudi Nelsonov sokratski dialog, se pravi razpravo, ki traja dalj časa in ji zelo stroga pravila zagotavljajo sicer počasno, a zato sistematično oblikovanje soglasnega odgovora na začetno vprašanje.

Med filozofske prakse so vključene tudi filozofske uspešnice tipa Sofijin svet. Te so pomembno vplivale na novo priljubljenost filozofije in spodbudile ugledne filozofe, da so se lotili pisanja filozofskih knjig za splošno javnost. Pa tudi filozofske revije, namenjene splošni javnosti, ki so se uveljavile vsaj v Veliki Britaniji in Franciji. Razvil se je nov tip prakse pisanja filozofije, ki poskuša poljudno predstaviti filozofske vsebine in iz optike filozofije odgovarjati na vprašanja, ki si jih zastavljajo ljudje.

Pomembna nova oblika filozofske prakse je filozofija pri delu oziroma filozofija za menedžerje. Ta lahko meri na oblikovanje vrednot podjetja. Bodisi internih vrednot, s katerimi se oziroma naj bi se enačili zaposleni; treba jih je jasno oblikovati in pojasniti, kaj pravzaprav pomenijo. Se pravi, gre za pravila ravnanja in pravila za medsebojne odnose. »Ideja te filozofske dejavnosti je tako oblikovanje teh vrednot, razčiščevanje njihovega pomena, preiskovanje težav, ki glede njih nastanejo, razprava o njih in spravljanje v življenje tako, da se spremlja njihovo delovanje v praksi ...« (167) Ali pa gre za zunanje vrednote, se pravi zunanjo podobo podjetja v očeh javnosti in možnih strank oziroma poslovnih sodelavcev.

Drugi cilj je povezan z oblikovanjem skupine, ekipe, tima. Prepreči izgubljanje energije zaradi notranjih konfliktov in trkov egov. Meri na uče-

nje dela v skupini. Lahko pa gre preprosto za duhovno rekreacijo oziroma denimo kulturno dejavnost, ki ima zelo tradicionalno obliko predavanja in diskusije. Naslednja pojavna oblika filozofije na delovnem mestu je osebno svetovanje, največkrat članu vodstvenega osebja, ki mora sprejemati težke odločitve in nositi veliko breme odgovornosti. Pa tudi drugim, ki se srečujejo s konfliktom v službenem, osebnem in družinskem življenju. Cilj filozofskega mišljenja je pojasnitev vprašanj in analiza tematike, ki je v ozadju, implicitna, skrita. »Cilj ni igranje psihologa: gre predvsem za mišljenje, ne čustvovanje, za katero gre: prepoznavanje pogleda na svet, raziskava, kateri problemi lahko nastanejo na njegovi podlagi, in oblikovanje stališča do tega. Tudi ne gre za inštruiranje, saj se ne raziskujejo aktualni problemi in vprašanja, da bi našli takojšnjo odločitev – čeprav razlika ni vedno preveč jasna.« (168) Vidimo, da gre za področje, na katerem so se že oblikovale delne rešitve, svetovalci, komunikologi, svetovalci za stike z javnostjo, področni izvedenci. Filozof je generalist, široko razgledan, a da bi se znašel, mora biti dovolj odprt in radoveden, ne sme biti preveč neroden in ne izumlja znova tople vode. Prav tako mora imeti jasen cilj in dobro poznati orodje – in tudi, kaj zmore z njim in česa ne.

Zadnji opis se nanaša na »filozofijo v težkih okoliščinah«, z ljudmi na robu družbe: z mladostniki, ki so opustili šolanje, z domovi za invalidne, z brezdomci, z ljudmi v zaporih, bolnišnicah, domovih za pribežnike. Tu naj bi filozofija naletela na paradoks: »Kajti filozofija je dejavnost, ki oblikuje misel in eksistenco, družbene izobčence oziroma ljudi v stiski pa zaznamuje prav to, da bodisi niso sposobni, bodisi nočejo, bodisi nimajo možnosti za oblikovanje svojega mišljenja in svojega delovanja.« (169) Vendar jim minimalna struktura, ki se lahko vzpostavi s filozofskim pogovorom, lahko pomaga urediti misel, tako da znova odkrijejo sebe kot posameznika.

Pri novih praksah filozofije nimamo opraviti z vrsto spretnosti, kompetenc, nečim pozitivnim (skrivni zaklad), kar filozofija lahko da. Gre predvsem za njene nove oblike delovanja. Spletne strani oddelkov za filozofijo navadno povedo, kaj vse nam lahko da. Oddelek za filozofijo na *Illinois State University* tako na svoji spletni strani trdi:

»Študij filozofije ponuja tisto, kar je v splošni izobrazbi (*liberal arts education*) najboljše. Izobraževanje v svobodnih umetnostih vam pomaga pridobiti temeljne spretnosti pri kritičnem mišljenju, argumentaciji, komunikaciji, obvladovanju informacij, oblikovanju in načrtovanju, raziskovanju, upravljanju in vodenju. Te spretnosti so absolutno bistvenega pomena za uspeh na praktično vseh poklicnih poteh, zlasti v današnji informacijski dobi.«

Manj pa je v opisu koristi študija filozofije govora o tem, kako bomo to dobili. Nove prakse izhajajo iz dejavnosti. Ne obljubljajo najprej rezultatov, temveč ponujajo dejavnost. Ta praksa ima učinke, vendar niso le obljubljeni, so nekaj, kar v njej že obstaja. Če se navadno govori o pozitivnih učinkih ukvarjanja s filozofijo, manj pa o tem, kako naj to ukvarjanje poteka, je pri tej predstavitvi v ospredju prav ukvarjanje s filozofijo.

Seveda ta praktični poudarek vzbuja nelagodje, saj je filozofija nekako sama sebi namen. Pa vendar je ta odgovor prekratek, saj ne gre za intelektualno igro. Močnejši odgovor je, da gre pri filozofiji prav za človeškost človeka. Da smo ravno v njej najbolj pri sebi ali pa vsaj, da se v njej v najčistejši obliki odpira vprašanje človeškosti človeka.

Filozofija je bila vselej družbeno navzoča, vplivna. Mnenjski voditelji so bili pogosto filozofi ali pa so se vsaj gibali po področju, ki se križa s filozofijo. Tako da je ta vselej imela močan vpliv prek svojih bralcev. In že ta izraz je dovolj zgovoren: filozofija se bere, se pravi, se piše in bere, je bistveno povezana s knjigo. In stik z njo je predvsem intimno dejanje branja

v zasebnosti lastne sobe. Filozofske prakse poudarijo druge elemente. Javnost, ne zasebnost in intimnost; delovanje in ne pasivnost; skupinskost in ne individualnost. Seveda tudi filozofija, zgoščena v knjigi, vključuje neki prej in pozneje. Zapisan je le sad razmišljanja o neki življenjski izkušnji. Ta izkušnja ni samo branje knjig, temveč tudi branje (spoznavanje) sveta. In knjiga je pomembna, ker deluje na bralce, ki potem delujejo v svetu (in na druge ljudi). Tako da filozofija vselej vključuje več stvari: izkušnjo, razmišljanje o izkušnji in besedila, v katera je vpisana, pa tudi delovanje. A za nas ustaljeni poudarek na statusu knjige (ne pa za Sokrata, ki deluje na trgu, se pogovarja s sodržavljani in spreminja njihov odnos do sveta) je tako nekoliko premeščen. Filozofija postane tudi dejavnost, javna in skupna. Ni samo to, saj temelji na študiju knjig, a ta študij ima zdaj druge učinke in tudi učinek filozofije ni dosežen samo z branjem, temveč še z razpravo. Spoznavanje sveta se ne kaže predvsem v pisanju, temveč tudi v skupnem razmisleku.

Sklep

Analiza v študiji se toliko trudi biti objektivna, da se včasih zdi skoraj faktografska. Zato je glavni ton manj filozofski in skoraj pozitivistično sociološki. Tako se izogne očitkom filozofske pristranosti in preusmeri pozornost na stvar samo. Osrednje sporočilo je tako: so nove prakse filozofije in obstaja družbena potreba po njih. Filozofske interpretacije in vrednotenje pridejo pozneje, drugače se lahko zapletemo v (metafizično) debato, ali je mogoče nekaj, in spregledamo, da ta nekaj že obstaja. Lahko sicer trdimo, da v resnici sploh ne gre za filozofijo, a taka trditev spregleda, da obstajajo močne povezave med tistim, kar se mnogim filozofom zdi »kar nekaj«, in filozofijo. Objektivistična analiza tako predstavi fenomen, opozori na njegovo prisotnost, ki se zdi obrobna, a opis pokaže, da se pojavlja v številnih državah in močno odmeva, zato ga ne kaže zamolčati in prezreti, temveč je najmanj, kar mora tudi filozofija v tradicionalnem pomenu narediti, premisliti, za kaj gre, če naj bo vredna opredelitve, da je svoj čas, zajet v mislih. Kajti današnji filozofski čas je (tudi) čas filozofskih praks.

Opraviti imamo z raznovrstnostjo in praktičnostjo filozofije. Seveda tudi z nevarnostjo, da se kot filozofija prodaja sofistika, kajti novosti, poskusi, hoja po robu vselej prinašajo to tveganje. Toda, ali zato reči ne vsemu živahnemu gibanju? Ne, če se ga lotijo filozofi sami ali pa vsaj vzpostavljajo dialog z njim. Z razmišljanjem, pa čeprav kritičnim, bodo dosegli dvoje. Področje ne bo prepuščeno nefilozofom, ki se bodo zgolj delali filozofe. In drugič, kritično mišljenje, dialog, bo pripomoglo, da se nekatere stvari izostrijo in izčistijo. Ker se vse bolj spoznava, da je bila filozofija ob svojem nastanku v Grčiji izrazito praktična, da je bila res način življenja, se filozofija tako ne oddaljuje od sebe, temveč si spet prisvaja svoj del in tudi del svoje preteklosti. Kar lahko primerjamo z različnimi filozofskimi praksami, ki vodijo k temu, da si polneje prisvojimo svoje življenje. Ker neraziskanega življenja nekako res ni vredno živeti.

Katarina Majerhold

Dilema sofistov in filozofov: praktični misleci proti kontemplativnim mislecem

Človeštvo že od nekdaj muči dilema »instinktivno« delovati ali modrovati, kako (pravilno in dobro) delovati v medčloveških zadevah; slediti tradiciji in zdravemu razumu ali biti inovativen in ponujati »nelagodno« kritiko tradicije? Najjasneje se trenje med enim in drugim stališčem izriše v antičnem razmerju med sofisti (praktičnimi intelektualci) in filozofi (kontemplativnimi intelektualci).

Različne discipline so sofiste opredeljevale različno, nekatere kot retorike, druge kot učitelje *aretê*, redko katera pa je gledala nanje kot na sofiste v polnem pomenu besede. Kaj natanko je sofist? Na to vprašanje do danes nimamo natančnega odgovora. Zakaj so se sofisti zdeli Aristofanu tako politično nevarni, Sokratu tako pedagoško impotentni in Aristotelu tako filozofsko nerafinirani? In kaj je tako zanimivega, nevarnega in vznemirljivega, da še danes zaposluje našo domišljijo?

Velja, da so bili sofisti tisti, ki so (po Platonu) delili skupni poklic, tj. so bili plačani učitelji *aretê*. Toda dramatični konflikt, kakor ga slika Sokrat v Platonovih dialogih, ni konflikt med dobrim in zlim, med resničnim in neresničnim, ampak med enako verjetnima in nujnima moralnima stališčema. Še več, ta konflikt se dogaja prav v vsakem moralnem posamezniku – konflikt, ki se mu ne moremo niti izogniti niti ga popolnoma rešiti. Gre za konflikt med prizadevanjem za dobro življenje skozi delovanje (kar naj bi pomenilo, da se moramo nujno odpovedati filozofski skepsi in privzeti splošno priznanje dobrega) in prizadevanjem za dobro življenje skozi filozofijo (kar naj bi pomenilo, da se moramo za raziskovanje dobrega nujno odpovedati delovanju). Omenjeni stališči sta vzajemno izključujoči (čeprav je tudi Sokrat včasih praktičen in sofisti včasih refleksivni) – eno naj bi predstavljali sofisti, drugo Sokrat. Zato je študiranje grških sofistov in njihov stik s Sokratom hkrati dobra priložnost za skoraj pozabljeno veščino preiskovanja samega sebe, preiskovanja načina, na katerega se kot posamezniki in skupnosti lotevamo usklajevanja med potrebo po akciji (dejanjem) in prizadevanjem za modrostjo.

Zanimivo, da »sofist« v najzgodnejših časih ni bil pojem posmeha, vendar pa je to zagotovo postal z Aristofanovo, Platonovo in Aristotelovo interpretacijo. Brez dvoma so ti pisci glavni krivci, da se pojem sofist še danes povezuje z neodgovornostjo in koristoljubnostjo. Če kdo koga imenuje s tem izrazom, ga hoče užaliti; če mu reče, da govori »sofizme«, pomeni, da predstavlja zvite in vsebinsko prazne argumente, in če je »sofističen«, pomeni, da je skrajno zvit in se moramo paziti, da nas ne bo zmanipuliral.

Toda kaj je tisto na antičnih sofistih, da so postali objekt tako hudih napadov? Odgovor sploh ni tako preprost, saj se razlikuje glede na to, kdo jih predstavlja. V naslednjih odstavkih si bomo na kratko ogledali nekatere najbolj znane napade nanje, čeprav se bomo kasneje osredotočili predvsem na to, kako opredeljuje sofiste Sokrat oz. Platon.

1. Znane antične kritike

Aristofan

Portret o sofistih, kakor ga je predstavil Aristofan v *Oblakih,* je eden najzgodnejših in najvplivnejših. Prav tako je eden najostrejših in najbolj ponižujočih. Aristofan aplicira pojem »sofist« na različne vrste intelektualcev. Zanj je sofist vsak, ki se preživlja z intelektualnim delom (namesto da bi bil kmet). Na neki točki so različni sofistični tipi v komediji (Aristofan, 331-3) komično predstavljeni kot vedeževalci iz Turija, kot zdravniki, bradati leni pevci, polni prstanov, ki se razglašajo za lažnivce z nadnaravnimi sposobnostmi ter neproduktivne pesnike in glasbenike.

Na drugih mestih so opisani kot globoko razmišljujoči ljudje, ki izvajajo znanstvene poskuse na bolhah in komarjih, raziskujejo stvari pod in nad zemljo, se ukvarjajo z astronomijo in geometrijo ter se prepričujejo o čudnih stvareh, kakršne so: nebesa so peč in ljudje oglje, bogov pa ni.

Toda ne glede na prepričanje ali poklic so vsi sofisti opredeljeni za negativce, saj če jih plačaš, naučijo ljudi tako govoriti, da dokažejo svojo nedolžnost, čeprav so krivi. Sofisti so tako mojstri dveh »*logoi*«, močnejšega in šibkejšega govora (ibid. 111–116). Glavni med sofisti pa je Sokrat, ki je postavljen v visečo košaro, od koder naj bi opazoval sonce. Sokratu se približa Strepsiades, skorumpirani atenski oče, ki se mora naučiti umetnost retorike, da bi se na sodišču izognil svojim upnikom. Sokrat je očitno siromašen, njegovi učenci pa lačni in morda zato sprejme Strepsiadesa kot učenca, ki mu bo plačal. Toda ker se izkaže, da je Strepsiades prestar, da bi se naučil sofistične umetnosti, namesto njega postane učenec njegov sin Fidipides. Po zasebni učni uri o pravičnem in nepravičnem govoru (personifikacija stare in nove oblike izobraževanja v Atenah!) in potem ko Sokrat zgladi še zadnje nerodnosti govora, je Fidipides zrel, da postane bistroumen sofist – bledoličen, nesrečen mojster in pošast pravniških bitk, ki lahko na sodišču premaga, kadar koli in kogar koli hoče.

Aristofanova temeljna kritika sofistov (tudi Sokrata) je, da so pripomogli k degeneraciji atenske moralne kulture. Kot profesionalni intelektualci so paraziti – ljudje, ki ne ustvarjajo nič konkretnega. In kar je še hujše, pripravljeni so učiti mlade ljudi (bodisi iz brezbrižnosti bodisi iz finančne potrebe), kako se izogniti moralni odgovornosti. Vrh vsega ima njihovo učenje izjemno moč: njihovi učenci postanejo profesionalni govorci in nemoralni posamezniki. Zato so, kakor se bo kasneje glasila Sokratova obsodba, prav sofisti tisti, ki najbolj kvarijo mladino.

Platon

Platonov portret sofistov je precej drugačen. Platon je bil star pet let, ko so bili *Oblaki (*423 p. n. št.) prvič predstavljeni antični javnosti. Čez štiriindvajset let je videl, kako so njegovega učitelja Sokrata obsodili na osnovi Aristofanove opredelitve nevarnega sofista. In čeprav se je povprečnemu Atencu v luči Aristofanovih *Oblakov* Sokrat zdel sofist, se to zagotovo ni zdel Platonu. Zato ta v svojih delih uporablja pojem sofist previdno in vedno tako, da poudari pomembno razliko med sofistiko in Sokratom, tako da sofisti zagotovo niso filozofi, prav tako pa niso predsokratiki. Pojem sofist je pri Platonu apliciran le na ljudi, ki so plačani poklicni učitelji za poučevanje *aretê*.[1] Sokrat ni vključen v nobeno izmed teh dejavnosti (kakor

[1] Sama beseda »*aretê*« pomeni »človeška odličnost«, še zlasti v argumentiranju in govorništvu, vendar tudi »intelektualna in praktična odličnost«. Dobro razlago *aretê* ponudi C. D. Reeve, *The trials of Socrates: Six classic texts*, str. x: »Če je nekaj nož (ali človek, je *aretê* noža ali človeka stanje ali lastnost, zaradi česar je nož ali človek dober ... *Aretê* noža je lahko njegova ostrina; *aretê* človeka pa je njegova inteligenca, pravičnost ali pogum.« *Aretê* je tako širši pojem kakor moralna vrlina. Nanaša se tudi na stvari (kakršne so noži), ki niso moralni subjekti. Po drugi strani pa se lahko aplicira na različne vidike moralnih subjektov, kakršne so inteligenca ali družinski status, ki jih navadno ne obravnavamo kot njihove moralne lastnosti. Iz tega razloga je včasih *aretê* bolje uporabiti za odličnost. Toda *aretê* se še vedno najpogosteje prevaja kot »vrlina«. Toda ko nam je enkrat jasno, da *aretê* pomeni »vrlina« in »odličnost«, se težko zmotimo v pomenu. Cf. Guthrie, *Sophists*, str. 253–4. *Sicer pa je v* Atenah 5. st. p. n. št. vrlina ponavadi pomenila naslednje stvari: najpogosteje je veljala kot »*sposobnost učinkovito upravljati lastno gospodinjstvo ali mesto*«, »*napisati in predstaviti izbran ter lep govor*«, »*pobrati glavno nagrado vseh nagrad, lastno (od)rešitev in (od)rešitev tvojih prijateljev ter lastnine*«. To je natančen opis tistega, kar so pod vrlino razumeli in oglaševali veliki sofisti. Vrlino, razumljeno v tem smislu, bi lahko upravičeno primerjali s tehničnim znanjem, saj vrlina za tehnično znanje pomeni znanje, nujno za dosego ciljev, ki so zunanji glede na vrlino in ki naj bi prinašali dobiček. Pri medicini in čevljarstvu je vrlina pri potrebnem tehničnem znanju dojeta kot sredstvo. Seveda sofistični tip vrline ni bil edini tip, vreden kultiviranja, vendar pa je bil brez dvoma pomemben in zaželen tip vrline za vsakogar, ki je živel dejavno javno življenje.

nas opominja Platon).[2] Po drugi strani pa so to počeli Protagora, Prodik, Hipija, Gorgija (nekaj) in Evtidem.

Platon se je norčeval iz sofistov, da so tujci, da jemljejo denar za svoje poučevanje, da se hvalijo in da so neavtentični. Zasmehoval je njihovo filozofsko naivnost, pedagoško neučinkovitost in njihove ničvredne, navidezne doktrine, vendar jih nikoli ni obtožil, da bi kvarili mladino. Še več, v slavnem odlomku iz *Države* (492a–493c) Platonov Sokrat jasno pove, da za pokvarjenost mladine niso krivi sofisti, ampak sami Atenci, saj sofisti ne učijo nič drugega, kar verjame množica – sofisti so kakor krotilci levov, ki so postali mojstri v krotenju želja velike pošasti, za katero vedo, kako jo ujeziti ali prestrašiti. V resnici so Atenci sami največji sofisti in pokvarjenci, čeprav so obsodili sofiste, da kvarijo mladino (492a5–b3).

Nasprotje med Platonovim in Aristofanovim pogledom na našo temo je več kakor očitno: Aristofanovi sofisti niso nevarni za atensko mladino in moralo, če niso pedagoško močni, in njegov problem v zvezi z njimi je ravno v tem, da so filozofi, tj. intelektualci (kar je za Aristofana eno in isto), ki s svojo pedagoško močjo vplivajo na mladino. Platon pa se, ravno nasprotno, s tem ne strinja. Podrobneje se bom ukvarjala s Platonovim napadom na sofiste v nadaljevanju, v katerem bom prikazala natančne argumente, s katerimi jih napade.

Aristotel

Kakor se Platonov napad na sofiste razlikuje od Aristofana, tako se Aristotelov napad razlikuje od Platonovega, čeprav se zdita na prvi pogled dokaj podobna. Zagotovo pa sta ista v dveh vidikih: Aristotelove sofiste motivira denar in želijo si biti pametnejši, kakor so v resnici. Na začetku 9. knjige *Topik* (z neodvisnim naslovom *Sofistični ugovori*) Aristotel opredeli sofistično umetnost kot »nekaj, kar je podobno modrosti, a brez prave podlage« in sofista »kot tistega, ki služi denar z navidezno modrostjo« (165a20). Še več, Aristotelovi sofisti so mojstri »protislovja« (*elenchus*, *antilogos*, *eristikos logos*). To spominja na Platonovo predstavitev sofistov v *Gorgiju*[3] in *Sofistu.* Aristotelova uporaba pojma *sophistês* pa razkriva, da ima v mislih omejeno skupino osebnosti in da želi dati o njih lastno kritiko. Na primer, pri Aristotelu v povezavi s sofisti in sofistiko nikjer ne najdemo imen, kakršna so Protagora, Prodik, Hipija, Gorgija, Trazimah itd. O njih razpravlja v povezavi z različnimi stvarmi, vendar jih nikoli ne imenuje sofisti. Pravzaprav so Polid, Likofron in Brizon edini, ki jih Aristotel naslavlja s sofisti – vsi pa pripadajo poznejši, drugi ali tretji generaciji sofistov. Zato so raziskovalci sklepali, da Aristotel pojem »sofist« skoraj izključno uporablja za svoje sodobnike – njegovi sodobniki pa očitno niso prva generacija sofistov.

Vir resnice tega uvida izhaja iz sicer drugače begajočega odlomka *Nikomahove Etike* (1180b35–1181b12), v katerem Aristotel kritizira sofiste kot poklicne učitelje politike, medtem ko sami nimajo političnih izkušenj. Če to apliciramo na sofiste, kakršni so Protagora, Prodik, Hipija in Gorgija, je ta izjava povsem brez pomena, saj je bil vsak izmed omenjenih spoštovan politik; če jo apliciramo na sofiste, ki so delovali v Aristotelovem času, še zlasti na Izokrata, pa z omenjeno kritiko zadenemo v srčiko problema.[4]

Aristotelova kritika poznejših sofistov je tudi izključno logična in analitična. Če jih je Aristofan kritiziral na podlagi moralne pokvar-

[2] Sokrat vztraja, da ne uči (in ne zna učiti) *aretê*, glej *Apologija* 21c; *Teajtet* 149a ff.

[3] V *Gorgiju* 464b–466a Platon govori o sofistiki kot o nečem, kar je za dušo tako, kakor je »kozmetika« za telo – sofistka je fantom (*eidôlon*), umetnost iluzorne hvale, ki ljudi prevara z namišljenimi sredstvi.

[4] V obdelavo Aristotelove kritike sofistov nisem vzela njegovega dela *Retorika*, saj si prizadevam pokazati, da je retorika le ena izmed dejavnosti sofistov, vsekakor pa ne temeljno opredeljujoča za to, kaj naj bi sofisti sploh bili.

jenosti ter Platon na podlagi pedagoške in filozofske impotentnosti, jih Aristotel kritizira zaradi navideznosti in varljivosti njihovih argumentov. In čeprav Aristotel vsaj deloma sprejema Aristofanovo in Platonovo prezirljivost do sofistov, se je pomembno zavedati, da je njegov odnos do sofistov prijaznejši – njegov namen jih ni niti osmešiti niti ignorirati, ampak ovreči oz. pokazati, kje se motijo.[5] Hkrati pri Aristotelu ne moremo govoriti o neki splošni kritiki sofistov, ampak samo o kritiki nekega sofističnega argumenta.

2. Moderne interpretacije

Hegel

Toda v 18. in 19. stoletju so se stvari začenjale spreminjati, predvsem s Heglovo predstavitvijo sofistov v njegovih zelo obiskanih (in pozneje izdanih) *predavanjih o zgodovini filozofije*. Kerferd meni, da so sofisti dobili osrednjo vlogo v filozofiji predvsem zaradi teh Heglovih predavanj. Razlog je v njegovi dialektiki, po kateri so bili sofisti antiteza predsokratikom ter neprecenljiv most k Platonu in Aristotelu. Če so predsokratiki (Tales in drugi jonski filozofi) iskali odgovore na življenjske uganke v »objektivni izkušnji«, tj. v materialnih substancah, kakršne so ogenj, voda, zrak in zemlja, so sofisti iskali odgovore v »subjektivnih« izkušnjah. Po Heglu so izrazili načelo subjektivnosti, po katerem resnica leži v posameznikovih mislih in zaznavanju. Z eno besedo, bili so »subjektivisti«, njihov vpliv na grško življenje pa je bil neprecenljivo velik.

Pred prihodom sofistov so imele Atene demokracijo, kakršne prej niso poznale: običaj, po katerem so se državljani, ki se še niso zavedali partikularnih interesov, zavezali interesom skupnosti.[6] Toda nato so prišli sofisti z novo doktrino, da mora vsak človek delovati v skladu s svojim prepričanjem. Namesto da bi se ljudje podredili zunanjim okoliščinam, so se začeli zanašati na notranja prepričanja, ki so jih gojili (in do katerih so prišli z razmišljanjem) – tako se je začela neodvisna subjektivna svoboda, na podlagi katere je vsak posameznik preverjal stvari v skladu s svojo vestjo in prepričanjem, celo na škodo ustave in zakonov.[7] Subjektivna svoboda, ki so jo prinesli sofisti, je bila po Heglu torej svoboda, na kateri so pozneje nastale druge moderne demokracije. Skratka, ta svoboda je bila v luči »velikega« načrta dobra, po drugi strani pa je v razmerju do predhodne ureditve in načina življenja delovala razdiralno na dotedanjo atensko kulturo. Zato so sofisti, ne glede na to, da so prinašalci moderne svobode, pravzaprav rušilci antične demokratične kulture. Hegel je imel tako do sofistov precej ambivalenten odnos.

Poleg tega je dejal, da je bil Sokrat izumitelj morale, ki je Grke naučil, kaj so moralne vrline, dolžnosti ipd. – naučil jih je, da moralni človek ni tisti, ki zgolj dela ali misli, kar je pravilno, ampak se tudi zaveda (kaj je to), kar počne. V isti sapi se je strinjal z Aristofanom, da so morali Sokrata zaradi tega obsoditi kot sofista. »V Sokratu je princip subjektivnosti dosegel svoj vrhunec in ustvaril razdor z obstoječo Realnostjo«.[8] Tako je, po Heglovem mnenju, tudi Sokratova »moralnost« vzrok za propad atenske države.

A v Heglovem pojmovanju je kar nekaj nekoherentnosti in neverjetnosti, saj Hegel ali prezre ali zavrže Platonovo stališče. Platon je namreč trdil, da Sokrat ni bil sofist in da sofisti niso bili dovolj močni in neodvisni, da bi lahko uničili grško demokracijo. Poleg tega se zdi celotna njegova zgodba o propadu grške demokracije precej fantastična.[9]

[5] Classen, »Aristotle's Picture of the Sophists«, str. 18.

[6] G. W. F. Hegel, *Filozofija zgodovine*, str. 252.

[7] Ta »propad« je opazil tudi Tukidid, zapiše Hegel.

[8] Ibid.

[9] Obravnavanje sofistov Erica Voegelina v delu *The World of the Polis* je podobno Heglovemu: sofisti so bili po Voegelinu nujno »zlo«, ki je moralo doleteti Atence, da bi Atene postale politična in kulturna prestolnica Grčije. Atene so tako »morale postati učenke sofistov dve generaciji«

Grote

Toda ne dolgo po Heglovi obravnavi sofistov je nastal močan protiodziv v delu angleškega zgodovinarja Georgea Grota. Grote je bil prepričan, da so Hegel in njegovi nasledniki sofiste napačno razumeli in predstavili. Še več, prepričan je bil, da so se o sofistih motili vsi, ki so dotlej pisali o njih.[10] V oporo svojemu stališču je navedel tri bistvene točke:

1) Po Groteju Atene niso doživele moralnega in političnega propada v opisanem obdobju. Res je, da je Aristofan[11] opisal Demos svojega časa kot degeneriran, toda takšna kritika je bila pač stvar navade, ki jo ima vsaka generacija v zvezi s prejšnjo (tudi Izokrat se je kasneje podobno pritoževal o propadu in nemoralnosti svoje generacije v primerjavi s prejšnjo). V resnici, je menil Grote, so v tistem obdobju Grki postali politično in moralno boljši.

2) Grote je trdil, da je sam pojem »Die Sophistik«, kakor so ga uvedli Nemci, fikcija in ničvredna abstrakcija. Fikcija zato, ker se sofisti iz polovice 5. stoletja niso razlikovali od predhodno imenovanih sofistov, kakršna sta Solomon in Pitagora, ki sta bila častivredna in občudovana človeka. Abstrakcija pa zato, ker so bili posamezniki, ki so jih imenovali sofisti, med seboj tako različni, da jih ni povezovala nobena skupna doktrina, metoda ali tendenca. Edina skupna značilnost, ki jo priznava Grote, je, da so bili plačani učitelji mladine (Grote 2001: 505–06).

3) Grote je trdil, da bi sofistom naredili manj krivice, če jih ne bi imeli za nevarne, ampak za koristne učitelje praktične vrline: »Njihov poklic je bil učiti mladino o njenih dolžnostih, ambicijah, uspešnosti, dejavnem javnem in zasebnem življenju.« Pri svojem izobraževanju so ponujali »široko področje znanja ... v kombinaciji z vplivno kompozicijo in govorom ... ter zakladnico zbrane misli o moralnih in političnih temah, organiziranih tako, da bi se znali o njih primerno pogovarjati« (ibid.: 486). Za Grota sofisti tako niso bili le učinkoviti učitelji, ampak tudi izjemno uporabni. In jasno je, da ne glede na to, koliko je bilo antično ljudstvo sumničavo do njihovega intelektualnega dela in koliko je bil Platon sovražen do njihove praktičnosti, bi se atenski družbi brez njih godilo veliko slabše kakor z njimi (ibid.: 481–87).

3. Sodobne študije

Dandanes se srečujemo s poplavo različnih študij o sofistih, ki ustvarjajo nekoherentne in celo protislovne teorije: po eni strani so veliki pohujševalci mladine, prinašalci novega in moralnega pokvarjenega »pogleda« in po drugi impotentni in neizvirni izobraževalci; po tretji predstavljajo kohezivno intelektualno gibanje in po četrti sploh ne gre za gibanje; po peti so razdiralci grške demokracije, po šesti so odgovorni za njeno zdravje ... Vse to so pogledi, kakor jih predstavljajo subjektivizem, pozitivizem, humanizem, pragmatizem, skepticizem, eksistencializem, empirizem, utilitarizem, relativizem in nihilizem. Skratka, zaključek, ki ga lahko naredimo v skladu s sodobnimi študijami, je, da so sofisti dobri in so zli; veliko jih je in jih je malo itd. Glede na tolikšno število interpretacij se moramo vprašati, katera bi bila lahko (če sploh katera?!) pravilna.

(Voegelin: 1957: 267). Sokrat in Platon sta bila nasprotnika sofistov, toda to ne pomeni, da so bili njihovi dosežki popolnoma izničeni – nasprotno, njihove dosežke so Atenci prevzeli in vključili v svoje življenje bolj, kakor si lahko zamislimo ali priznamo, ker smo še vedno prevzeti nad Platonovim silovitim napadom na sofiste.

[10] George Grote, *History of Greece*, 8 knjig (London, 2001). Grota opisujejo kot »utilitarca in demokrata« (Guthrie, *Sophists*, str. 11), »radikalca«, »svobodmiselneža« in »reformatorja«, kar naj bi močno vplivalo na njegov opis sofistov.

[11] »Sodobni avtorji,« protestira Grote (str. 475–6), »so preveč zaupali Aristofanovemu komičnemu geniju in na ta način zaupali nekaterim napačnim dejstvom in dogodkom tistega časa. Saj lahko ravno pri Aristofanu zaznamo antipatijo do novih idej in novih umskih dosežkov.«

4. Kaj in kdo je torej sofist?

Trdila bom, da je na polovici 5. st. p. n. št. besedo »sofist«, ki se je že dolgo uporabljala za modrece in učitelje na splošno, prevzela skupinica potujočih učiteljev, da bi z njo opredelila (zdaj bolj tehnično) svojo novo podjetno dejavnost, to je poučevanje vrline (*aretê*) za denar.[12] Še več, od takrat se je vsak učitelj ali intelektualec, neopredeljen za učitelja *aretê*, ki prodaja svoje znanje, začel razlikovati od »sofistov« v tem novem tehničnem pomenu. Pokazala bom – kar je v nasprotju z obstoječo tradicijo – da liki, kakršni so Gorgija, Polos in Trazimah – niso bili sofisti v tem novem pomenu,[13] saj so zanikali možnost poučevanja *aretê* (Gorgija) ali pa so se vzdržali moralističnega prizvoka, ki ga je imela beseda *aretê* (Polos in Trazimah). Če so moja opažanja pravilna, so v 5. st. p. n. št. obstajali le štirje glavni sofisti (oz. vsaj zanje vemo): Protagora,[14] Prodik,[15] Hipija[16] in Evtidem[17]. In še od teh štirih lahko seznam zožimo na tri glavne: Protagora, Prodik in Hipija, medtem ko za Evtidema lahko rečemo, da je netipičen sofist.

Ker vemo o samih sofistih in njihovih delih bore malo, bom glavni »dokaz« za svojo tezo črpala iz Platona, saj pri prebiranju njegovih dialogov *Protagara, Menon, Lahes, Država, Hipija Večji, Hipija Manjši, Evtidem* idr. lahko opazimo neverjetno konsistentnost pri opredeljevanju sofistov in njihove dejavnosti. Poleg tega so bili omenjeni sofisti Sokratovi sodobniki, tako da nimamo večjega razloga dvomiti o Platonovem pisanju.

4.1 Definiranje aretê

Kakor je razvidno iz dialogov *Protagora*, *Menon* in *Hipija Večji*, Sokrat opredeli *aretê* kot neke vrste znanja oz. vsaj misli, da mora biti znanje nujen in zadosten pogoj za *aretê*. In ravno na tej točki Sokrat/Platon uvede sofiste. Kajti na vprašanje, kaj je vrlina, ki jo učijo, se vedno znova pojavi njihovo neznanje o tem, kaj je vrlina. Ko Sokrat na primer sreča Hipija, ki je v Atenah in Šparti poznan po svojih govorih

[12] Na to nas opozori že Grote, še bolj pa Platon z dialogom *Protagora*.

[13] Poleg tega so bili retoriki.

[14] Protagora je najbolj znan po svojem: »Človek je merilo vseh stvari, bivajočih, kako so, nebivajočih, kako niso.« Znan je tudi po svojem agnostičnem stališču do religije: »Kar zadeva bogove, na noben način niti ne vem, ali obstajajo, niti ne vem, ali ne obstajajo. Kajti veliko ovir je, ki omejujejo moje znanje, pa tudi sama nejasnost vprašanja in kratkost človekovega življenja.« (Fragment 4) (Sicer pa se mu pripisuje kar 16 del, ki pokrivajo zelo veliko področij: *Umetnost razpravljanja, Protislovni argument, O resnici, O bogovih, O bivajočem, O matematiki, O bojevanju, O vladi, O ambiciji, O aretê, O izvornem stanju stvari, O vsem v Hadu, Veliki govor, Smer.* Od vsega tega so nam ostali zgolj posamezni fragmenti.) Poleg tega je bil uspešen in cenjen politik.

[15] Prodik je bil Sokratov sodobnik. Najbolj je poznan po svojem govoru *Herkules na razpotju*, v katerem predstavita Vrlina in Pregreha svoj govor ter se ponudita kot veljavna izbira Herkulesu. Tako kakor Protagora ni bil le uspešen sofist, ampak tudi politik, ki je očitno dobro kombiniral omenjena poklica, saj je bil zelo spoštovan kot izjemen govorec pred skupščino, hkrati pa je znal svoje znanje in sposobnosti s predavanji (*epideixeis)* tudi dobro unovčiti, kakor lahko izvemo iz *Hipija Večjega* (282b–d).

[16] O Hipiju vemo malo. Tudi on naj bi bil Sokratov sodobnik ali 10 let mlajši. Rečemo lahko, da je bil Hipija uspešen sofist (učil je moralno in intelektualno *aretê*) in priznan politik. Najbolj znan je po svojem vsestranskem znanju. Na njegovem seznamu se najdejo področja poznavanja starodavnih plemen, mest in znanih osebnosti (kar so radi poslušali tudi Špartanci); aritmetike, geometrije in astronomije; študije besed, ritmov, harmonij, poezije in proze, ne nazadnje pa tudi umetnosti pomnjenja, s katero naj bi si zapomnil vsaj petdeset imen naenkrat.

[17] Evtidem se v Diels in Kranzu ne pojavlja kot sofist, vendar pa je Platon napisal dialog z naslovom Evtidem, v katerem ga naslavlja s sofistom. Tudi njega moramo uvrstiti med starejše sofiste, saj je bil Sokratov sodobnik. S sofistiko se je začel ukvarjati v poznem obdobju svojega življenja, saj se je na začetku predstavljal za izvedenca za vojaške zadeve, za strategije napada in obrambe, kako postati general ipd. V dialogu pa nastopi kot star mož, prestar, da bi se udeležil fizičnega spopada, hkrati pa da se je lotil nove umetnosti, umetnosti *eristike* (272b10). »In zdaj je postal tako vešč v besednem boju, da lahko enako uspešno ovrže vse, kar nekdo reče, ne glede na to ali je resnično ali napačno,« pravi Sokrat (272b1).

(epideixis) o lepih (*kalos*) praksah, ki bi se jim moral posvetiti mladenič, mu postavi le eno vprašanje: »Kaj je lepota?« In Hipija nanj ne zna odgovoriti (oz. vsaj ne zadovoljivo za Sokratov okus). Hipija lahko opozori na mnoštvo lepih objektov, zlato, ženske, vaze, vendar to ni tisto, kar želi slišati Sokrat: »Kar vas sprašujem, je, kaj je lepota sama po sebi« (292d). Takšna in podobna namigovanja so v Platonovih dialogih pogosta in namigujejo, da so sofisti, kakršen je Hipija, nevarno nevedni, saj trdijo, da učijo stvari, kakšna je »vrlina« ali »lepe prakse«, hkrati pa nimajo pojma, kaj naj bi te bile. In zato bi moralo biti tega, ki uči nekaj, za kar sploh ne ve, kaj je, sram. Kajti »kako nekdo ve, kakšen govor je lep ali ni, isto velja za katerokoli drugo dejanje, če pa ne ve, kaj je lepota«.

Vendar pa Sokrat za to nevednost ne obtožuje le sofistov, ampak kakor izvemo iz *Apologije* (21b–23b), tudi obrtnike, politike in pesnike – skratka vse, ki naj bi vedeli, kako živeti dobro. Toda zakaj sofistom še toliko globlje zarije svojo ostro ost? Zato, ker ti ne le, da trdijo, da vedo, kaj je dobro in lepo za posameznika na splošno, ampak to tudi poučujejo in zaračunajo. Skratka, prodajajo modrost, ki je po Sokratovem mnenju nimajo.

Za našo obravnavno se je pomembno zavedati narave njegove kritike. Ne gre zato, da sofisti učijo neresnice (to bi bila veliko hujša oblika kritike, česar Platon ne naredi), ampak da ne vedo, ali je tisto, kar učijo, zares resnično, dobro ali neresnično, slabo. Platon jim ne očita, da so lažnivci, ampak da so nevedneži. To se jasno vidi zlasti v dialogu *Protagora*, v katerem Sokrat postavlja težka vprašanja o naravi vrline in Protagora nanja nima odgovora. Pomen njihove nevednosti predstavi z metaforo sofistov kot prodajalcev eksotične hrane: prodajalcev sploh ne zanima hranljiva vrednost hrane niti ali je hrana zdrava – vse, kar jih zanima, je njena prodaja in zaslužek, ki si ga obetajo. In prav slednje je tisto, kar naj bi bili sofisti po Sokratu. Svoje intelektualne vojne prenašajo iz mesta v mesto in prodajajo tisto, kar kupujejo njihove stranke, vendar pa ne vedo, kaj prodajajo oz. ali je tisto, kar prodajajo, tudi resnično dobro (oz. slabo) za stranke. Zato so tisti, ki prepustijo svojo dušo pouku sofistov, v resni nevarnosti za svojo dušo, in to ne ker sofist nima ničesar dobrega, kar bi jim lahko prodal, ampak ker nima ne volje ne znanja, da bi lahko ločil dobro od slabega, in potemtakem ne ve, ali je to, kar ponuja, dobro ali slabo. Ta odlomek razkriva bistvo Platonove kritike sofistov, namreč da niso sposobni definirati *aretê*: kritika ni, da je sofistično učenje nujno nemoralno ali slabo, ampak da sploh vedo, kaj počnejo in kar propagirajo. Kritika je, da so nevedni, ker ne vedo natančno, kaj je *aretê*.[18]

4.2 Demonstracija učljivosti aretê

Vprašanje, ali se *aretê* lahko nauči in poučuje, je bila vroča debata v dobi sofistov. Pindar v slavnem verzu predlaga, da se *aretê* preprosto prenaša s krvjo plemenitih ljudi in da se je zato ne da niti naučiti niti poučevati. »Po naravnem daru se oceni, koliko je človek vreden. Tisti, ki ve zgolj to, kar se je naučil, se sedaj navdušuje nad tem, zdaj nad onim, in njegov korak je omahljiv, ta se ni ničesar vrednega naučil*«.*[19]

Evripidova trojanska kraljica v *Hekubi* sprejme bolj optimistično stališče: »Na koncu koncev, pravična izobrazba ponuja učenje dobrega; in če bi se človek naučil standarde lepote, potem bi vedel, kaj je sram (aidos).«[20] V uvodnem odlomku Platonovega *Menona* (70a) mladi Tesalen naslovi na Sokrata konkretno vprašanje o učljivosti *aretê:* »Ali mi lahko poveš, ali je *aretê* nekaj, kar se da poučevati? Ali pride s pra-

[18] Zato George Grote, *History of Greece*, knjiga VIII, str. 514: pravi: »Nekaj je trditi, da nekdo ne pozna teorije tega, kar uči, ali da ne pozna načina, na katerega uči, drugo pa je reči, da uči to, kar znanstvena teorija ne bi priporočila kot najboljše; tretja stvar, slabša od prejšnjih dveh, pa je reči, da njegovo poučevanje ni le pod znanstvenim povprečjem, ampak tudi skorumpirano in demoralizirajoče. Od vseh predstavljenih točk Platon v svojih dialogih Protagori očita le prvo.«

[19] *Nemejska oda* 3.II-E.

[20] *Hekuba* 592-602.

kso? Ali pa niti poučevanje niti praksa, ampak naravna sposobnost oziroma kaj drugega?« Ob koncu dialoga je jasno, da Protagorovo védenje ni natančno, ker ne ve dobro, kaj je vrlina.

Seveda imamo potem problem, kako so lahko sofisti, za katere se izkaže, da prav tako ne vedo, kaj je vrlina, tako prepričani o sposobnosti poučevati jo. In Platonova kritika je ravno, da je ne morejo. V *Protagori* Sokrat ponudi dva razloga, zakaj se politična odličnost (*politikê aretê)* ne da naučiti, potem ko se Protagora baha, da svoje študente le-to lahko (na)uči. Prvi argument, da se ne da naučiti (319e–320a), se nanaša na to, da veliki politiki, npr. Periklej, svojim otrokom niti ne želijo prenesti *aretê* (bilo bi čudno, če bi jo lahko), in to bi bilo tudi v nasprotju s protokolom atenske skupščine, saj slednja sprejme nasvet vsakega, ki se javi k besedi (nobene zahteve ni, da bi se morali ljudje naučiti politične *aretê*, preden bi se priglasili k besedi). Protagora Sokratu na to odgovori z lepim mitom o izvoru politične vrline in ponudi različne načine, kako se da mit poučevati in naučiti. Vendar se Sokrat, kakor vedno, ne da.

Platon je v *Gorgiju* (520c–d) svojo kritiko nekoliko preoblikoval: Sokrat se obregne ob nenehno zaskrbljenost sofistov glede plačila – ali jim bodo učenci dejansko plačali za njihove storitve, in opozori, kako absurdna je ta njihova zaskrbljenost, če bi bili sofisti resnično učitelji *aretê*.

Predstavljeni vrsti kritike – da sofisti ne morejo opredeliti *aretê* in dokazati njene zmožnosti poučevanja – sta tesno povezani. In kolikor smo doslej pokazali, da je sofizem ekvivalent za »poučevanje vrline za denar«, in kolikor sta Sokratovi/Platonovi kritiki uperjeni v to, da sofisti ne vedo, kaj je vrlina (ne znajo podati splošne definicije in ne morejo dokazati njene zmožnosti poučevanja), potem ti kritiki (če sta veljavni) udarita naravnost v srčiko gibanja in se nanašata na sofiste kot razred. Pravzaprav pa sta to *edini* splošni kritiki,[21] ki ju ima Sokrat za sofiste.

4.3 Zakaj Sokrat ni bil sofist

Ko enkrat razumemo, da so bili sofisti plačani

[21] Platon predstavi tudi druge vrste kritike, kakršne so izvajanje velikih govorov (retorika) občestvu ljudi, namesto da bi se poglabljali v dialoge s posameznim človekom, v katerih lahko preizprašujemo osnovne predpostavke in pomene tega, kar predstavlja (glej *Gorgija* 449a, 449b, 461d; Hipija Manjši 372e; *Protagora* 334d, *Hipija Večji* 286d*)*. Toda ta kritika ni tako pomembna in se ne nanaša na vse sofiste, saj se vsi niso ukvarjali z govori (npr. Evtidem). Poleg tega le delno velja za Protagoro, Prodika in Hipija (za Hipija je znano, da so ga njegovi učenci lahko spraševali in jim je odgovarjal. Protagora je bil znan po veščini postavljanja vprašanj in podajanja kratkih odgovorov, poleg tega ga nekaj antičnih virov opredeljuje za izumitelja dialektike in ne nazadnje nihče od omenjenih sofistov ni imel govorov za svoje glavno sredstvo poučevanja vrline).
Poleg tega se kritika nanaša tudi na to, da bi moralo biti znanje za vse, ne le za tiste, ki ga lahko plačajo (kako je tema sofizma aktualna, raznovrstna in globoka, lahko vidimo tudi iz pravkar omenjene teme). Toda znano je, da je tudi Sokrat izbiral svoje učence po določenih merilih (in sicer po izvoru in po talentu – glej Ksenofon *Memorabilia* I.6.13, kjer Sokrat izbira le kalos te k'agathon in tiste, za katere se ve, da imajo naravni talent).
Ksenofon je večkrat izjavil, da Sokrat ni hotel plačila, ker je hotel ostati svoboden in samosvoj. Toda očitati sofistom, da so bili rajši sužnji svojih učencev, kakor da bi bili svobodni, je smešna kritika. Navsezadnje še nismo slišali, da bi se današnji profesorji in učitelji pritoževali nad svojim suženjstvom visokošolskemu sistemu oz. ministrstvom zato, ker jih plačujejo. Vendar pa to ni vsa kritika, povezana z denarjem: problem pri plačevanju znanja je tudi, da učitelji vrline prodajajo nekaj, kar je analogno hrani za dušo. Ko se v to vmeša denar, nastopi potencialni problem, da bi učitelji lahko prodali svoje ideje ne glede na to, ali so dobre za študente ali ne. Pravzaprav vstop denarja v krhko razmerje med učiteljem in študentom lahko sprevrže ne le učitelje, ampak tudi učence. Učitelji lahko prilagodijo svoje ideje temu, kar je modno in tržno, medtem ko lahko študentje vidijo znanje kot nekaj, kar lahko preprosto kupijo (podobni problemi nastopajo in ustrezajo tudi današnji tržni logiki!). Poleg tega Ksenofon v *Memorabilii* potegne analogijo med sofističnim prodajanjem znanja in prostitucijo na podlagi analogije med modrostjo in lepoto. Toda učinek kritike, da je prodajanje znanja enako prostituciji, ne leži toliko v racionalnem argumentu, kakor v temeljnem moralnem predsodku, ki ga zbuja. Prodajanje lastnega telesa je slabo, zato je prodajanje lastnega znanja tudi. Toda ali ta analogija zdrži? Svoje misli vsak dan delimo z mnogimi ljudmi in včasih celo v skupini.

učitelji *aretê*, nam je takoj jasno, zakaj Sokrat ni bil sofist. Je pa jasno, da so imeli sofisti z njim veliko skupnih značilnosti: splošna intelektualna naravnanost, temeljno zanimanje za *aretê* in uporaba dialektike. Toda Sokrat se od njih razlikuje natanko v dveh stvareh: zanikal je možnost učenja *aretê* in ni sprejemal plačila. Platon na dolgo in široko razlaga omenjeni točki v *Apologiji* (20c), Sokrat trdi, da ni sposoben učiti *aretê* kakor sofisti (kakor koli plemenito bi to že bilo), zato ker ne ve natančno, kaj je *aretê*. Podobno nezaupanje izrazi v *Protagori* and *Menonu.*[22] Ali je Sokrat ironičen? Morda. Toda Platon navede relevantne argumente in nas poskuša prepričati, da Sokrat dejansko ni verjel, da bi lahko vrlino na koga prenesel.[23] Prav tako Sokrat ni sprejemal plačila. Zakaj ne? Verjetno zato, ker je tako dvomil o svoji sposobnosti prenašanja vrline.[24] Ko je Aristofan opredelil Sokrata kot sofista v *Oblakih*, je zameglil prav te razlike. Toda Platon je ponovno razjasnil, kar je Aristofan zamešal o sofistih in Sokratu.

Končno je vredno pripomniti nekaj besed o Sokratovem originalnem stališču do osebne odgovornosti glede (ne)poučevanja vrline. Splošno znano je, da se za škodljiva in krivična dejanja študentov krivijo njihovi učitelji. Sam Sokrat se o tem izreče v *Gorgiju,* ko se norčuje iz sofistov, ki se pritožujejo nad vedenjem svojih učencev (519c–d).

Platon to, da naj bi bili za dejanja učencev dejansko krivi učitelji, pokaže v *Evtidemu*, ko namiguje, da so učenci sofistov, zaradi svojega učenja, postali sovražno naravnani in zagrenjeni. Toda Sokrat je iz tega izvzet, ker ne trdi, da lahko naredi ljudi boljše. Tako ga, čeprav je bil nekakšen učitelj vsaj dveh največjih pobalinov, kar so jih imele Atene – Kritija in Alkbijada – niso nikoli obtoževali zaradi njunih vragolij.

V zanimivem odlomku Ksenfon (ki misli, da je Sokrat premalo cenil svoje učiteljske sposobnosti) poudari, da bi morala Kritija in Alkibijad več časa preživeti s Sokratom. Na drugi strani pa sofisti ne morejo ubežati odgovornosti za svoje neuspehe. To je cena, ki jo morajo plačati za obljubo, da bodo učence naučili nekaj konkretnega.

Kakor smo videli ob samem branju Platonovih dialogov, je Platonova kritika sofistov veliko milejša, hkrati pa veliko bolj pomembna za vsakdanje moralno življenje, kakor si raziskovalci in učenjaki predstavljajo. Njegova kritika ni, da so sofisti nemoralni, ampak da k morali in etiki pristopajo intuitivno in tradicionalno, namesto filozofsko. Kritika kot takšna ni uperjena le na sofiste, ampak na vsakega nefilozofa. Še več, vprašanja, ki jih sproža ta kritika, so težka, a izjemnega pomena: ali smo lahko vrle osebnosti in državljani, če ne vemo, kaj je vrlina v filozofskem smislu? Kako smo lahko prepričani, da pomagamo in ne škodujemo našim učencem? Ali smo lahko prepričani, da je naša politika države pravična? Mislim, da ne moremo biti nikoli povsem prepričani o nobeni izmed naštetih stvari, zato je Platonova kritika koristen opomin naši moralni gotovosti.

5. Sklep

Pravzaprav je tisto, kar poganja Sokratovo kritiko sofistov, njegova metoda abstrahiranja iz množtva (konkretnih primerov) na en sam univerzalni pojem (idejo), ki zaobjema vse konkretne primere. Toda čeprav Sokrat dokazuje sofistom, da ne poznajo vrline, ker niso sposobni dati njene konsistentne, neprotislovne, univerzalne opredelitve, bi jim *običajno* pojmovanje v antičnem in modernem svetu pritrdilo, da jo poznajo. Sofisti vrline niso dojemali niti kot »prenašanje« aristokratske krvi niti kot naključje, toda tudi ne kot čisto, teoretsko znanje, ampak kot *technê* ali umetnost. Videli so jo kot celovit nabor veščin in znanja, ki ga lahko analiziramo in sistematično predstavimo dru-

[22] Protagora 360e–361c; *Menon* 70c, 100b.

[23] Glej Gregory Vlastos: »'Socrates' Disavowal of Knowledge«.

[24] Zato Platon *Apologija* 19d–e, 31b–c.

gim. Še več, ko danes nekdo govori »o poznavanju vrline« v sodobnem svetu, uporablja besedo »poznavanje, vedenje« na podoben način: vrlino (po)znamo tako kakor jezik – lahko se kadar koli odločimo, da jo bomo uporabljali, ne da bi poznali filozofske stroge definicije tega, kaj je.

Res je, da bi bil svet, v katerem smo povsem zadovoljni in zamejeni s tradicijo, onkraj katere se ne sprašujemo (o njeni upravičenosti in utemeljenosti), ampak se moramo zadovoljiti, da je nekaj prav pač zato, ker se tako od nekdaj dela, pravzaprav totalitarni svet brez svobode. In takšen svet bi bil enako totalitaren kakor Platonova država, ki bi jo vodili filozofi, ki bi za vsako dejanje (javno ali zasebno) porabili neskončno veliko časa za premlevanje, katero dejanje je modrejše in pravičnejše od drugega, saj je narava sveta pač siva in ne bela, kakor bi si želeli filozofi in kar so sofisti povsem dobro razumeli.

Literatura

Aristotel (1994). *Nikomahova etika*, SM, Ljubljana.

Aristoteles (1997). *Posterior analytics/Topica*: Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press.

Aristofan (2006). *Oblačice*, Litera, Maribor.

Classen, C. J. (1981). »Aristotle's Picture of the Sophists« v Kerferd (ur.): *The Sophists and Their Legacy*. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

Diels, H., in Kranz, W. (1951–52). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 zv., 6. izdaja. Berlin: Weidmann.

Hegel, G. W. F. (1967). *Filozofija zgodovine*. Cankarjeva založba, Ljubljana.

Homer (1997). *Iliada*, MK, Ljubljana.

Grote, G. (2001). *A History of Greece: from the time of Solon to 403 B.* C., London, New York: Routledge.

Guthrie, W. K. C. (1971). *The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kerferd, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pindar (1952). *Ode i fragmenti*, Zagreb: Matica Hrvatska.

Platon, *Sophist*. http://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/ancient-greece/plato/plato-sophist.asp

Platon (1968). *Protagora, Gorgija*, Kultura, Beograd.

Platon (1995). *Država*, Ljubljana, DZS.

Platon (2002). *Izbrani dialogi in odlomki*, MK, Ljubljana.

Platon: *Meno*, http://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/ancient-greece/plato/plato-meno.asp

Platon: *Hippias Major*, http://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/ancient-greece/plato/plato-hippias-major.asp

Platon: *Hippias Minor*, http://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/ancient-greece/plato/plato-hippiasminor.asp

Reeve, C. D. C. (2002). *The trials of Socrates: six classic texts: An Essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianapolis: Hackett.

Sovré, A. (prev.) (1988). *Predsokratiki*, SM, Ljubljana.

Vlastos, G. (1985). »Socrates' Disavowal of Knowledge«, *Philosophical Quarterly.*

Voegelin, E. (1957). *Order and History*, 2 knjigi, *The World of the Polis*. Louisiana State University, *Baton Rouge*.

Xenophon Atheniensis. *Memorabilia: http*://www.classicreader.com/read.php/bookid.1792/sec./

Katarina Majerhold

Praktična filozofija in filozofsko svetovanje

Zadnje desetletje ali dve je v čedalje hitrejšem in čedalje bolj izpraznjenem svetu vse večje povpraševanje po filozofiji in njenih vsebinah, zato so terapevti dobili močno konkurenco – filozofske svetovalce. Vsakomur je jasno, da jim konkurenca ne godi in zato iščejo razloge, s katerimi bi očrnili filozofske svetovalce kot neusposobljene za delo z ljudmi v takšni ali drugačni stiski. Po drugi strani lahko rečemo, da so tudi akademski filozofi dobili konkurenco, saj se dosedanji primat teoretskih filozofov premika še na stran tako imenovanih praktičnih filozofov, tj. filozofov, ki uporabljajo svoje znanje v vsakdanjem življenju pri svetovanju zasebnikom ter ustanovam in podjetjem. V članku bomo prvim in drugim odgovorili na njihove očitke, hkrati pa predstavili delo praktičnih filozofov, imenovanih filozofski svetovalci.

1. Scruton obsodi filozofske svetovalce za šarlatane in novodobne sofiste

Angleški konservativni filozof Roger Scruton v članku »Vrnitev sofistov« dramatično in pompozno predstavi sofiste kot potujoče učitelje, ki so v Atene prišli prodajat modrost naivnemu prebivalstvu. Sofiste, kakršni so Gorgija in Protagora, je predstavil kot tiste, ki so hodili od hiše do hiše in naivnim ljudem ponujali zasebno vodstvo ter pomoč pri njihovih problemih s praznjenjem njihove denarnice. Kot njihove glavne značilnosti je opredelil govoričenje, priljudnost in plačilo za storitve. Po Scrutonu naj bi za mladega Platona, ki je z zgroženostjo opazoval njihovo početje, omenjena sofista predstavljala napad na samo dušo mesta in njenih prebivalcev. Zato je bil med vsemi učitelji vreden njegove pozornosti le eden, veliki Sokrat, ki ga je Platon naredil nesmrtnega v svojih dialogih, ker edini ni bil sofist, ampak pravi filozof. Platon naj bi ustanovil prvo akademijo in postavil filozofijo v njeno osrčje prav zato, »da bi obvaroval dragoceno zakladnico znanja pred napadi šarlatanov, da bi med vsemi obstoječimi zmotami ustvaril tempelj resnice in postavil na obrobje sofiste, ki so prežali na človeško zmedenost«.

Tako je bilo po Scrutonu nekoč. A tudi danes v dobi mogočne kapitalistične proizvodnje in potrošnje, ko se vse več ljudi v želji po dobrem in srečnem življenju obrača k filozofiji in poroča o različnih možnostih, ki so jim na voljo na trgu, naj ne bi bilo, po njegovem mnenju, nič drugače. Scruton trdi, da so se sofisti vrnili in še »hujše, prišli so preoblečni v filozofe«. Med njimi je eden prvih, ki je začel izkoriščati novo ozračje v družbi, Louis Marinoff, profesor filozofije na New York City College. »Filozof nas ne vodi več k resnici s prebujanjem naše inherentne zmožnosti mišljenja. Pred nami razgrne katalog 'vrednostnih sistemov' in nam pomaga prepoznati našega. Da bi prepričal klientko, da je bil njen denar dobro naložen, bo favorizirani »vrednostni sistem« polepšal s primerno razlago in takšno ceno, ki jo bo psihološko prepričala o njeni »ozdravitvi«. Tako filozofija zvodeni. Ne more nas več opozarjati na »ključne razlike, na katerih sloni življenje – razlike med resnico in lažjo, dobrim in zlim, pravim in napačnim – ki so objektivne in zavezujoče. Doslej je filozofija govorila z akademskim glasom[1] in ne z glasom prerokovalke.«[2]

[1] Za velikokrat izrečene izjave akademskih filozofov in profesorjev: »Da naj bi filozofsko svetovanje ne bila prava filozofija«, pa lahko rečemo, da so prej odraz mnenja in predsodkov kot pa utemeljeni argument, saj se slednji sploh ne spoznajo na filozofsko svetovanje in ga še manj prakticirajo.

[2] Kot primer lahko služita dve najvplivnejši moderni etični teoriji, kantovska in utilitarna. Kantovska etika moralno situacijo opredeljuje kot skrajno osebno zagato, razpetost in negotovost med moralno dolžnostjo in lastno dobrobitjo, utilitarna etika pa mnogokrat proizvede rešitve, ki so popolnoma nasprotne »vsakdanjemu občutku« o tem, kaj je prav ali narobe in so lahko videti celo skrajne kakor na primer trditev velikega bioetika Petra Singerja o upravičenosti evtanazije močno prizadetih novorojenih otrok, in dopustitvi pravice, da o tem avtonomno odločijo starši v času tridesetih dni po rojstvu (Singer: 1999).

Zdi se, da Scrutonova kritika oziroma debata o mestu nove filozofske »discipline« meri na to, kako filozofija izgublja še zadnjo posebno vlogo, ki ji je ostala kot znanost, katere imperativ je samostojno mišljenje. Filozofija, ki že dolgo nima primarne vloge vira pozitivne vednosti (pri tem so jo nadomestile naravoslovne in družboslovne pozitivne znanosti), ohranja svojo samostojnost kot čista racionalna disciplina. V filozofskem svetovanju pa se zvede na mehanicistični posel golega prenosa intelektualnih mojstrovin »pravih filozofov« na posvetne in praktične probleme. V svojih najuspešnejših trenutkih ni ponujala pozitivnih in normativnih odgovorov na konkretne (moralne ali druge) dileme, ampak so filozofske teorije vselej poudarjale konfliktnost in paradoksalnost nekega stanja.[3]

Toda filozofsko svetovanje je delo, precej drugačno od običajnega filozofovega hipotetičnega primera, ki je izmišljen ali tako visoko abstrahiran, stran od resničnih okoliščin, da v njem ostanejo le tiste podrobnosti, ki filozofu omogočajo potrditi njegovo vnaprej oblikovano tezo. Takšna uporaba primerov v filozofiji je prej ilustracija teorije kakor njena potrditev. Po drugi strani pa ima tradicionalno filozofsko delo še en neugoden stranski učinek, ki ga drugi že od samega začetka očitajo in ki velja še danes: nedelovanje oz. kontemplacija. Znano je, da Sokrat kljub slovesu »najpametnejšega« človeka v antiki, ki je vse dogodke »ocenjeval« v luči (svoje) etike, zaradi svojega neskončnega premlevanja praktično ni hotel prisostvovati ali soustvarjati takratnih pomembnih dogodkov. A dejstvo je, da takšna naravnanost filozofiji prej škoduje, kakor koristi – navsezadnje se mišljenje pojavlja kot človekovo ultimativno orodje, kot del njegove najboljše strategije uspeha, česar koli se loti (in pri tem ne mislimo zgolj na orodje za preživetje, ampak na vse druge posebne človekove dejavnosti, kakršne so oblikovanje znanstvene teorije, umetniškega ali arhitekturnega dela ipd.). V tem primeru bi lahko rekli, da prav filozofski svetovalci (bolj ali manj uspešno) zapolnjujejo razpoko med filozofsko teorijo in prakso.

2. Psihoterapevti obsodijo filozofske svetovalce za »psihološko« neizobražene in zato neusposobljene za delo z ljudmi v težavah!

Čeprav se za filozofe ponavadi meni, da so v oblakih in povsem neuporabni ali neučinkoviti, so se z njihovim nastopom na trgu kot filozofskimi svetovalci pojavili »psihoterapevtski glasovi«, češ da so lahko nevarni, saj s svojo domnevno nepraktičnostjo, abstraktnimi špekulacijami in neprimerno izobrazbo za delo z ljudmi v stiski te lahko zavedejo, jim celo bolj škodijo, kakor pomagajo, in pri njih zbudijo lažne upe. Psihologi v nasprotju s filozofi pa imajo znanje iz empiričnega raziskovanja o smiselnih in patoloških vzrokih človeškega vedenja. Delajo statistične primerjave in korelacije med vedenjem in dejavniki iz okolja, ki jih opisujejo v kavzalnem in determinističnem jeziku, imajo teorije, ki se opisujejo, analizirajo in razlagajo dobljene podatke, in ne nazadnje imajo praktične izkušnje za delo z različnimi problematičnimi skupinami ljudi (npr. mentalnimi bolniki, odvisniki, zaporniki, pedofili in posiljevalci ipd.).

Toda kakšne vrste dejavnost terapija pravzaprav je, kako pravzaprav poteka, se dogaja? Neke dejavnosti ne moremo označiti za terapevtsko, če niso izpolnjeni nekateri kontekstualni pogoji. Ključni pogoji so: (1) predstavitev (svetovalec/-ka se identificira kot »terapevt/-ka«); (2) trpljenje (klient se prepozna za tistega, ki

[3] Kot primer lahko služita dve najvplivnejši moderni etični teoriji, kantovska in utilitarna. Kantovska etika moralno situacijo opredeljuje kot skrajno osebno zagato, razpetost in negotovost med moralno dolžnostjo in lastno dobrobitjo, utilitarna etika pa mnogokrat proizvede rešitve, ki so popolnoma nasprotne »vsakdanjemu občutku« o tem, kaj je prav ali narobe, in so lahko videti celo skrajne, kakor na primer trditev velikega bioetika Petra Singerja o upravičenosti evtanazije močno prizadetih novorojenih otrok, in dopustitvi pravice, da o tem avtonomno odločijo starši v času tridesetih dni po rojstvu (Singer: 1999).

trpi zaradi čustvenega ali psihološkega problema, motnje ali fizične motnje, ki se navezuje na čustveno ali miselno razsežnost, zaradi česar želi sprejeti neko »terapijo« v upanju, da bo odstranjen vir problema ali motnje); (3) pričakovanje (klient verjame, da ima psihoterapevt potrebno znanje narediti nekaj zanj in z njim na podlagi nekaterih teorij, izobrazbe in praktičnih izkušenj, ki jih ima); (4) diagnoza in napoved (psihoterapevt verjame, da lahko pacientu postavi diagnozo, po kateri ga lahko »zdravi« v skladu z različnimi teorijami in veščinami); (6) jasen dogovor (če se obe stranki strinjata s pogoji in predpostavkami, zavestno stopita v odnos za rešitev problema ali ozdravitev trpljenja); (7) profesionalnost (obe stranki razumeta, da je terapevt profesionalec, ki ima nekatere sposobnosti, znanje in licenco in čigar storitve klient ponavadi plača); (8) pasivnost (medtem ko se od klienta pričakuje, da bo moral morda narediti nekatere stvari, se razume, da se, ko vstopi v terapijo ali svetovanje, podredi vodstvu terapevta, ki naj bi imel sposobnosti zdravljenja; terapija je nekaj, kar sprejmeš, nekaj, kar naj bi ti prineslo spremembo, zdravilo, korekcijo. Če je terapevtski postopek dober, lahko pomaga klientu, če pa je slab ali neustrezno izveden, mu lahko škoduje oziroma je nekoristen).

Skratka, terapija je postopek, ki poteka: (1) pretežno s poslušanjem, empatijo, občasnimi interpretacijami, občasnim nasvetom; (2) z osredotočenostjo na misli, čustva in okolje, ki povzročajo osebne probleme (trpljenje, boje, dileme, konflikte) klienta; (3) z uporabo teorije in strokovne literature, ki so jo napisali terapevti sami, kar govori o smeri in vsebini pogovora ter poslušanja. Te sestavine: poslušanje, vrsta govorjenja, osredotočenost razprave na čustva, misli, okolje, teoretični milje, so dovolj, da bi si oblikovali grobo predstavo besede »terapija«.

Toda zgoraj omenjeno še zdaleč ni dovolj, da bi dobili jasne parametre za lastnosti pojma terapija ali da bi začrtali, kdo je tisti, ki bi lahko ali moral opravljati to dejavnost – nobena skupina se ne bi smela samooklicati za edino poklicano opravljati svojo dejavnost. Toda odkar sta Freud (in Breur) napisala knjige in članke o »terapiji govorjenja«, se je to pogosto jemalo kot zgolj domena psihoanalize in številnih njenih psihoterapevtskih naslednikov. Psihoanalitsko izobraževanje pa je bilo od takrat v večini omejeno na psihiatre, ki so izobraženi, da mislijo v medicinskih pojmih in uporabljajo besednjak bolezni. Vse te opredelitve terapije so zapisane tudi v pravniških aktih, ki določajo zakonite temelje za opravljanje psihoanalitske in psihoterapevtske dejavnosti.

Da je zgolj zakonska osnova za delo z ljudmi, temelječa na izobrazbi iz psihoterapije, psihologije ali psihiatrije, premalo za uspešno delo za ljudi, ki se v nekem trenutku svojega življenja znajdejo v stiski, trdi bivši psihoanalitk Masson v knjigi *Zablode psihoterapije.* Po njegovem je tisto, kar želijo trpeči od terapevta, tolažba in priznanje, da se jim je zgodilo nasilje ali krivica, skupaj z napotki za to, kako živeti z manjšo bolečino v prihodnosti. Žal namesto tega velikokrat naletijo na novo nasilje in zlorabe, in to v dveh oblikah: z dopovedovanjem, da so se krivice, zlorabe, zanemarjenost zgodile le v njihovi glavi (zaradi česar so bolni), druga oblika pa iz tega izhaja – normalizacija (usmeritev na pravilno pot) v (ponovno) učinkovito, funkcionalno, trd(n)o osebnost. Masson prav tako trdi, da se to dogaja zato, ker je psihoterapija že v osnovi zastavljena napačno – njena ključna napaka tiči v tem, da se terapevt izdaja za tistega, ki ve (pozna resnico), kaj se dogaja s pacientom, ki razume vse človekove (prave in napačne) duševne procese ter lahko zato pacienta (tako kakor *pokvarjen stroj*) ponovno usposobi za življenje in delo. Za Massona je takšna predpostavka »terapevta gospodarja in pacienta hlapca«, ki se mu povsem podredi, v temelju ponižujoča za pacienta, saj mu odvzame dostojanstvo, svobodo in odgovornost za

samega sebe.[4]

Toda luknjičavost vsemogočne psihoterapije in psihiatrije ne dokazuje le temelja same psihoterapije, ampak tudi zmožnost samih psihoterapevtov za »uspešno« delo. Kajti, ali drži, da imajo vsi psihiatri in terapevti nekatere značajske lastnosti, kakršne so sočutje, prijaznost, razumevanje, resnicoljubnost, pravičnost, toplino in poštenost, ki so pomembne za takšno delo, in ali sta zgolj njihova izobrazba in »trimesečna študentska praksa« resnično dovolj za njihovo usposobljenost za delo z izjemno krhkimi, ranljivimi ljudmi v stiski, ki so toliko bolj dovzetni za različne nadaljnje poškodbe, krivice in manipulacije? Ali se dajo te lastnosti naučiti in kako vemo, da so se jih terapevti dobro naučili (Masson 2007: 32)?[5]

Podobno meni filozof in psihoanalitik Michael J. Russell, češ da psihologija in medicina (psihiatrija) spodbujata napačno vrsto mišljenja za delo, ki zahteva »raziskovanje«, empatijo, sodelovanje. V tem primeru objektivna nevtralnost (kakor jo prakticirajo v medicini ali psihologiji) ni tisto, kar je potrebno in zaželeno. Zaželeno je, da je terapevt dovolj sposoben (in usposobljen) misliti znotraj klientovega pogleda, da bi lahko uvidel smiselne povezave znotraj njegovega »sveta«, hkrati pa, kje je klient morda naredil napako.[6] O izobrazbi kot temelju za terapevtsko in svetovalno delo je zapisal: »Avtobiografsko gradivo, ki se nanaša na moj razvoj filozofa, potem delavca z ljudmi in nazadnje psihoanalitika, kaže, kako sem prišel do spoznanja, da je filozofska izobrazba premalo cenjena in psihološka izobrazba precenjena kot intelektualni temelj[7] za psihoterapijo. Toda ti področji nista tako jasno in natančno ločeni. Zakoni, ki opredeljujejo psihološko prakso, so po svojem obsegu arogantni, saj je dobesedno lahko vse predmet te prakse. Obseg in narava filozofije nista nič bolj jasna. Vrsta mišljenja, ki se spodbuja v psihologiji, je ravno napačne vrste za izobraževanje psihoterapevtov. Toda žal tudi filozofska izobrazba ne daje dobrih terapevtov. Pomanjkanje jasne ločnice med filozofskim svetovanjem in psihoterapijo omogoča argument proti monopolu terapevtskega delovanja psihologov« (Russel 1993: 8).

[4] Zlasti pa vidi alternativo v Ferenczejevi alternativni vzajemni terapiji, ki jo je predstavil v svojem skrivnem dnevniku. Sándor Ferenczi, madžarski psihoanalitik in Freudov najljubši učenec, je za razliko od Freuda videl, da je bil »vzrok za zlorabo otrok v nesorazmerju moči, enako strukturo (neso)razmerja moči pa je opazil tudi pri terapiji in se spraševal, kako bi to lahko odpravil? Frenczi je tako začel razmišljati o vzajemni terapiji, v katero bi bila vključena tako terapevt kot tudi pacient, ki bi drug drugega na svojstven način »analizirala«. Glavni namen bi bil, da bi dve osebi, ki sta prestali neko izkušnjo, druga drugo tolažili. To ni analiza, saj tam ne gre za tolažbo. Pri analizi ni občutka za vzajemno pomoč, ki ga imata človeka, ki sta preživela pretresljiv dogodek in sta ranjena na podoben način. »Pri določenih stopnjah vzajemne analize se je potrebno popolnoma in obojestransko odpovedati moči in avtoriteti. Analizirani osebi sta videti kot otroka enake starosti, ki sta prestrašena in drug drugemu pripovedujeta o svoji izkušnji; delita si usodo, drug drugega popolnoma razumeta in instinktivno iščeta uteho. Ker se zavedata, da sta oba izkusila podobno usodo, imata občutek, da drug drugega ne ogrožata in si lahko popolnoma zaupata«. (Masson: 2007: 136). Ferenczi je spoznal, da je največja napaka terapevtov in psihiatrov ravno to, da poskušajo racionalno in objektivistično pristopiti k travmi in bolečini – kot da sami ne bi živeli življenja, ki ga vsi živimo in kot da se njim ne bi dogajale krivice, nesreče; kot da sami ne bi utrpeli kakršnekoli bolečine, jeze, potrtosti. Obnašajo se, kot da bili popolni, vsevedni, samozadostni, neranljivi, pravični in celoviti, skratka kot da ne bi bili ljudje, ampak bogovi.

[5] Še večji problem je, ali je terapevt sploh sposoben razumeti trpljenja zlorabljenega posameznika ter na osnovi tega razumevanja predpisati 'zdravilo' proti trpljenju, saj sam ni okusil nasilja ali zlorabe.

[6] Po Russelovem mnenju je ta proces vživljanja in razumevanja drugega natanko tisto, kar počnejo filozofi.

[7] Če se že najdejo kakšni skeptični glasovi, kakršni so glasovi intelektualcev, ki za razliko od drugih klientov od psihoterapevtov pričakujejo globlji, kompleksnejši, konceptualno transparenten, z dokazi argumentiran in osebno prilagojen odnos psihoterapevtov do njih, pa se ti pred njimi zaprejo. S tega vidika ni nenavadno, da občutijo psihiatri in terapevti nekakšno nelagodje ali strah pred intelektualci, kar se izraža v njihovih različnih držah – nekateri menijo, da se ne da razumsko reševati probleme, drugi niso pripravljeni na dialog (to je Ahilova peta psihiatrije sploh!), tretji menijo, da se da reševati problem le na behavioralni ravni, na ravni eksperimenta in kontrole poteka itd. (Novak 2007: 5).

2.1 Poskus opredeliti razliko med (psiho)terapevti in filozofskimi svetovalci

Po Russlovem mnenju zato tisto, kar filozofsko svetovanje lahko opredeljuje kot ločeno področje od psihoterapije, ni toliko, kaj je njegova glavna dejavnost ali kakšen je njegov način dela, kolikor je predvsem »odvisno od identitete tiste/-ga, ki opravlja to dejavnost«. Natančneje, »kdo« in »kako« se odločata v odnosu do stvari, kot kako akter imenuje sam sebe in svojo profesionalno identiteto, s katero se predstavlja; katero je najpomembnejše področje glede na njegovo izobrazbo in posploševitev o omenjenih področjih, kako razmišlja o stvareh. »V tem primeru bo 'psihoterapevtska praksa' delno stvar tega, kaj se počne, malce več stvar tega, zakaj se nekaj počne, še največ pa, ali prakso opravlja nekdo, ki samega sebe lahko legitimno imenuje psihoterapevt zato, ker je to študiral, se uril, in zato, ker misli kot psihoterapevt. To je lahko ali pa tudi ne oseba, ki se predstavlja za psihologa, ima izobrazbo iz psihologije, misli 'kot psiholog'. To je lahko ali tudi ne oseba, ki se predstavlja za psihiatra, ima izobrazbo iz medicine in misli 'kot zdravnik'. In tako je tudi s filozofijo. Predvidevajoč, da so nekateri filozofi lahko dobri psihoterapevti in je tisto, kar lahko ponudijo in kar jih lahko bolj ali manj razlikuje od psihoterapevtov, to, da so izobraženi filozofi, da se identificirajo kot filozofi in mislijo 'kot filozofi'« (ibid.: 9).

In če odmislimo morebitni pomen razlikovanja med filozofskim svetovalcem in psihologom/psihoterapevtom glede na to, kako se ti profesionalno identificirajo, kakor je to postavil Russel, ali jih je mogoče razlikovati tudi glede na njihove dejavnosti in njihov namen? Opažamo, da javnost in mediji filozofskega svetovanja ne postavljajo neodvisno od psihološkega diskurza. Tako se izkaže, da pri postavljanju vsebinske in namembne ločnice med psihoterapijo in filozofskim svetovanjem ne moremo računati niti na javnost niti na psihoterapevte, ki filozofske svetovalce napadajo predvsem, kakor že rečeno, zaradi konkurence (čeprav filozofskega svetovanja sploh ne poznajo dobro).

Toda ali lahko ponudijo to razliko sami filozofski svetovalci? Najprej se moramo vprašati ali sploh potrebujemo soglasje o tem, kdo samega sebe imenuje filozofski svetovalec. Ali lahko rezerviramo pojem filozofskega svetovalca za vse tiste, ki se strinjajo z neko omejeno definicijo? Ali so filozofski svetovalci tisti, ki verjamejo v svoje znanje o Rousseaujevi, Sartrovi, Platonovi, Kantovi ali Avguštinovi filozofiji, kar jim omogoča, da bodo posebno dobri svetovalci za ljudi v partnerskih in čustvenih težavah, etičnih ali kariernih odločitvah in podobno? Ali da so filozofski svetovalci tisti, ki mislijo, da posebno dobro poznajo Sokratovo metodo dialoga in z njo želijo pomagati ljudem v osebnih težavah? Ti scenariji nam ne ponujajo posebnega področja delovanja filozofskega svetovanja zlasti zato, ker (1) nihče ne preprečuje psihologu/psihoterapevtu reči, da počne to isto; (2) bodo časopisi in javnost še naprej enako površno razmišljali o filozofskem svetovanju in o njem govorili kot o podvrsti psihoterapije; (3) še vedno bodo obstajali tisti, ki zase trdijo, da so filozofski svetovalci, vendar bodo zanikali vsakršno povezavo s Spinozovo, Sartrovo teorijo ali Sokratsko dialektiko (kakor to govori ustanovitelj filozofskega svetovanja Gerd Achenbach); (4) domnevna temeljna razlika med psihoterapijo in filozofskim svetovanjem, da pri psihoterapiji razumevanje samega sebe ni predstavljeno kot sredstvo za reševanje problemov, ampak se osredotoča na področja konfliktov/problemov kot sredstvo za cilj/razumevanje samega sebe[8], tudi ne zdrži, saj na primer v *gestalt terapiji* Fritz Perls spodbuja izkušnjo »tukaj in zdaj« v nasprotju z neposrednim prizadevanjem za »rešitev« problema ali pa denimo *realitetna terapija* Williama Glasserja,

[8] Najbolj očitni primeri so tisti psihoterapevti, ki ponujajo »samo-raziskovanje« ali možnosti za »osebno rast«, kot so Carl Rogers, Abraham Maslow, ki uporabljata jezik »rasti« in zavračata jezik »bolezni«.

ki se ne osredotoča na terapevte kot tiste, ki (po)zdravijo kliente, čeprav prav tako vsebuje točko v terapiji, ko je klient povabljen, da oceni svoje lastno vedenje.[9]

Skratka, psihoterapevtski domnevni »argumenti« proti filozofskim svetovalcem ne zdržijo. Še več, svetovalci lahko najdemo kar nekaj šibkih točk psihoterapije in psihiatrije, ki postavljajo prakso psihoterapevtov v nezavidljiv položaj. Na drugi strani pa si morajo/moramo filozofski svetovalci tudi sami začeti prizadevati za natančnejšo opredelitev filozofskega svetovanja, ki bo jasnejše začrtala razliko med slednjim in psihoterapijo. Seveda pa je, tako kakor to velja za vsako mlado poddisciplino, na začetku težko doseči neko jasno, koherentno, konsistentno začrtano domeno. Kaj torej sploh je filozofsko svetovanje?

3. Filozofsko svetovanje

Ker je filozofsko svetovanje, kakor rečeno, še razmeroma mlado in neizoblikovano področje, ni enotnega mnenja o njegovi domeni, cilju in metodi, zato bomo predstavili nekatere najbolj znane filozofske svetovalce (njihovo metodologijo) in tako poskušali priti do splošnejše slike o njem.

Torej kljub temu, da so plačljive dejavnosti filozofskega svetovanja precej raznovrstne in neenotne, pa je »[n]ajbolj izstopajoča značilnost, ki je skupna vsem oblikam filozofskega svetovanja, da se, v nasprotju z večino psihoterapij in ostalega svetovanja, seansa osredotoča na filozofiranje svetovalca s klientom. Ni poanta, da svetovalec zavzame določeno filozofsko stališče do klientovega problema, kakor to na primer počnejo eksistencialni psihoterapevti, ki vnaprej pristopajo iz stališča eksistencialne filozofije. /.../ Poanta je, da je filozofsko svetovanje odprt filozofski dialog /.../ filozofiranje« (Lahav v Majerhold 2004: 1476).[10] Izraelska filozofska svetovalka Schlomit Schuster ponudi še eno iztočnico: »Filozofski svetovalci in javnost imajo dobre razloge za to, da zavrnejo večino psihoterapevtskih teorij, ki opozarjajo na nevarnost samorazkrivanja in intimnega diskurza med ljudmi brez nadzora strokovnjaka na tem področju, tj. strokovnjaka za duševne bolezni. Večina teh teorij se na 'raziskave' zanaša kot na dokaz, vendar pa so te raziskave pogosto protislovne. Na primer, vzemimo razpravo, ki obkroža teorijo o transferju. Behavioristi jo tradicionalno zavračajo na temelju njihovih znanstvenih izsledkov, medtem ko v psihodinamičnih terapijah prepričanje o transferu še vedno opravičujejo na podlagi znanstvenih/opaženih dejstev« (Schuster v Majerhold 2004: 1477).

Tisto, kar poskušajo filozofski svetovalci v nasprotju s terapevti, je ljudem ponuditi drugačen pogled na njihov svetovni nazor (niz zavednih in nezavednih, argumentiranih in privzetih prepričanj ter vrednot o sebi, družbi in svetu), ki temelji na dialogu, preizpraševanju, preiskovanju nasprotujočih si vrednot, problematičnih predpostavk, definicij, konfliktnih čustev, dvomljivih prepričanj, neupravičene pristranskosti in podobno. Izraelski filozofski svetovalec Ran Lahav namreč »trdi, da je interpretacija svetovnega nazora temeljni element /.../ filozofskega svetovanja« (Lahav v Majerhold 2004: 1478). Toda kanadski filozofski svetovalec Peter B. Raabe se s tem le delno strinja in pravi, da je »svetovni nazor posledica ali končni izdelek filozofskega raziskovanja in snovanja človekovega načina življenja« (Raabe, 2001: 206). In nadaljuje, kakor ne moremo pričakovati, da bi dobili vpogled v klientove probleme, ne da bi pri tem raziskali njegov svetovni nazor, tako ne moremo pričakovati, da bi mu pomagali interpretirati njegov svetovni

[9] Filozofsko svetovanje ne moremo natančno ločiti od psihoterapije zgolj glede na odsotnost osredotočenosti na problem in obratno, psihoterapije ne moremo ločiti od filozofskega svetovanja zgolj na podlagi njene osredotočenosti na problem.

[10] Eden najbolj znanih ameriških filozofskih svetovalcev Louis Marinoff pravi, da psihologi delajo z rigidnimi modeli in /.../ če se problem ne ujema s temi, potem vam ne morejo pomagati« (Marinoff; 1999: 6)

nazor, ne da bi uporabili vsaj nekaj elementov iz kritičnega in ustvarjalnega mišljenja ter na splošno filozofskega raziskovanja. »/.../ to postavlja ustvarjalno in kritično mišljenje filozofskega raziskovanja, v nasprotju z interpretacijo svetovnega nazora, za temelj filozofskega svetovanja« (Raabe v Majerhold 2006: 114).

Zanimivo je, da sami filozofski svetovalci v bran svojega dela navajajo dva tisoč let staro Sokratovo izjavo, da »nereflektirano življenje ni vredno življenja«, in njegove dialoge s sogovorniki, v katerih jih poskuša spodbuditi h kritičnemu razmišljanju o njihovih predpostavkah (argumentih, prepričanjih, vrednotah), jemljejo za temeljno metodo svojega dela. Seveda je v skladu s predstavljenim jasno, da Sokratov primer ni enak z »modernim« gibanjem, ki se je začelo nedavno tega – natančneje, pred dvaindvajsetimi leti oziroma leta 1982 je Gerd Achenbach blizu Kölna odprl prvo filozofsko prakso, temu pa so sledile podobne po vsem svetu.

3.1 Delo in metodologija najbolj znanih filozofskih svetovalcev – Achenbach, Marinoff, Raabe, Hoogendijk

Kakor rečeno, se različni filozofski svetovalci v svoji praksi osredotočajo na različne dejavnosti, probleme, dileme, vendar pa pri tem vsi posegajo po filozofski metodi, ki se na primer od znanstvene metode razlikuje po tem, da bolj uporablja *kritično mišljenje, miselni eksperiment in konceptualno analizo*[11] kakor opazovanje, poskus in golo izjavljanje.

Nizozemski filozofski svetovalec *Ad Hoogendijk* je opredelil šest filozofskih metod, ki jih uporablja pri svojem delu, in sicer: *konceptualna analiza, reflektiranje temeljnih konceptualnih mrež, kritično mišljenje, raziskovanje predpostavk, uporaba dialoga in utopično mišljenje.* Če so filozofi te metode nekoč uporabljali zgolj za analiziranje abstraktnih problemov ali za napade na nasprotnike, jih filozofski svetovalci danes uporabljajo za izostritev konceptov, argumentov, vrednot, ki bodo prinesli rešitev klientovega/klientkinega problema, konflikta ali dileme.

Drugi filozofski svetovalci, kakršna sta *Gerd Achenbach in Schlomit Schuster,* vztrajajo, da je filozofsko svetovanje proces, ki ne uporablja nobene metode (šlo naj bi *za »metodo onkraj metode«),* drugi spet se držijo zgoraj predstavljene značilne triadne metodologije (kritično mišljenje, konceptualna analiza in miselni poskus), spet tretji so izumili svoje metode, med njimi sta Peter Raabe in Louis Marinoff.

Peter Raabe ponuja štiristopenjsko metodo:

1) *prosti tek* (je stopnja hermenevtičnega poslušanja, na kateri se mora svetovalec seznaniti s klientom in njegovimi problemi ter obratno, klient seznaniti s svetovalčevim pristopom (ker je vsak klient drugačen, se mora na tej stopnji pozanimati, kaj ta hoče od svetovalca), in obratno);

2) *takojšnja rešitev problema* (je stopnja, ko si svetovalec prizadeva rešiti klientove trenutne probleme in dileme. Na tej stopnji klient ponavadi jemlje svetovalca kot strokovnjaka ali avtoriteto, ki uporabi svoje filozofsko znanje in sposobnost natančnega mišljenja);

3) *učenje kot intencionalno dejanje* (Raabe vidi filozofsko svetovanje kot učenje, kar pomeni, da po tem, ko je svetovalec poiskal rešitev, klienta nauči logike in kritičnega mišljenja, da

[11] *Konceptualna analiza* (tj. postavljanje definicij, vzpostavitev ločnic in opozarjanje na pomen ter uporabo besed);
- *kritično mišljenje* (tj. preiskovanje predpostavk, sklepanje o zaključkih in ugotavljanje nekonsistentnosti);
- *miselni eksperiment* (vsak eksperiment, ki ga ni potrebno izvesti, da bi bil učinkovit).
Razprava o dobrem življenju je tako lahko *metodološko* filozofska, če v njej želimo razlikovati 'dobro' življenje od ostalih podobnih konceptov, ki govorijo npr. o pragmatičnem ali družbeno zaželenem življenju ... (Majerhold 2004; 1478).

si bo lahko v prihodnje sam pomagal)[12], in

4) *transcendenca* (na tej točki se klientu prikaže njegovo življenje kot del večje celote, bodisi da je to družba, svet ali kozmos. Prav tako klient razvija svojo teorijo o življenju in svetu.).

Louis Marinoff pa pri svojem svetovanju sledi petstopenjski metodi za reševanje problemov, ki jo imenuje (*MIR*):

1) *prepoznaj problem,*

2) *preišči obstoječa čustva,*

3) *analiziraj, oštevilči in oceni možnosti rešitve problema,*

4) *preuči celoten položaj oziroma razvij celosten in objektiven pogled na problem ter možne rešitve.* Preuči še filozofske uvide in interpretacije problema oz. problemov ter sprejmi filozofsko stališče.

5) Ko se odločiš za eno možnost, jo uporabi, tako pa dosežeš *ekvilibrium in mir*.

Toda ne glede na različne vsebine, na katere naletijo filozofski svetovalci (nekateri se ukvarjajo s partnerskimi odnosi, drugi s človeškimi viri, tretji s poslovnimi, kariernimi problemi), in na različne načine (metode in tehnike), je vsem skupno, da jemljejo Sokratovo načelo – neraziskano življenje ni vredno življenja, Sokratovo metodo dialoškega preizpraševanja in dialektično pot k resnici za temelj filozofske prakse. In kakor je rekel oče modernega filozofskega svetovanja Gerd Achenbach, »vse, kar se samookliče za resnico in ki zato želi odsloviti vsakršno nadaljnje spraševanje o njej, ne spada v filozofsko prakso, saj je za filozofijo in filozofsko svetovanje – kolikor se ukvarja z mnogoplastnimi temami in ne priznava enega ali edinega odgovora – prav tako značilno, da svoje metode in orodje ne uporablja za pridobivanje gotovih resnic ali rešitev« (Achenbach 1995: 68).

V grobem lahko rečemo: filozofsko svetovanje se imenuje svetovanje, ker se slednje poudarja kot oblika, pri kateri se človeku v stiski zgolj svetuje in ne tudi »vsiljuje«, kaj je resnica ter kako naj jo sprejme in uporablja v življenju, da se bo prilagodil/-a nekemu normativnemu kalupu, filozofsko pa je zato, ker filozofija človeku ponuja umsko orodje, s katerim se nauči kritičnega mišljenja in presojanja, s katerim je bolj samostojen, svoboden in samozavesten. Lahko rečemo, da je primerna metafora za odnos med filozofskim svetovalcem in klientom ples. Tako kakor pri plesu človek včasih vodi, včasih pa se prepusti, je najtežji del naučiti se, kako se umakniti soplesalcu. »Kot filozofski svetovalec moraš zelo dobro poznati, kako se giba tvoj soplesalec, če naj mu slediš, se gibaš z njim, vodiš ali se mu umakneš« (Raabe 2004: 208). Hkrati pa odnos med filozofskim svetovalcem in klientom ni na ravni transferja – odnos hladnega racionalnega uma, ki paciente od zgoraj ali od zunaj racionalno teoretsko analizira (Ferenczi je na primeru očital Freudu prav njegovo stališče, da za psihoanalizo ni potrebna globoka čustvena predanost, temveč le neko poznavanje teorije), ampak se filozofski svetovalec kot sočlovek v vsakdanjem življenju spopada s podobnimi dilemami in težavami kakor klient, zato tudi vibrira skupaj z njim. Seveda ne moremo z gotovostjo reči, da so zato filozofski svetovalci boljši »terapevti« (kakor rečeno, ne gre niti za ozdravitev niti za zgolj umsko/teoretsko analizo problema), saj akademska izobrazba pri filozofskem svetovanju ni tako pomembna, kakor so pomembne osebnostne značilnosti in praktična usposobljenost. Lahko pa rečemo, da je filozofija dober temelj za filozofsko prakso ter da so psihoterapija, psihologija in psihiatrija precenjeni kot (edini zveličavni) temelj za terapevtsko prakso.

3.2 Primeri filozofskega svetovanja

Sama praksa priča, da imajo ljudje največ problemov, dilem in zanimanja na naslednjih področjih: ljubezen in spolnost, etične odloči-

[12] Raabe je nedvomno edini filozofski svetovalec, ki zagovarja poučevanje filozofskih veščin v okviru svoje prakse.

tve, odločitve na kariernem področju in smisel življenja. Predstavila bom dva primera iz svoje prakse.

4.1 Obiskala me je poslovno uspešna klientka, ki je imela z možem majhno, a trdno podjetje. Mož jo je velikokrat prepričeval, da mora zavoljo poslovne uspešnosti početi stvari, ki so se ji zdele moralno sporne, npr. da bi več prodali, so včasih lagali o letu izdelave, roku dobave, preteku roka in podobno. Zato je imela preganjavico, da tudi drugi z njo počnejo isto, in si ni mogla pomagati, da se ne bi počutila kot slab človek, ki si zasluži, da tudi njemu nepošteno lažejo in jemljejo denar. Zanimalo jo je, ali sta uspešnost in nemoralnost res povezani ter kako je to povezano z osebno srečo in iskanjem smisla zgolj v denarju.

Najprej sem, kakor vedno, klientko pozorno poslušala in poskušala izluščiti, kako je sestavljen njen »argument«, nato pa, kako naj ji predstavim argument srečnega, pravičnega in uspešnega življenja, ki bo vključeval osebno srečo, uspešnost in pravičnost ter srečo in uspešnost drugih.

Odločila sem se, da ji predstavim antično pojmovanje etike (*êthos* – značaj), ki je temeljilo na vprašanju, kakšna vrsta osebe naj bom, da bom srečna. Pojasnila sem ji, da so antični Grki verjeli v dejanja, ki so odsev tega, kakšna oseba sem. Na primer, pravična in pogumna oseba ne more storiti krivičnega dejanja ali dejanja iz strahu. Zato so se v antiki spraševali, kakšna vrsta vrlega življenja nam prinese srečo in kako jo dosežemo. Platon v 1. knjigi *Države* pravi, da v življenju obstajajo trije tipi dobrega. Prvi tip vključuje največjo dobrino, ki je dobro zaradi nje same, npr. pitje vina ali uživanje v čudovitem sončnem vzhodu – užitek leži natanko v sami dejavnosti brez njenih posledic. Drug tip izvira iz dobrega zaradi njega samega in iz njegovih posledic, na primer branje nove kuharske knjige ali reševanje križanke s prijateljem: to je prijetno in dobro zaradi same dejavnosti, hkrati pa se veselimo rezultatov (okusne hrane, rešene križanke). Končno pa imamo dobrino, ki je dobro le zaradi rezultatov, ki jih daje: ti so lahko (odvisno, koga vprašaš) rekreacija zaradi lepe postave, zdravniško delo oz. sploh vsakršno namensko delo.

Platon se je spraševal, ali spada vrlina v tip dobrega ne glede na njegove posledice ali zaradi njegovih posledic (kakor jih ima na primer kolo). Če je vrlina dobro zgolj zaradi rezultatov, ki jih daje, potem se lahko vprašamo, ali ni morda laganje in prevara boljša za dosego vrline – in natanko to vidimo, da se dogaja danes in kar je opazila sama klientka!

Sokrat je na vprašanje odgovoril, da dobro vrline izvira zgolj iz nje same, tj. prava vrlina ne leži v materialnih dobrinah, časti, bogastvu, ampak v sami želji po nematerialni modrosti (filozofiji) in pravičnosti, ki je tudi vir največjega veselja. Tako je Platon odpravil argument, ki bi govoril v prid pregrehe. Klientka je uvidela Platonovo poanto, kljub temu pa mi je odgovorila, da vsi ne poznajo resnice, kakor jo predstavlja filozofija, še manj pa imajo časa ali celo želje, da bi jo spoznali, in da se ji zdi, da Platonov odgovor zanjo ni zadovoljiv.

Ko sva se videli naslednjič, sem ji zaradi prejšnjega oporekanja Platonovemu odgovoru predstavila sofista Prodika in delo *Herkules na razpotju,* v katerem smo priča pogovoru med vrlino in pregreho ter nagovoru obeh Herkulesa. Prebrala sem ji odlomek, v kateri govori vrlina Herkulesu: »Naj ti povem, kaj je resnična vrlina, kakor so jo zaukazali bogovi. Kajti dobre in pravične stvari so dali bogovi človeku z delom in skrbnostjo; /.../ če želiš ljubezen prijateljev, jim moraš izkazati prijaznost; če želiš biti v mestu spoštovan, moraš mestu pomagati; /.../ če želiš, da bo tvoja zemlja bogato obrodila, jo moraš skrbno obdelovati; če želiš obogateti z volno, se moraš z njo ukvarjati ...« Skratka, človeška bitja večinoma nismo filozofi in iščemo srečo v materialnih stvareh, odnosih, otrocih, bogastvu, spoštovanju ...

In če sofistu Prodiku postavimo isto vprašanje, kakršno si je zastavil Platon, zakaj naj bi se ljudje potili in mučili, da bi dobili omenjene dobrine, ko jih lahko dobijo veliko laže z goljufanjem in laganjem, sem dejala, da se Prodikov odgovor glasi: če dobrine dobimo nepošteno, niso pol toliko vredne, kakor če jih dobimo pošteno. Prodik pravi, da se je vredno bojevati za dobrine, kakršne so bogastvo, spoštovanje, otroci, hkrati pa pokaže, da je vrednost vsakdanjih dobrin odvisna od načina, po katerem so pridobljene. Zamislimo si, kako bi se počutili, če bi nas prijatelji nagradili za nekaj, česar nismo naredili, in koliko bolje bi se počutili, če bi si nagrado prislužili z resničnim dejanjem.

Skratka, v antiki je šlo ljudem za dobro (pravično) življenje, ki je prineslo osebno zadovoljstvo. Biti dobra in biti srečna oseba je šlo z roko v roki! Dobra oseba je tista, ki živi po svojih najboljših močeh in si prizadeva za tisto, kar je dobro zanjo. Toda iskanje tega, kar je za osebo najboljše, ne pomeni gole sebičnosti in sledenje zgolj lastnim interesom, kakor razumemo takšen način življenja od 17. stoletja pa do danes, ampak smo lahko srečni tudi zaradi dejanj, ki jih opravimo v dobro drugih. To pot ji je bila predstavitev dosti bližja, in ko sva se naslednjič dobili, je bila veliko bolj pomirjena in je sklenila, da zdaj vsaj ve, kakšno stališče naj sprejme, in da bo poskušala razmisliti in uravnotežiti med tem, kaj je dobro zanjo v smislu interesov podjetja, najbližjih, pa tudi ljudi, ki jim prodaja, na splošno.

4.2 Živahna 50-letnica je prišla po nasvet glede moralnosti oz. perverznosti v spolnosti. Bila je že precej let poročena in imela dva bolj ali manj odrasla otroka. Z možem sta bila vedno spolno živahna, vendar pa je njuna spolna sla zadnja leta začela pešati, zato sta se že dlje časa dogovarjala, da bi se udeležila svingerske zabave, na kateri bi si privoščila različne seksualne užitke in prakse. Z možem se je strinjala, da bi jima popestritev dobro dela, vendar jo je kljuval črv dvoma, ali je to normalno in moralno, saj se je zdelo vse skupaj perverzno.

Kakor vedno, sem se na začetku s poslušanjem seznanila, kaj klientka meni, da je problem, in kaj je perverzno v njenih očeh. Izkazalo se je, da jo mučijo klasične dileme nemoralnosti in nenaravnosti različnih spolnih praks, ki sledijo zgolj užitku in ne tudi heteroseksualni (reproduktivni) normi. Poleg tega je je bilo strah, da bi oba (zlasti pa mož) postala sužnja teh do tedaj neznanih strasti in užitka – da bi jo/ju užitek tako potegnil v svoj vrtinec, da bi izgubila razsodnost in postala »pokvarjena«. Še zlasti pa jo je skrbelo, da bi kateri izmed njunih otrok po naključju izvedel za njuno avanturo in bi ju imel za slaba starša.

Da bi osvetlila njeno dilemo, sem ji v nekaj seansah skozi pogovor predstavila različne argumente o moralnosti spolnosti najpomembnejših filozofov preteklosti in sedanjosti, ki so bili vsak na svoj način (nezavedno) vključeni v njene strahove in predsodke. Način dela, ki sem ga izbrala, je bil: predstavitev argumenta, nato pogovor in zaključek seanse; naslednja seansa mi je postavila vprašanja, ki so se ji porodila, nato odgovori in nato predstavitev argumenta naslednjega filozofa.

Tako sem ji najprej predstavila, da v antiki niso poznali splošnih pravil in prepovedi glede spolnosti. Vsak je imel oseben odnos do nje, čeprav so veljale nekatere splošno znane trditve o njej: tisti, ki je telesnost uporabljal zgolj za užitek in zabavo, je veljal za razuzdanega (in se je prepuščal 'vulgarnemu *erosu')*, tisti, ki jo je uporabljal za krepitev odnosa in 'resnice', je veljal za moralnega (in se je prepuščal 'božanskemu *erosu'*). Po Platonu (v njegovih delih *Simpozij* in *Fajdros*) se lahko ljubimca prepustita spolnosti šele, ko premagata temeljno slabost poželenja: »Če zmaga boljši del duše in ju privede k urejenemu načinu življenja ..., potem živita na zemlji srečno in složno življenje, imata sebe v oblasti in živita moralno.« Glede klientkinega strahu pred »podleganjem« strastem sem ji predstavila Platonov argument. Tudi Platona je skrbela spolnost zato, ker lahko postanemo sužnji naših strasti in podložniki drugih, kar je

nevarno za svobodo in samostojnost posameznika. Po njegovem naj bi bilo »zdravilo« proti temu prav tako »razumno« delovanje, ki sledi poznavanju resnice. Poleg tega je zdravilo proti ekscesnosti v spolnosti znana Aristotelova »srednja mera«.

Potem sva se premaknili v argument o moralnosti spolnosti, kakor je veljal v srednjem veku, v katerem smo prvič dobili splošna pravila seksualnega obnašanja, ki naj bi veljala za vse ljudi. Temeljni kamen presoje, kaj je naravno in moralno, je (bil) božji zakon. V Genezi lahko preberemo zapoved: »Plodite in množite se ...« Heteroseksualni spolni akt je tako plod naravnega nagnjenja, ki ga je v ljudi vsadil Bog, in z njim spolni organi izpolnjujejo svoj naravni namen, tj. razmnoževanje. Predstavila sem ji argument Tomaža Akvinskega iz knjige *Summa Theologiae*, v kateri razlikuje med dvema tipoma grehov: nenaravni greh, ki prestopi mejo temeljnega načela spolnosti (razmnoževanje), je največji greh, ki je neodpustljiv, gre za t. i. grehe, kakršni so bestialnost, homoseksualnost in masturbacija, medtem ko so incest, prešuštvo, posilstvo in zapeljevanje t. i. odpustljivi grehi, čeprav še vedno nemoralni, ker gre za škodovanje drugemu. Klientko, ki je v razmišljanju videla potrditev nekaterih njenih strahov, sem pomirila, da so kasnejši filozofi pokazali na slabost argumenta Akvinskega – navsezadnje, kako je lahko nekaj tako strašnega, kakor je incest ali posilstvo, odpustljivo zgolj zato, ker pripada zapovedi »razmnoževanja«. To je preprosto nesprejemljiv in napačen argument.

Nato sem ji predstavila obdobje razsvetljenstva, v katerem se je pojavil nov način obravnavanja spolnosti, ki nas še danes preganja. Francoski filozof Michel Foucault v eni izmed svojih treh knjig *Zgodovina seksualnosti* dokazuje, da smo v 18. stoletju priča rojstvu pojava »prebivalstva«, za katerega se začnejo vlade neizmerno zanimati. V središču problema prebivalstva pa je spolnost: kakor gobe po dežju začnejo rasti medicinske in pedagoške razprave, v katerih se analizira stopnja rodnosti, starost za poroko, zakonita in nezakonita rojstva, prezgodnost in pogostnost spolnih odnosov, učinek samskega stanu, posledico postopkov proti zanositvi. Tokrat prvič neka družba trdi, da njena prihodnost in sreča nista povezani samo s številom in moralnostjo njenih državljanov (ne samo s pravili o poroki in ureditvijo družin), temveč tudi z načinom, kako vsak uporablja svojo spolnost, zato da se iz seksualnega obnašanja parov naredi neko gospodarsko in politično vedênje. Od takrat so prebivalci (danes imenovani človeški viri) in njihova spolnost dojeti v istem smislu kakor naravni viri – za uporabo in dobiček države podjetja. S tem sem ji pokazala, da njen strah, da ne bi bila dobra mati ali da »se prepušča neracionalni strasti«, pripada prav redu razsvetljenske (racionalne, inštrumentalne) razprave o spolnosti.

Kar nekaj njenih strahov ji je pregnal Freud in njegovi argumenti iz dela *Tri razprave o teoriji seksualnosti,* v kateri je pokazal, da sta cilj in objekt v spolnosti [umetno] združena – cilj je telesni, čutni užitek, število njegovih objektov pa je lahko neskončno. Ko si odrasli zaželi čutno ugodje, mu lahko dajo telesno ugodje številni: moški, ženske, stvari, živali. Ko je Freud razločil cilj in objekt spolnosti, je izginilo tudi glavno anatomsko ali telesno merilo za seksualno nenaravnost,[13] kakor jo je podal Akvinski.

Najbolj pa jo je pomiril argument sodobnega ameriškega filozofa Thomasa Nagla iz njegovega članka »Seksualna perverzija«, v katerem opisuje človeka, »ki občasno rad je papir, pesek, les ali volno«, kot nekoga z nezdravimi prehranjevalnimi navadami. Toda ko nekdo daje prednost temu, da »mu hrano na silo dajejo zgolj po cevki« ali da »je njegov edini obrok živa žival«, lahko zanj rečemo, da je gastronomsko sprevržen. Z razlikovanjem med »zgolj imeti rad« ali »dajati prednost« je Nagel ponudil opredelitev perverzije. Lahko, da imam rada omako »tisoč

[13] Vendar pa Freud na žalost še vedno ostaja zaprt v heteroseksualno aktivnost kot edino pravo, zdravo normo, ostale prakse pa označi kot posledico motnje v psihoseksualnem razvoju.

okusov«, vendar pa jo imam rada le na solati in je ne zahtevam v vseh svojem obroku, da bi ga pojedla. Podobno se lahko zanimam za svingerstvo, vendar pa nimam želje, da bi prav ta praksa ves čas obvladovala moje spolno življenje. Nagel tako trdi, da se perverzija pravzaprav kaže v »nenaravni seksualni preferenci«, kar pomeni, da ljudje, ki so vključeni v drugačna spolna dejanja iz radovednosti ali trenutnega užitka, še niso perverzni. Po enem mesecu tedenskega obiskovanja se je klientka poslovila.

Obema klientkama sem v skladu z Raabejevo štiristopenjsko metodo ponudila tudi nadaljnje svetovanje v obliki načrtnega učenja in transcendence, vendar tega, po njunem mnenju, nista potrebovali niti želeli.

4. Sklep

Skratka, filozofi s(m)o si od nekdaj vzeli pravico do svobode, da govorimo, o čemer koli želimo – to je pomembna svoboščina, vredna, da se zanjo še naprej bojujemo in jo zavarujemo. Poleg tega lahko z gotovostjo trdimo, da je študij filozofije v nekaterih njegovih vidikih zelo praktičen – delno zato, ker je filozofija lahko zelo dober temelj za svetovalno delo, saj se filozofi urij(m)o misliti/razumeti v luči pogleda »drugega«, delno zato, ker je njen temelj svoboda, zlasti svoboda govora, ki je osnova terapevtskega in svetovalnega dela. Nihče ne bi smel imeti licence za to, da bi lahko govoril ali kako, kaj naj bi govoril (kakor nam želijo prikazati psihoterapevti ali akademski filozofi). Poleg tega gre pri svetovanju tudi za svobodo do prostega trgovanja – nikomur ne bi smeli prepovedati, da bi se preživljal z »dialogom«. In ne nazadnje gre za svobodo do veroizpovedi – nikomur ne bi smeli prepovedati možnosti dajanja ali prejemanja različnih oblik svetovanja, ki se ukvarja s tem, v kaj nekdo verjame ali kaj nekdo čuti, da ga vodi pri njegovem življenju. Skratka, filozofsko svetovanje je tu in se širi, pa če psihoterapevti in akademiki to hočejo ali ne.

Literatura

Achenbach, G. (1995). »Philosophy and Psychotherapy«. V: Lahav, R., in Tillmans, M. (ur.) *Essays on Philosophical Counselling*. University Press of America.

Akvinski, T. (1993). Summa Contra Gentiles. Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Akvinski, T. (1981). *Izabrano djelo*. Globus, Zagreb.

Boele, D. (1995). »The Training of a Philosophical Counsellor«. V: Lahav, R., in Tillmans, M. (ur.) *Essays on Philosophical Counselling*. University Press of America.

Foucault, M. (2000): *Zgodovina seksualnosti 1, 2, 3* (1. knjiga *Volja do znanja*). Lambda, Ljubljana.

Hoogendijk, A. (1995). »The Philosopher in Business World as a Vision Developer«. V: Lahav, R., in Tillmans, M. (ur.) *Essays on Philosophical Counselling*. University Press of America.

Lahav, R. (2003). »Philosophical Counselling as a Quest for Wisdom«. V: *Practical Philosophy* (The Journal of the Society for Philosophy in Practice, Vol 4); http://www.members.aol.com/PracticalPhilo/Volume4Articles/Lahav.htm.

Lahav, R. (1995). »A Conceptual Framework for Philosophical Counselling«. V: Lahav, R., in Tillmans, M. (ur.) *Essays on Philosophical Counselling*. University Press of America.

Majerhold, K. (2004). »Filozofsko svetovanje – da ali ne?« *Sodobnost*, letnik 68, št. 12.

Majerhold, K. (2006). »Kaj je filozofsko svetovanje?« *Čas. krit. znanosti*, letnik 33, št. 222.

Marinoff, L. (2002). *Platon a ne Prozak! Primena drevne mudrosti u rešavanju svakodnevnih problema*. ЛАТΩ, Beograd.

Masson, J. (2007). *Zablode psihoterapije*. Ljubljana. UMco.

Nagel, T. (1969). »Sexual Perverson«. *Journal of*

Philosophy, let. 66, št. 1.

Platon (1995). *Država.* Ljubljana, DZS.

Platon (2002). *Izbrani dialogi in odlomki*. MK, Ljubljana.

Platon: Meno http://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/ancient-greece/plato/plato-meno.asp.

Plato: *Hippias Major*: http://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/ancient-greece/plato/plato-hippias-major.asp.

Plato: *Hippias Minor* http://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/ancient-greece/plato/plato-hippiasminor.asp.

Platon (1988). *Apologija*. Slovenska matica, Ljubljana.

Platon (1968). *Protagora*, *Gorgija,* Kultura, Beograd.

Platon (1960). *Simposion /in Gorgias*. Slovenska matica, Ljubljana.

Platon (1969). *Fajdros*. Obzorja, Maribor.

Prins-Bakker, A. (1995). »Marriage Counselling«. V: Lahav, R., in Tillmans, M. (ur.) *Essays on Philosophical Counselling*. University Press of America.

Prodik: *Hercules at the Crossroad v* Xenophon, Memorabilia II i 21–34, http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Abo%3Atlg%2C0032%2C002&query=2%3A1%3A21.

Raabe, P. B. (2001). *Philosophical Counselling: Theory and Practice*, Westport CT.

Russell, M. »The Philosopher As Personal Consultant«, http://www.members.aol.com/jmrussel/pubart.htm.

Russell, M. »Philosophical counselling is not a distinct field«, http://www/jmichaelrussel.org/articles.html.

Schuster, S. C. (1996). »What Do I Mean When I Say 'Philosophical Counselling'«, http://www.geocities.com/centersophon/press/meaning.html.

Schuster, S. C. (1998). »Everybody's Philosophical Counselling«, http://geocities.com/Athens/Forum/5914/press/epc.html.

Scruton, R. (1986). *Sexual Desire. A Moral Philosophy of the Erotic*. Widenfeld & Nicolson. London.

Scruton, R. (11. 8. 1997). »The Return of the Sophist«. V: *The Times*, London.

Singer, P. (1999). *Practical Ethics*. Cambridge University Press.

Marjan Šimenc

Filozofska kavarna

V slovenščini je izraz gostilniška kavarniška filozofija sinonim za nepravo filozofijo. Modrovanje za točilnim pultom se zdi ena izmed tistih stvari, ki meče slabo luč na filozofijo. Drži, da pijanske debate nimajo veliko skupnega s filozofijo, vendar pa je pretirano obrambna drža odveč. Da tudi preprosti ljudje razmišljajo o vprašanjih, ki so povezana s filozofijo, pa čeprav včasih na nenavaden način, ni nekaj, kar filozofiji škodi, prej lahko priča o njeni pomembnosti in vitalnosti. Tako da zmerljivka gostilniška filozofija govori predvsem o neki šibkosti, če že ne sodobne filozofije, pa vsaj filozofov, ki v tem ne vidijo poklona sebi, temveč samo grožnjo svojemu ugledu. In tudi o tisti nemoči filozofov, ki se ji težko izognejo, kadar se na javnih prostorih, nezavarovani z akademskimi atributi, zapletejo v debate z nefilozofi. Ker so danes navajeni predavalnice, jim gostilne niso domače, moč demagogov, zdravorazumnežev in zabave željnih množic pa je filozofe od nekdaj navdajala s tesnobo. Čisto upravičeno, bi lahko dodali, pa vendar umik filozofov iz tovrstnih javnih prostorov ni nekaj, kar bi preprosto sledilo iz narave filozofije. O tem priča uspeh filozofskih kavarn – namreč o tem, da so kavarne lahko prostor filozofije in da morda prav na ta način postanejo res javni prostor, se pravi prostor, ki je odprt za skupinski razmislek.

Začetki

Filozofske kavarne so danes v številnih državah razširjen kulturni pojav, ki mu lahko natančno določimo čas in mesto začetka ter očetovstvo. Začetnik je Marc Sautet, profesor filozofije na *Science Po* v Parizu in specialist za Nietzscheja, ki leta 1992 v intervjuju na radiu mimogrede omeni, da se vsako nedeljo dopoldan dobi s prijatelji v pariški kavarni *Cafe des Phares*, ki se nahaja na Place de la Bastille. In naslednjo nedeljo in nedelje zatem se tam začnejo zbirati ljudje, ki so ga nekako hoteli razumeti, da tam daje filozofske nasvete oziroma daje vsakomur možnost za filozofsko debato. Povod za intervju, ki je odprl možnost za ta nesporazum, je bil Cabinet de Philosophie, ki ga je Sautet pred tem odprl. Pri tem se je zgledoval pri nemškemu filozofu Gertu Achenbachu, ki je leta 1981odprl prakso filozofskega svetovanja. Tako da so filozofske kavarne pravzaprav nastale na pobudo druge oblike prakticiranja filozofije, pri tem pa so izhodiščno prakso nekoliko predrugačile: individualno svetovanje se je spremenilo v skupinsko, in v resnici ne gre za svetovanje, temveč za skupinsko razpravo o filozofskih vprašanjih. Sautetovi kavarni je bil zagotovljen uspeh, ko je o svoji novi praksi filozofije objavil knjigo *Un Café Pour Socrates* in uspešno nastopil pri Bernardu Pivotu, voditelju slavne televizijske oddaje Buillon de Culture leta 1996. Mediji so tako pomembno pripomogli k začetku filozofskih kavarn.

Kavarne so v zadnjem desetletju in pol doživele mednarodni uspeh. Razvilo se je mnoštvo pristopov k organizaciji dogodka in raznolike metode za njegovo vodenje, kar ni presenetljivo, saj se je najprej zgodil dogodek, njegova razlaga, kodifikacija in sistematizacija sta prišli naknadno, z njo pa tudi refleksije o razlogih za uspeh in o vlogi tovrstnih dogodkov.

Na začetku so bile reakcije akademskih filozofov predvsem negativne, pozneje pa začetni »ne« univerzitetnih profesorjev ni bil več tako enovit in postopno so se nekateri sami lotili vodenja debat v kavarnah – drugi so ostali ostri kritiki, tretji pa na vse skupaj gledajo z vzvišenim prezirom. Z razvojem gibanja in njegove samorefleksije pa je postal zaznaven tudi vzvratni vpliv praktične filozofije na akademsko filozofijo, pojavljale so se denimo nove interpretacije zgodovine filozofije iz te perspektive. S tem da je praktična filozofija, za katero pri filozofskih kavarnah gre, v primerjavi z Marxovo tezo, da mora filozofija svet spreminjati, in njegovim načinom prakse filozofije, seveda bistveno ožje

zamejena. Spreminja morda poglede ljudi, a še to predvsem tako, da vzpostavlja prostor, v katerem si jih spreminjajo sami.

Pa tudi genealogija gibanja praktične filozofije je drugačna. Posredno lahko oblike praktične filozofije navezujemo na študije Pierra Hadota o antični filozofiji kot načinu življenja,[1] pa tudi študija Marte Nussbaum o grški filozofiji kot terapiji želje[2] sega nekako v isto obdobje. Neposredni francoski vzornik, ki je celo neposredno vezan na isti družabni prostor, je seveda eksistencializem, predvsem seveda Sartre, ki je precej svojih filozofskih spisov napisal v kavarnah, kavarniškega natakarja pa je postavil celo v središče ene od svojih analiz.

Te javne prakse filozofije torej ne moremo preprosto zvesti na skupni imenovalec, niti je ne moremo predstavljati kot popolno novost. Povezana je s kulturno tradicijo družabnega življenja (grške agore, rimskih javnih kopališč, francoskih kavarn, slovenskih čitalnic), z državljanstvom, načinom sobivanja, a tudi z novim statusom filozofije, ki noče ostati akademska in kabinetna, temveč hoče zavestno biti del vsakdana ljudi. Ne le v tradicionalnih oblikah samotnega branja ali poskušanja predavanj v od družbe ločenih univerzitetnih predavalnicah, temveč v obliki javnega premisleka. To ne pomeni samo sodelovati v javni razpravi, temveč tudi svoja stališča dati v javno razpravo.

Metoda

Glede načina vodenja debate se filozofske kavarne med seboj precej razlikujejo. Metode vodenja segajo od predavanj, ki jim sledijo vprašanja predavatelju, do skoraj popolnoma kaotičnega razgovora. Toda osnovna ideja je praviloma sokratsko preizpraševanje, skozi katerega udeleženci spoznajo, da ničesar ne moremo imeti za samoumevno. In vse filozofske kavarne druži prostor, ki je javni prostor, odprt za vse in v katerem vsak lahko pride do besede. Je prostor, v katerem se družijo filozofi in nefilozofi, profesionalci in amaterji, diskusija pa poteka v vsakdanjem jeziku, s čim manj filozofskega žargona. Kot oglaša neka internetna stran: »*Café filo* je pristop k filozofski diskusiji, ki je na voljo vsem, ne glede na družbeno poreklo, izvor, starost, raven izobrazbe ali osebno kulturo. Njegov namen je spodbujati dialog o velikih vprašanjih življenja v neformalnem okolju za ljudi, ki bi radi delili z drugimi in se učili od njih.«

Sautet ni predstavil metode dialoga v kavarni, a nekaj pravil se je počasi izoblikovalo: filozof vpraša obiskovalce kavarne, o kateri temi bi radi diskutirali; skupina izbere eno temo; filozof k debati prispeva vprašanja ali interpretacije, vendar je njegova bistvena funkcija ta, da skrbi za nemoten potek debate – je torej moderator oziroma animator. Podobna pravila veljajo za vse filokavarne, nekateri voditelji jih zapišejo celo na svoje spletni strani. Gerard Rochelle za kavarno, kjer sam vodi diskusijo, tako zapiše:

»Moderator vas vodi skozi proces, vendar ne predava in ne daje teme diskusije. Sodeluje lahko vsak, ki je voljan poslušati in odkrito in prijateljsko govoriti. Oblika bo nekako taka:

Odloči se o trajanju.
Sporazume se glede na pravila diskusije.
Posluša se ideje za temo diskusije.
Izbere se temo.
Diskutira se temo.
Povzame se potek diskusije.
Razmišlja se o idejah za naslednjič.«

Bistveno je torej, da je to prostor filozofije, ki je odprt vsem, torej tudi tistim, ki niso imeli nobenega neposrednega stika s filozofijo, se pravi s filozofijo v ožjem, akademskem pomenu. Ni potrebno nobeno predznanje, temveč le pripravljenost svoja stališča predstaviti drugim in jih

[1] Pierre Hadot: *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, Pariz 1995.

[2] Martha C. Nussbaum: *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton 1994.

razložiti in nekako utemeljiti. Lahko pa tudi to ne – ni treba, da se oglasite, lahko ostanete tiho in poslušate prispevke drugih.

Ta odprtost za nefilozofe, se pravi tiste, ki niso študirali filozofijo, je pospremljena z opozorilom, da je prostor zaprt za določen tip filozofije, namreč za tistega, ki poudarja sklicevanje na filozofska dela, stališča filozofov, za profesionalni žargon. Vse to je sicer mogoče vpeljati, a potreben je prevod v vsakdanji jezik, ki ga lahko razume splošna publika, kar pomeni, da je treba abstraktno teorijo povezati z izkustvom ljudi.

Zato so filozofske kavarne napadali profesionalni filozofi, da ne gre za filozofijo, temveč le za nizanje mnenj. Pa tudi nekateri bolj zahtevni poslušalci, navajajoč svojo izkušnjo s posamezno filozofsko kavarno, da kritična analiza prispevkov pravzaprav v filozofski kavarni ni dobrodošla, da se ne zdi »v duhu diskusije«. Da gre pogosto torej pretežno za *brain storming*, za nizanje pogledov, odpiranje novih zornih kotov in povezav, ne pa za analizo in argumentacijo vsakega stališča, ki je predlagano v premislek. Veliko je v resnici odvisno od animatorja. Francoski specialist za didaktiko filozofije Michel Tozzi, ki je zelo dejaven tudi v filozofskih kavarnah, tako poroča, da v kavarni, ki jo sam vodi, delujejo pravzaprav trije voditelji, oziroma je funkcija moderatorja razdeljena na tri osebe. Prvi samo moderira diskusijo, se pravi, da zapisuje, kdo se prijavlja k diskusiji, in daje besedo novemu govorcu. Drugi vsebinsko skrbi, da je vsak posamezni prispevek jasen in argumentiran. Če govorec ni dovolj jasen, ga prosi za dodatno pojasnitev. Tretji sledi debati v celoti in na koncu srečanja oblikuje sintezo »seanse«, v kateri poroča, kaj vse se je v debati zgodilo. Gre torej za delitev dela, ki omogoča, da debata teče čim bolj gladko in ima tudi jasen rezultat: drugi moderator skrbi za ustrezno obliko posamezne intervencije, prvi za sosledje intervencij, tretji na koncu poskuša povzeti, kakšen je miselni rezultat diskusije.

Dva pristopa

Ta moment je z didaktičnega vidika ključen. Ob njem sta se v Franciji oblikovali dve poglavitni interpretaciji dogajanja v filozofskih kavarnah. Lahko bi ju imenovali argumentativni in hermenevtični pristop. Prevladujočo argumentativno interpretacijo zastopa že omenjeni Michel Tozzi, ki filozofičnost vidi predvsem v sledenju filozofski metodi. Ta temelji na razumevanju filozofskega mišljenja kot določenega s tremi temeljnimi filozofskimi sposobnostmi, to so problematizacija, konceptualizacija in argumentacija. V članku *Le café-philo: quelle responsabilite pour le philosophe*[3] takole našteva filozofske momente, ki debato v kavarni delajo filozofsko: problematizacija, postavljanje pod vprašaj, konceptualizacija, argumentacija, analiza konkretnega primera, reformulacija prispevkov posameznikov, vpeljava filozofskih pozicij in končna sinteza.

Problematizacija je začetni, po svoje pa je tudi stalni moment poteka refleksije. Problematizacija vprašanja *Ali je ljubezen iluzija?* tako vključuje »različne zastavke, ki iz vprašanja naredijo filozofsko problematiko (ljubezen vključuje odnos do drugega), pojme in odnose med njimi, ki jih je treba premisliti (ljubezen in iluzija); začasna definicija pojma (občutek čutne in seksualne ujetosti), omejitev polja aplikacije (ljubezen med odraslimi in ne ljubezen do otrok denarja ali Boga), možne teze ('Ljubezen je nujna iluzija!') in njihove predpostavke (živeta realnost, ki ne ustreza svoji percepciji); nadaljnja vprašanja (ali lahko ljubimo, če izstopimo iz iluzije ljubezni), osišča refleksije (moralno: ali je iluzija ljubezni egoistična; estetsko: ali ni iluzija ljubezni tista, ki estetizira odnos do drugega; metafizično: ali je ljubezen konstitutivna za vznik subjekta)«.

Vidimo, da je poudarek na mišljenju, ki je formalizirano v specifične operacije oziroma

[3] Dostopno v spletni reviji *Diotime,* št. 12, december 2001 (vse številke revije so dostopne na spletni strani revije: *http://www.crdp-montpellier.fr/ressources/agora*).

prijeme na delu pri filozofskem mišljenju. Stvar občutka pa je, kdaj in kako kakšno operacijo uporabiti, čeprav bi bilo mogoče to tudi vnaprej predpisati, le da bi bila taka debata mehanična in precej dolgočasna. Podobna navodila daje tudi Oscar Brenifier v članku *Les cafes philosophiques*,[4] kjer poskuša formulirati nekaj načel, kako animator vztraja pri filozofičnosti debate:

»Prvič, zahteva pojasnitev govora, ki se zdi zmeden ali težko razumljiv. Drugič, tistemu, za katerega se zdi, da se je izgubil v lastnih meandrih, predlaga formulacijo jedrnatega sklepa. Lahko tudi sam formulira eksplikacijo ali sklep za osebo, za katero gre, če je v težavah, kar pa mora seveda storiti v soglasju s to osebo in z njenim namenom. Tretjič, intervenirajočega spodbudi, da gre še dlje v svoji misli, tako da ga sprašuje ali za trenutek zavzame njegovemu nasprotno stališče. To naj bi z anagoškim procesom intervenirajočega privedlo do tega, da se bolje zave svoje lastne misli in da izrazi predpostavke, ki jih do tedaj ni priznal. Četrtič, primerja različne trditve različnih udeležencev, če to omogoči izpostaviti vsebinsko pomembno problematiko. Petič, periodično reformulira zastavke, kot se pojavljajo in preusmerjajo tok debate. To pa mu ne sme preprečiti, da ne bi sam predlagal nove smeri ali dveh refleksij. Šestič, lahko primerja problematike, ki vzniknejo, s tistimi, ki so jih filozofi že formulirali, da bi spodbudil sodelujoče in jih opogumil pri njihovi raziskavi, da bi priskrbel nekatere elemente filozofske kulture in podčrtal bolj markantne trenutke diskusije.«

Vidimo, da gre predvsem za procesne napotke moderatorju. Merijo na pomoč posameznikom, da bo njihov govor čim bolj jasen za druge, ga spodbuja, da še bolj domisli svoje stališče in da se še bolj zave svojih predpostavk. Spodbuda, naj navajajo primere in dajo argumente ni omenjena, je pa popolnoma v duhu naštetih tipov intervencij v repertoarju moderatorja. Drugi vidik je koordinacija različnih prispevkov, tokrat ne zato, da bolj jasno razmišlja posameznik, temveč da miselno napreduje skupina kot celota. Ne gre toliko za spodbujanje procesa samorefleksije in zavedanja svojega življenja kot za obdelavo trditev, ki jih udeleženci že vpeljejo v razpravo. Je obilje gradiva, ne pomanjkanje, moderator skrbi za to, da ima gradivo ustrezno formo in da se ustrezno povezuje med sabo v logičnem prostoru, ki ga oblikujejo intervencije posameznikov.

Obakrat bi lahko rekli, da gre za filozofijo kot prehod od mnenja k vednosti. Cilj filozofije je premisliti mnenja in z diskusijo priti do mnenja, ki je najbolj argumentirano. Moderator v diskusijo torej vpelje filozofsko mašinerijo iz niza postopkov, ki jih apliciramo na mnenja in proizvedemo vednost – oziroma pridemo do stališča, ki je dobro premišljeno, jasno konceptualizirano, z analiziranimi predpostavkami in posledicami, ki ga skupina na koncu sprejme.

Hermenevtični pristop

Nekoliko drugačne poglede zagovarja Gunter Gorhan, naslednik Sauteta v kavarni na *Place de la Bastille*. To razliko tudi reflektira in predlaga, da sta dva, morda celo trije različni načini vodenja filozofske diskusije. V članku *Café philo: Quelle 'method' pour quel 'debat'?*[5] tako vpelje tri tipe debate. Prva gradi predvsem na spopadu pogledov, na argumentih in protiargumentih, dokler najboljše stališče in najmočnejši argument ne zmaga. Cilj je tako konsenz glede najboljšega stališča, do katerega pripelje argumentacija. Ta tip ustreza Tozzijeve in Brenifierovi poziciji.

Drugi idealni model debate je »debata – konstrukcija«. Trditve in argumenti manj tekmujejo med sabo, temveč v resnici med seboj sodelujejo, da bi skupaj nekaj zgradili. Moderator koordinira produkcijo idej in pomaga posameznikom, da se od svojega izoliranega sta-

[4] *Diotime,* št. 2, junij 1999.

[5] *Diotime*, št. 21, april 2004.

lišča dvignejo do univerzalnega in skupnega. Pomembna mu je konstrukcija skupnega, zato poskuša fragmente povezovati med sabo in vselej z enim očesom škili na širšo celoto dela. Animator ni vodja spopada, temveč je arhitekt koordinator ter nadzornik gradbišča idej, ki sodelujočim pomaga, da bo zgradba čim prej in čim bolje zgrajena.

Zdi se, da je ta tip nadaljevanje prvega, le da se cilj debate že vnaprej dojame kot skupni cilj. Bistvena poteza ni tekmovanje med udeleženci ter boj za to, kdo bo boljši, temveč sodelovanje, v katerem vsi prispevajo k procesu, ki bo na koncu prinesel skupni rezultat. Ta rezultat zastopa animator, ki poskuša vse individualne prispevke ves čas interpretirati z vidika tega, koliko prispevajo k celoti. Tretji tip debate je močnejši, saj ni več cilj konsenz glede odgovora, temveč meri na spremembe v sodelujočih. No, v resnici to nemara niti ni neposredni cilj debate, saj debata vseeno ni mišljena terapevtsko, a gotovo je, da ta posredni cilj opazno spremeni potek debate.

Tretji tip debate je »debata – (trans)formacija«. Kot pove ime, je njen cilj prav (trans)formacija sodelujočih, vključno z voditeljem debate. Gorhan se pri tem opira na Gadamerjevo hermenevtiko. Ker je objekt raziskave človek sam, ni več ločitve med subjektom in objektom. Ni več distance, naravoslovne metode objektivnega raziskovanja in nevtralne argumentacije niso mogoče. Ko gre za simbolno realnost, pravi Gorhan, ki se nanaša na ljubezen, svobodo, pravičnost, se pravi filozofske teme, »vsak govori svoj idiom«. Ko poslušam druge in razlago, kako oni razumejo te pojme, se s tem obogati moj »notranji dialog«, se pravi moja refleksija, kar je precej različno od brušenja in mojstrenja argumentov, ki podpirajo moje stališče. Zdi se, kot da je tkivo moje biti delno stkano iz te simbolne realnosti. Ko skupaj z drugimi razmišljam o njej, se vzpostavlja notranja dinamika, ki zadeva mojo bit. Če gre za pravi pogovor, lahko takrat, ko prisluhnem drugim, prisluhnem tudi samemu sebi oziroma valovanju, ki jih njihov govor sproža v meni.

V članku *Debattre pour done le sens*[6] še enkrat razloži razliko med dvema velikima pristopoma k vodenju debate, z referenco na iskanje smisla, ki je v jedru kavarne:

»Mi, razočarani ljudje (ali preprosto odčarani, odfascinirani glede na dani, vsiljeni smisel, in torej svobodni, da dejansko spet damo svetu čar) postmoderne, moramo dati smisel, moramo ustvariti smisel, ki lahko orientira naše individualne in kolektivne eksistence. Ker se življenje nenehno prenavlja in ker nihče ne more dvakrat stopiti v isto reko (življenja), je samoumevno, da se mora naš 'notranji kompas' nenehno ponastavljati. Človek, ta 'nefiksna žival' (Nietzsche), odprt lastni transcendenci – kolikor ni resigniral in postal zgolj mehanika, seveda skrajno sofisticirana, vendar 'dokončana', stabilizirana – bo morala vselej odpirati vprašanje smisla. Ali bolje: človek, kolikor ni 'fiksiran', se pravi kolikor ostaja človeški, mora bdeti nad tem, da vprašanje smisla njegove biti in njegove eksistence ostaja zastavljeno.«

Namesto odpovedi in preseganja subjektivnosti – vztrajati pri subjektivnosti. In pri tem, da se vprašanje po smislu vedno znova odpira – ne išče se preprosto odgovora, išče se odgovor, ki vprašanja ne bo odpravil, temveč ga bo ohranjal. Izmenjava idej med subjektivnostmi ima za cilj »dogodek smisla«, »filozofski moment«, ki pa le redko nastopi za vse udeležence skupaj. Debata je manj iskanje skupnega odgovora kot vzpostavljanje »horizonta skupnega sveta«, izmenjave pa imajo bolj obliko »kolektivne meditacije«, katerih poglavitni cilj je »ohranjati vprašanje po smislu v njegovi živosti«, kar je predpogoj avtentičnega »življenja duha« (Hanna Arendt).

Zato se za animatorja tudi ne predlaga metode dela oziroma prijeme, ki jih lahko uporablja, temveč predvsem »drža«, a tudi nekaj tehnik, načinov ravnanja, ki jih ta naravnanost na

[6] *Diotime*, št. 29, april 2006.

eksistenco vključuje. Ta vključuje dobronamernost, tako da se nastopajoči ne čutijo ogrožene – posledica je, da lahko razvijejo predpostavke svojih stališč. Zanima se ne samo za ideje, temveč tudi za osebo, da bi videl eksistencialne korenine določene intelektualne pozicije. Povezuje izmenjavo mnenj z doživetim, s tem, »da gre za moje življenje« – Sautet v svoji knjigi opisuje, kako so nekateri udeleženci debat opisovali občutek, da so spet našli svoje življenje. Pomembna lastnost je počasnost, dopuščanje tišine in prekinjanje dvoboja argumentov. V ospredju je filozofsko poslušanje z močnimi vrednotami, ki motivirajo intervencije sodelujočih – čustveni angažma, in pomoč, da se artikulira v jeziku, ki je razumljiv drugim. To pomeni stalno pozornost, usmerjeno na dogodek smisla, nepričakovane povezave, to so momenti filozofije – biti pozoren na izredno, nepričakovano, nenačrtovano, kar se zgodi tu in zdaj. Gorhan s svojo metodo poudarja nasprotovanje tistemu, kar imenuje filozofsko potrošništvo. Glavni cilj dogajanja v filozofski kavarni je filozofska konverzija, formacija in transformacija subjektivnosti; učenje o filozofiji in filozofih ter pridobivanje filozofske kulture, vse to je sekundarnega pomena.

Gre za močen pojem filozofije kot odprtosti, ki pomaga narediti prostor za vznik smisla in vselej ohranja del praznine, ki priča, da je dogovor začasen, provizoričen in da sem jaz sam tisti, ki zanj, za smiselnost mojega življenja, odgovarja. Prisotna je močna eksistencialna nota in stalni napor, da vznikne in se ohranja subjektivnost kot prostor svobode in odgovornosti.

Vendar pa ostajajo podrobnosti zelo neopredeljene. Opisi ne ponujajo nič radikalno drugačnega, nobene posebne metode, kako svojo eksistenco povezati z mišljenjem in kako v mišljenju črpati iz svoje eksistence. Poudarja se sicer koncept »močne evalvacije«, ki ga je vpeljal Charles Taylor za premislek tistih temeljnih prepričanj, ki se jih nikdar v celoti ne moremo zavedati, a ta samoevalvacija ostaja bolj na ravni imperativa. Tako da splošni poudarki ne ponudijo jasnega odgovora na temeljni izziv tega pristopa: kako skupno mišljenje strukturirati tako, da je možno samopreiskovanje, čeprav nisem sam, temveč sem v skupini? Morda pa poudarjanje dogodka in individualnosti niti ne dopušča kakih splošnih napotkov.

Vendar razlika med obema pristopoma ni tako velika, kot se sprva zdi. Tudi Tozzi v okviru širšega, skoraj že sociološkega pogleda na filozofske kavarne govori o smislu, namreč takrat, ko ga zanima potreba, ki jo te kavarne izpolnjujejo. V članku *Tensions et derives au café-philo*[7] tako razvije teorijo o treh potrebah, ki jim odgovarjajo filozofske kavarne. Gre za filozofsko, demokratično in družabnostno potrebo. Javna potreba po filozofiji oziroma potreba po filozofiji v javnosti izhaja iz krize smisla, vir potrebe po demokraciji je izginjanje javnih prostorov in vir potrebe po družabnosti je trganje družbene vezi. V *Le Café-philo: essai de formalisation d'un concept*[8] te potrebe še podrobneje opredeli. Potreba po filozofiji izhaja iz krize smisla sodobnega človeka. Okoliščine nastanka kavarn so tako bistveno zaznamovane s procesi sodobnosti: smrt boga, absurd, konec velikih zgodb, razčaranje sveta, pa tudi potrošniška družba, ki ne naslavlja (pravih) potreb človeka. Industrializacija in urbanizacija nas ločujeta od narave, instrumentalni um po biotehnologijah grozi identiteti človeka:

»Vzniknil je osamljeni posameznik, ki ga obremenijo težke odgovornosti, da v normativnih okvirih, ki so bolj raznoliki in manj prisilni, sam vzpostavi bolj krhke odnose z drugimi, da iznajde lastne vrednote, v tesnobi svobode obsojen, da izbere lastno usodo. Ko smisel ni več vzpostavljen po višji zunanjosti, so težave s tem, kakšen pomen mu dati in katero smer privzeti. Smisel, ki je vprašljiv, ga napoti k filozofskemu preizpraševanju, k načelom in temeljem njegove eksistence, k enigmi njegovega izvira, k neprosojnosti njegove identitete in k naključni

[7] *Diotime*, št. 18, avgust 2003.

[8] *Diotime*, št. 17, april 2003.

negotovosti njegove prihodnosti. Filozofske kavarne tako krizo smisla, s katero se sooča postmoderni človek, prevajajo v potrebo po filozofiji.«

V članku *Quel statut pour l'affecte et le vecu dans une discussion a visée philosphique*[9] Tozzi ta posebni pomen iskanja smisla poveže z opozorilom na pomen občutenega in doživetega za filozofijo. Občuteno se nahaja v srcu filozofije, doživeto pa je »matrica, v kateri zastavljena vprašanja dobijo pomen in se lahko razvijejo v refleksijo«. Vendar doživeto vendarle ni tudi v strogem središču filozofije: je začetna točka, kolikor je izhodišče za filozofsko refleksijo, in je v središču, kolikor je nujno potrebni vzgib za filozofijo. Ni pa filozofija v polnem pomenu besede, kolikor še ni refleksija, ki je tisto, kar filozofijo ločuje od nefilozofije. Na drugi ravni pa je tu potreba po demokraciji in javnem prostoru:

»Zgodovinska zveza med moderno demokracijo in kapitalizmom, posledica kolonizacije in imperializma držav, ki se imenujejo demokratične, globalizacija trga in uniformizacija razlik, dezartikulacija formalne in dejanske demokracije, politične in socialne demokracije, pešanje politične vezi z demokratično državo in deficit državljanstva, meje reprezentativnosti in naraščanje afer delajo tradicionalno polje politike nekredibilno. Medijska spektakularizacija kanibalizira debate in jih dela pristranske. Redukcija javnega prostora (H. Arendt) potisne posameznika v osebni hedonizem in patološki narcisizem zasebnega življenja (Lipovetky). Ta politična kriza lahko pri nekaterih osebah porodi zahtevo po demokraciji, aspiracijo ponovno najti javno besedo, dejansko mesto debate, kjer se sreča pluralnost mnenj, kjer je mogoče izraziti svoje mnenje in se soočiti z drugimi v kolektivnem prostoru. Filozofska kavarna bi tako lahko bila eno od mest rekonstitucije prostora državljana.«

Filozofija torej v filozofskih kavarnah ne deluje le v navezavi na filozofsko refleksijo v skupinski debati (državljanov), temveč tudi kot iskanje smisla. V okviru analize potrebe po filozofskih kavarnah torej tudi Tozzi, ki sicer poudarja argumentativno-konceptualno stran filozofije, sam vidi več vidikov. Mednje spada tako skupna demokratična razprava v javnem prostoru in tudi osebno iskanje smisla. Kljub grobo vzeto dvema temeljnima usmeritvama k filozofskim kavarnam, ki sta razvidni iz člankov, je očitno, da se na začetku ločeni perspektivi na neki točki stikata. Tako da bi lahko skupaj s Francoisom Galicherom tudi za filozofske kavarne rekli, kar on izpeljuje za filozofijo za otroke:

»Ko Heidegger govori o tesnobi, ne definira 'koncepta', ne argumentira, da bi pokazal resnico neke teze. Opiše izkustvo in ga predlaga bralcu, ki bo presodil, tako da ga bo primerjal s svojim, ali ima univerzalen doseg. (...) Tisti, ki so prakso filozofije v šoli orientirali v tej smeri, lahko pričajo, da ta razsežnost filozofije zanima otroke, pogosto bolj kot debate argumentativnega tipa. Hermenevtična paradigma, ki jo zagovarjamo, ne nasprotuje argumentativni paradigmi. Je le ena od dimenzij, ki jih je nujno treba upoštevati, če se hočemo odpreti vsemu bogastvu filozofije za otroke (otroške filozofije).«[10]

Med mnenjem in idejami torej ni prepada. Opis in premislek doživetega je lahko prava pot v filozofijo. Dati vrednost subjektivnosti je lahko pomemben prispevek filozofije, čeprav to ni vsa filozofija. Zanimivo je, da Galichet v svoji knjigi *Pratiquer la Phiolosophie à l'école*[11] ponudi nekoliko drugačen premislek o strukturi filozofije. V njej identificira tri razsežnosti filozofske prakse: refleksivno, hermenevtično in pedagoško. Pri filozofiji se učenci sprašujejo: »Zakaj to mislim?« Da bi svoja stališča utemelji-

[9] *Diotime*, št. 21, april 2004.

[10] »Philosophie pour Enfants: Model argumentative et/ou hermeneutique«, *Diotime*, št. 36, april 2008.

[11] Nathan, Paris 2004.

li, morajo govoriti o sebi in se zavedati svojih pozicij in prepričanj. To se kaže v izjavah tipa: »Jaz pravim, da ...« To je moment refleksivnosti. Da bi svoja stališča zagovarjali, morajo zavzeti specifično držo, ki dešifrira in interpretira fenomene sveta, predvsem do svojega izkustva in svojega doživljanja sveta. To se kaže v primerih, ki se jih navaja, da bi se utemeljilo svoja prepričanja. Konfrontacija s stališči, divergentni pogledi privedejo do vprašanja: kako to, da ne mislijo tako, kot jaz, kako to, da ne sprejemajo mojih razlogov. Kar privede do premisleka, kaj bi lahko zadoščalo, da bi drugi spremenil svoja stališča, prepričanja, ravnanja. Tako je vpletena celotna bit učencev. A vsi trije vidiki se razpirajo znotraj debate, ki je po svoji naravi argumentativna. Tako da hermenevtični vidik v debati ne nasprotuje argumentativnemu, temveč je sam moment argumentacije.

V razmisleku se ob filozofskih kavarnah pokaže dvojna narava filozofije ob srečanju z vsakdanjim življenjem. Na eni strani najdemo poudarek na hermenevtiki neposrednega življenjskega izkustva, doživljanju in raziskavi doživljanja. Na drugi strani bolj analitični pristop, ki poudarja mišljenje in refleksijo.

Tozzi in Brenifier poudarjata miselno strogost, ki zagotavlja, da se bomo gibali na ravni filozofije. Rekli bi lahko, da oba izhajata iz platonistične delitve na mnenje in vednost. Oba poudarjata postopek analize, ki nizanje stališč, opazk, nezavezujočih pripomb, retoričnih bravur in iskanje pozornosti, značilno za nezavezujoče gostilniške debate, izpostavi trezni misli in jasnemu argumentu in nas od sofistike dvigne k filozofiji.

Ta enostavna opozicija med zgolj mnenjem in vednostjo, do katere nas privede filozofski razmislek, nam v čisti obliki prikaže različnost pristopov. Ko smo stvari tako izostrili in postavili jasne meje, lahko fokus spremenimo. V drugem koraku nas potem ne bodo zanimale le razlike med tema dvema držama, ki bi ju lahko označili tudi kot razliko med bolj umetniškim in intuitivnim pristopom na eni strani in bolj analitičnim in racionalnim na drugi. Videti je treba tudi povezave. V resnici vsi črpamo iz svoje življenjske izkušnje, jo skušamo artikulirati in analizirati. Končna posledica tega procesa je (lahko) transformacija našega doživljanja sveta in tudi našega dejanskega življenja – naše odločitve in dejanja so pač tesno povezana z našim doživljanjem sveta in našo interpretacijo našega položaja v njem. Lahko bi rekli, da hermenevtični pristop bolj poudari prvi in tretji moment, analitični pa drugi. Vendar obe poziciji vključujeta tudi vse druge korake. Izkušnja sama na sebi ne zadošča, tudi govorjenje o njej ne, če vsaj implicitno pri tem ne gre za refleksijo, ne glede na to, kako razmislek dejansko poteka. Učinek našega filozofskega delovanja mora biti vezan na analitičnost, pojmovno razločevanje in miselno razumevanje, pa čeprav le implicitno. Če tega ni (v nobenem smislu in nikdar), v resnici ne gre za filozofijo. In analiza, če je zgolj analiza, je le zelo omejena intelektualna igra brez pravega smisla za tiste, ki so v njej udeleženi. V resnici se filozofska refleksija niti ne more izogniti temu, da ne bi izhajala iz izkustva posameznika in nanj vplivala, pa čeprav je ta vpliv samo nehoteni stranski proizvod.

Poudarjanje skupnih točk tako izpostavi splošni postopek, ki izhaja iz dejanske življenjske izkušnje in se vanjo vrača, bistvene razlike pa so v statusu delnih korakov. Ali bolj poudarjamo strukturiran pristop racionalnega premisleka ali pa se tok izkušenj, mnogokrat heterogen, neurejen, narativno obarvan, le počasi ureja v jasno sliko in le v posebnih trenutkih strne v jasno artikulirane intelektualne uvide. In daje enako težo dogodku in doživetju kot analizi, argumentaciji in dokazu. Bolj poudarja trenutke, ko nas dogajanje obvladuje in samo privede do uvida, in manj tiste, ko poskušamo nadzirati, obvladovati in strukturirati dogajanje. Iz perspektive vloge Drugega bi lahko rekli, da gre na eni strani za prepuščanje Drugemu, na drugi za načrtovanje in izgradnja Drugega, oziroma udejanjanje idealne strukture poteka razmisleka, se

pravi idealnega Drugega, v konkretni situaciji. Tako da je razlika v obeh pristopih močno povezana s položajem subjekta v odnosu do Drugega. Pri analitičnem pristopu vlogo ideala igra predvidljivi Drugi, jasni postopki, transparentna struktura. Pri hermenevtičnem pristopu gre za nepredvidljivi Dogodek, doživetje, trenutek uvida, ki nas največkrat preseneti in glede katerega lahko šele naknadno rekonstruiramo naše razumevanje sveta kot idealnega Drugega.

Vendar gre obakrat za odnos strukture in uvida, le da sta vsakič drugače povezana in drugače tematizirana. Zato sta tudi vsakič nekoliko drugače razumljena. Drugi je vselej urejena struktura. A pri analitičnem pristopu je proces v svojem jedru udejanjenje idealnega Procesa, metode, ki ji je treba slediti, pa bo privedla do ureditve naših intuicij, spremenila mnenje v vednost in prinesla nova spoznanja. Pri hermenevtičnem pristopu bo pripovedovanje doživetij zaznamovala pluralnost izkušenj in bolj neurejen, skoraj kaotičen govor. A tudi tu je vnaprej dano oziroma predpostavljeno prepričanje, da je izkušnja smiselna in da pri zatikajočem se govoru ne gre le za naracijo, temveč za naracijo, ki bo prinesla spoznanje. Le da ima spoznanje lahko obliko prebliska, posebnega doživetja, ki je lahko zelo subjektivno in se ne zgodi hkrati za vse. Skupinski dialog, material, ki je ubeseden, vse to je že del nove izkušnje, ne samo gradivo za obdelavo. In že sama ubeseditev izkustva ga lahko uredi in prinese novo spoznanje ter nov pogled na lastno življenje. Lahko deluje performativno.

Kar je za en pristop le gradivo, je za drugega lahko že stvar sama. A za hermenevtični pristop je potrebna resnost, zavzetost, avtentičnost, posebno razpoloženje odprtosti do sebe in sveta. Le tako ima dogajanje vrednost. Res pa je tudi, da resnost ustvari tema sama. Tudi za drugi pristop je seveda potrebna resnost (ne pa resnobnost), a predvsem je treba slediti metodi, ki zagotovi dobre učinke. Če se posvečamo analizi in argumentaciji, ne moremo zgrešiti. Strogost mišljenja bo privedla do rezultatov. Resnost ustvari pri prvi sama tema, pri drugi pa učitelj s strogostjo vztrajanja pri premišljenosti.

Naj sklenem: če pogledamo od daleč, vidimo, da je filozofska refleksija vselej tudi že samorefleksija, tako da ima refleksija vsakdanjega življenja eksistencialne učinke, pa če to hočemo ali ne, in če se tega zavedamo ali ne.

Napake na maturi

Matevž Rudl

Platon pri maturi

V velikem številu esejev so kandidati poskušali pojasnjevati z navajanjem starogrških besed. Pri opisovanju Platonove teorije idej so denimo omenjali 'methexis' in se žal zadovoljili s tem kot z dokončno pojasnitvijo. Učitelji naj dijake opozorijo, da *zgolj zapis grške besede ničesar ne razloži*, saj sam grafični zapis nima pojasnjevalne vrednosti. Podobno bi lahko uporabili slovenski izraz 'uprimerjanje' (ali 'odslikovanje', 'upodabljanje', 'deležnost'), kar enako ne bi poglobilo analize in razumevanja Platonove teorije. Grška *grafična podoba* ne more pojasnjevati že zato, ker *pojem* uprimerjanja – ne glede na uporabljen jezikovni izraz – ni trivialno razumljiv. Se pravi, da ni (samo)evidenten, kakor so morda logični zakoni ali apriorni pojmi v okviru racionalistične epistemologije. Konec koncev tudi logični zakoni in apriorni pojmi zahtevajo neko metalogično in metaepistemološko razlago (torej miselno refleksijo: npr. za logični zakon identitete '(x) x = x' je treba reči vsaj, da je – ali pa da ni – očitno resničen).

Skratka, pojem uprimerjanja ima bogato vsebino in zahteva celovito predstavitev, kar pomeni, da ga je treba *vsebinsko-pojmovno analizirati*, poiskati možne *racionalne argumente* v njegov prid in ga konkretno *ponazoriti*. Rečeno nekoliko konkretneje: pojem uprimerjanja je treba umestiti v Platonovo teorijo idej, ki jo je treba razumeti kot eno izmed rešitev problema *ontološko-epistemološkega* statusa *splošnosti* in njihovega odnosa s *posamičnostmi (konkretnimi, prostorsko-časovnimi predmeti)*. To seveda ne pomeni, da je treba v *maturitetni interpretaciji besedila* podrobno razpravljati o širšem filozofskem problemu, v tem konkretnem primeru torej o prepričljivosti nominalizma in platonizma (realizma glede lastnosti) – to se pričakuje v razpravljalnem eseju. Je pa za najodličnejši interpretativni esej seveda treba pokazati dobro razumevanje platonističnega (realističnega) stališča in vsaj implicitno tudi platonizmu nasprotujočih zamisli. Tega pa zgolj navajanje neke besede ne omogoči. Mistično-magična uporaba starogrške besede niti na najosnovnejši ravni pač ne zadosti zahtevam racionalne filozofske analize problema.

Na kratko bi želel namigniti, kako bi mogli izpeljati analizo, utemeljitev in ponazoritev pojma uprimerjanja (odslikovanja, upodabljanja, deležnosti).

1. Osrednji del *analize* nekega pojma je vzpostavitev vsebinsko-logičnih odnosov z drugimi relevantnimi pojmi. V našem primeru pojem uprimerjanja analiziramo (vsaj) s predstavitvijo te bitnosti kot odnosa med splošnimi bitnostmi (univerzalijami, platonističnimi idejami) in posamičnostmi (konkretnimi stvarmi, platonističnimi čutno-zaznavnimi predmeti). Nepotrebno je poudarjati, da se pri nekaterih v pojmovni mreži vpeljanih pojmih ponovi potreba po njihovi analizi, utemeljitvi in ponazoritvi, torej je treba to mrežo dodatno razširiti. Zato se zdi tako rekoč nemogoče, da bi v analizi uprimerjanja pojma splošnosti in posamičnosti ostala neanalizirana (kar pa se je v ne tako redkih esejih dogodilo).

2. Utemeljitev neke filozofske trditve – v našem primeru sodbe 'Posamičnosti so uprimerjene splošnosti' – sestoji iz navedbe dobrih razlogov, ki govorijo v prid tej trditvi. Prepričanje o obstoju uprimerjanja kot temeljnega metafi-

zičnega odnosa med razlikujočima se vrstama bitnosti lahko utemeljujemo denimo z dokazovanjem, da obstoja prostorsko-časovnih pravilnosti – to je, korelacij oziroma empiričnih zakonitosti, ki jih opažamo med različnimi opazljivimi dogodki in lastnostmi – ni mogoče pojasniti drugače kakor z ontološko temeljnejšim obstojem neprostorskih in nečasovnih univerzalij ter odnosom uprimerjanja med univerzalijami in empiričnimi pravilnostmi. To je eden od možnih potekov utemeljitve, ki ga najdemo pri sodobnih platonistih. Poudarek samega Platona je nekoliko drugačen: on prepričanje o obstoju dveh metafizično razlikujočih se vrstah bitnosti in odnosu med njimi izpeljuje iz uvida v obstoj matematičnih resnic, pa tudi – kar je pomembno! – na univerzalno veljavnih družbenih in psiholoških resnicah (pri čemer je pravičnost osrednji aksiomatski pojem). Absolutno temeljno *ontološko-epistemološko utemeljitev* pa v *Državi* predstavlja vpeljava ideje dobrega. Pri tem naj opozorim, da se najboljši eseji pri analizi in utemeljevanju ideje dobrega ne morejo ustaviti zgolj pri preprostem dobesednem povzemanju zgodbe iz prispodobe s soncem, temveč morajo vsaj poskušati orisati *racionalno* epistemološko-ontološko sliko izza te znane metafore.

3. Ponazoritev, v kateri abstraktne pojme umestimo v konkretno izkustvo, lahko največkrat podamo med analizo in utemeljevanjem samim. V našem primeru lahko kot ponazoritev uporabimo npr. opis neke empirične zakonitosti, ki je zgrajena iz stalnega sosledja dveh dogodkov, denimo stresanja jablan in padanja jabolk proti tlom. Za to in takšno sosledje dogodkov platonisti trdijo, da moremo njegovo *stalnost* najbolje pojasniti edino z obstojem ustrezne splošne bitnosti, ki se uprimerja v vseh konkretnih parih dogodkov tega sosledja. Če bi ne bilo splošnosti, bi bile vse empirične pravilnosti le gola »zunanja« zaporedja dogodkov brez notranje, esencialne povezave, zaradi česar bi ne bilo razumljivo, zakaj nekatera stresena jabolka ne odfrčijo v nebo, spet druga na levo, tretja na desno in nasploh kamor koli že, brez slehernega reda. (Na tem mestu se ne moremo podrobneje spuščati v sodobni platonizem, ki trdi, da so pri naravnih zakonih temeljne fizikalne veličine – denimo masa – po svoji metafizični naravi univerzalije oziroma platonistične ideje.) Kakor vidimo, se v teh dveh, treh stavkih ponazoritev zares prepleta z analizo (npr. logična implikacija 'Če bi ne bilo tako in tako, bi bilo to in to nerazumljivo.') in utemeljitvijo z razlago (gre za sklepanje na najboljšo pojasnitev).

Pomanjkljivost mnogih esejev je bila, da temeljne trditve v njih niso bile niti ponazorjene, niti utemeljene, niti analizirane. Podani so bili le »končni rezultati« nekega miselnega procesa brez samega procesa, se pravi *filozofska stališča brez filozofske racionalne refleksije*. Tako se je v več esejih (očitno po neki »predlogi«, kar ne govori v prid pouku filozofije) pojavila trditev »Ob preučevanju posnetkov le domnevamo, idejo Dobrega pa lahko le doumemo«. Razlikovanje med domnevanjem in umevanjem je zagotovo eden izmed osrednjih vidikov Platonove teorije, ki pa ga je treba utemeljiti in razložiti. Žal v mnogih esejih tega ni bilo. Podobno se je pojavljala trditev o predmetih, ki »manj ko imajo v sebi dobrega, manj so obstoječi«. Vsekakor pomembna in filozofsko zanimiva ontološka teza, ki pa brez analize, razlage in utemeljitve ostane vsebinsko prazna. Še posebno, če je pri tem Platon prikazan kot fantast, ki je živel daleč v preteklosti – k sreči danes vemo in znamo bolje! – to tudi za srednješolske cilje kaže pomanjkljivo razumevanje Platona in ne more biti končni domet pouka filozofije.

Pri več esejih se je kazalo nekoliko popačeno razumevanje spoznavnega procesa, ki vodi do uvida v obstoj idej. Kandidati so opisovali *abstrahiranje* od nepomembnih lastnosti kot pot do prepoznavanja splošnih bitnosti. Tega Platon in nasploh večina racionalistov ne misli. Vzemimo znameniti primer z voskom, s katerim Descartes dokazuje obstoj vrojenih idej, konkretno vrojenost ideje razsežne stvari oziroma ideje razsežne substance. Descartes nikakor ne

trdi, da je spoznavna metoda, ki vodi do prepoznavanja pojma (razsežne) stvari, *odmišljanje od* konkretnih čutnih podatkov. Nasprotno, po njegovem mnenju čutni podatki, ki jih imamo o konkretnem predmetu, torej o konkretnem čutnozaznavnem kosu voska, *sploh ne zadoščajo* za oblikovanje ideje oziroma pojma razsežne stvari. Nikakršna odločnost in miselni napor, ki ga vlagamo v abstrahiranje od čutnozaznavnih lastnosti, nas ne moreta privesti do umevanja tega pojma.

Podobno pri pojmu osebe odmišljanje od klobukov in drugih empiričnih, čutno dostopnih lastnosti ulice Descartesu ne pomaga *(do)umeti*, da so pod klobuki *osebe*. Če bi zgolj odmišljali čutnozaznavno vsebino mišljenja, bi ne oblikovali pojma osebe, temveč bi na koncu ostali brez sleherne vsebine. Ker pa vendarle umevamo, da so »pod klobuki« osebe, mora biti pojem osebe *več* in vsebinsko *drugačen* od empiričnih pojmov. To je bistvo kartezijanskih vrojenih idej: vsebina čutnih podatkov in empiričnih, aposteriornih pojmov ne izčrpa vsebine apriornih pojmov. Isto trdi Platon: *um* in torej *umevanje* je samostojna, od čutil in čutne predstavnosti *neodvisna* spoznavna zmožnost. Še več: po njegovem mnenju so ideje nujni *epistemološki (spoznavni) temeljni pogoj* za spoznanje čutno zaznavnih stvari in nujni *ontološki temelj* obstoja konkretnih, materialnih, časovno-prostorskih predmetov. Absolutni spoznavni in bivanjski temelj vsega spoznanega in obstoječega pa je ideja dobrega. Če nas pri pojmih naravnih in umetnih *vrst* (pri npr. pojmu zajca ali mize) občutek še lahko zavede, da pojem zajca ali mize oblikujemo z abstrahiranjem od konkretno zaznanih zajcev in miz (česar Platon *ne* misli), pa tega pri ideji dobrega ne moremo več trditi tako zlahka (ali pač?). Pomislimo: odmišljajmo od dolgih ušes, grizljanja korenčka pa mehkega kožuščka, kaj ostane? Ideja dobrega? Bolj težko, kajne?

Potemtakem poti od senc na steni votline do zrenja sonca ne sestavlja postopno odmišljanje od senc, temveč vse jasnejše in bolj gotovo spoznanje, tudi da je sence mogoče prepoznati samo zato, ker sta v temelju spoznanja in bivajočega – na začetku spoznavne poti neprepoznani – razum in zgolj z razumom spoznavna (inteligibilna) stvarnost. V prispodobi z votlino opisanim spoznavnim procesom ne gre za odmišljanje, saj se kvalitete, izražene s sencami, na poti proti soncu trikrat ponovijo: najprej kot predmeti v votlini, nato pa zunaj –najprej kot odsevi in na koncu še kot sami predmeti. Torej je pot iz votline pot k vse *jasnejšemu racionalnemu* spoznanju, ne pa odmišljanje od čutno zaznanih kvalitet. Razum je pri vsakem kančku spoznanja vseskozi zastopan, celo pri tistih, ki so vklenjeni v verige konkretnih čutnih podob ter ideološko popačenih predstav sveta in družbe, le da je razumna vsebina zamegljena. Pač podoba zgroženega novinarskega obraza pri večernih poročilih.

Naj samo opozorim, da je abstrahiranje kot spoznavni proces značilnost empiristične razlage oblikovanja splošnih pojmovnih vsebin.

S povedanim je povezan domnevni »problem prvega filozofa«, v mnogih esejih opisovan kot zagata, ki naj bi je bil Platon ne opazil in tako ali tako sploh ne mogel rešiti. Problem naj bi bil v tem, da morajo pristojne za vzgojo mladeži in bodočih filozofov, to je strokovnjake filozofe, vzgojiti filozofi, ki pa jih spet morajo vzgojiti filozofi, in tako naprej v stalnem krogu novih in novih filozofov. Nerešljivo težavo pa baje sproži vprašanje, kako je tedaj z vzgojo prvega filozofa? Kdo je vzgojil njega? Duhovitejši esej bi se lahko vprašal, kdo pa je vzgojil Platona. Ali Sokrata? Zaključek večine esejev, ki so načenjali ta tako imenovani problem, se je glasil, da Platonova teorija na tem mestu, kljub »Platonovi pametnosti«, žal pade.

Vendar načenjanje tega problema kaže nerazumevanje Platonove epistemologije in vloge vzgoje v okviru njegove politične filozofije. Po Platonovem mnenju za spoznanje idej (inteligibilnih, zgolj umljivih bitnosti) vzgoja ni niti nujen niti zadosten pogoj. Najboljša vzgoja

nerazumnemu ne pripomore postati razumen in spoznati večne, umljive resnice, po drugi strani pa razumni tudi v kaotični, sofistični, demokratično kričavi in vzgojno neurejeni družbi vendarle lahko spozna resnico in postane dober. Takšen človek je bil za Platona Sokrat.

Problem vzgoje kljub temu ni povsem nepovezan s spoznanjem resnice. Platonovo vprašanje je, kako *zagotoviti*, da se bo vednost posameznika, skupine ljudi in, še najpomembnejše, celotne generacije *prenesla* na *naslednje generacije*. Še natančneje, gre za problem, kako sistematično prenašati resnične vrednote iz generacije v generacijo oziroma kako ohranjati pravilni vrednostni sistem družbe. Po Platonovem mnenju se to lahko doseže z družbeno organizirano vzgojo in izobraževanjem, ki imata za končni cilj spoznanje temeljne resnice. Vzgojno-izobraževalna pot mora biti po eni strani prilagojena posameznikovim sposobnostim (glede na starost in glede na njegovo moč razuma nasploh), seveda pa tudi sami resnici. Nasprotno pa se v »demokratično svobodni« družbi, v kateri lahko vsakdo, tudi nerazumni, s čustvi, strastmi, nagoni in neumnostjo vodeni posameznik izraža in uveljavlja svoje mnenje, zelo verjetno pripeti, da razumni zaradi vsesplošnega kaosa ne bo začel ustrezno uporabljati razuma, hkrati pa je že obstoječa vednost in vrlost redkih posameznikov obsojena na pozabo. V demokratičnem hrupu, ki ga povzroča nerazsodna množica s sofisti na čelu, so Sokratove vrline za družbo izgubljene.

Tako vzgoja ni bistvena za doseganje posameznikovega spoznanja resnice – to je naloga njegovega (raz)uma. Zato tudi ni »problema prvega filozofa«, ki bi mu nekdo moral razkriti resnico. Vsakdo, ki je razumen, se lahko *sam* dokoplje do vednosti. Še več, celo v urejeni družbi, v kateri je poskrbljeno za primerno vzgojo in ki ni demokratično razpuščena, je edino moč razuma tista, ki posamezniku omogoči spoznanje. Družbeno organiziran in voden vzgojni proces edinole lahko zagotovi, da bodo vse razumne osebe tudi zares začele primerno uporabljati razum. Je pa v tem smislu družbeno primerno organizirana vzgoja vendarle nujna, saj brez zunanje pobude notranja nagnjenost in sposobnost hitro ostaneta nerazviti ali pa se začneta uporabljati za napačne smotre.

Mišo Dačić

Napake pri interpretaciji Nikomahove etike

Pri popravljanju interpretativnih esejev na temo Aristotelove *Nikomahove etike* se pogosto pojavljajo bolj ali manj iste napake – pri dijakih, ki jih pripravljam na maturo, in tudi pri ocenjevanju maturitetnih pol. Zato je namen pričujočega besedila opozoriti na nekatere dokaj pogoste napake pri interpretaciji omenjenega dela.

Prvi vzrok, ki mi pride na misel, za tako stanje pri pisanju interpretativnega eseja pri sami maturi je bodisi premajhna pripravljenost dijakov bodisi preslabo poznavanje *Nikomahove etike* pri tistih, ki jih pripravljajo na maturo. Seveda se tu ne bom loteval obravnave in razlage celotnega dela, temveč samo najočitnejših napak iz letošnjega spomladanskega roka (maj 2008) mature oziroma pomanjkljivega poznavanja Aristotelove razlage vrlih.

Poznavanje odlomka in celote temeljnega dela

Še preden se lotim zastavljene naloge, naj mi bo dovoljeno samo nekaj splošnih pripomb k pisanju interpretativnega eseja, ki pa ne veljajo samo za *Nikomahovo etiko*, temveč za vsa z maturitetnim katalogom predpisana besedila. Spomnil bi, da naj bi kandidat, kakor je zastavljeno v katalogu, poznal problematiko pričujočega odlomka in ga (jo) umestil v širši kontekst celotnega dela. Z drugimi besedami, (uvodoma) mora dokazati, da pozna odlomek in ga razume, predstaviti in razložiti mora njegovo problematiko, nato pa iz njega izpeljati oziroma prestopiti v vsebino celotnega dela. Pokazati mora torej, da pozna in razume celotno delo, ne samo odlomka.

No, žal se to vse premalokrat dogaja. Pri ocenjevanju maturitetnih esejev se poleg Aristotela srečujem še s Platonom, na jesenski maturi pa še s kakšnim drugim avtorjem in zapišem lahko, da se kandidati vse prepogosto omejujejo samo na odlomek, pa še to včasih komaj. Vse prepogosto se ponavljajo šablonske predstavitve »celotnega« dela, brez omembe odlomka, kar kaže, da knjige bržkone sploh niso brali. Zato ne poznajo njenih potankosti, »učili« so se namreč le iz takšnih in drugačnih zapiskov, povzetkov in kar je še podobnih »pripomočkov«. Pogosto se v nedogled ponavljajo bolj ali manj poenostavljene prispodobe in »razlage« (Platon – votlina, daljica; Descartes – vosek; Aristotel – vrline), katerih obravnavo odlomek sploh ne zahteva, če pa jih, je njihova razlaga nemalokrat do skrajnosti poenostavljena. Nekaj podobnega velja za *Nikomahovo etiko* in Aristotelov nauk o vrlinah.

Vrline

Najpogostejšo napako pri razumevanju in razlagi vrlin bi lahko povzel z nedoločno rabo pojma vrline. Pri Aristotelu pa še zdaleč ni tako. V *Nikomahovi etiki* imamo zelo natančno predstavljeni dve vrsti vrlin, od katerih ima vsaka svojo vlogo v človekovem dobrem delovanju oziroma na poti k srečnosti. Tu se seveda ne bom spuščal v obnovo Aristotelove razlage, nekaj tega pa bo kljub temu treba povzeti.

Prva poved prvega poglavja druge knjige *Nikomahove etike*[1] vrline nedvoumno opredeli: »Vrline so torej dveh vrst: razumske in nravstvene.« (75) Nekaterim kandidatom dela težave že ta opredelitev oziroma je ne razumejo. Namreč, kakor sem že zapisal, je najpogostejša napaka, da kandidati sploh ne ločujejo med vrlinami in njihovimi posebnostmi in vlogami, temveč pišejo kar o vrlinah na sploh. Iz te uvodne napake potem izhaja, da kar vse vrline opredeljujejo kot neka zadržanja in kot srednjo mero ter ne ločijo med njihovimi funkcijami v

[1] Aristotel: *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1994. Vsi citati so iz te izdaje, zato v oklepaju vselej navajam samo stran.

človeškem delovanju.

Pa začnimo pri tej zadnji napaki oziroma opredelitvi vloge posameznih vrlin. Ta vloga je jasno razvidna v 13. poglavju VI. knjige: »Pametnost (ena izmed razumskih vrlin, op. M. D.) in nravstvena vrlina sta tisti, ki dovršita človekovo nalogo: vrlina nakaže pravi smoter, pametnost pa pravo pot do njega« (203) in še »vrlina nam določa smoter, pametnost pa nam omogoči izbiro sredstev za dosego tega smotra« (205).

Iz doslej zapisanega je razvidno, da je pri Aristotelu nemogoče govoriti o vrlinah kar tako oziroma nasploh, temveč je med njimi nujno treba ločevati. Zato ne smemo govoriti na splošno o vrlinah kot o nekakšni srednji poti ali, če ohranimo Aristotelov izraz, o srednji meri. Ta opredelitev je rezervirana samo za nravstvene vrline. Zakaj?

Zato, ker je nravstvena vrlina »zadržanje« (83). In sicer zadržanje v odnosu do strasti. Zadržanja so namreč »tista, ki nam omogočajo, da do strasti zavzamemo pravilen ali nepravilen odnos« (82), saj so strasti tiste, »kjer je mogoče pretiravanje, pomanjkanje ali srednja mera. Tako npr. lahko občutimo prevelik ali premajhen strah, pogum, poželenje, jezo, usmiljenje, veselje in žalost – vendar ne eno ne drugo ni pravilno.« (84) Pravilno zadržanje v takšnih situacijah je nravstvena vrlina. Ta pa se razvija na področju strasti, »kjer je pretiravanje zgrešeno in pomanjkanje grajano, medtem ko sredina žanje hvalo ... Vrlina je potemtakem srednja mera, ker teži k sredini kot svojemu smotru.« (85) Zavedati se moramo, da Aristotel tudi sam ni dosleden pri rabi pridevnika »nravstvena« in da pogosto govori samo o vrlini, toda kljub temu vrline med sabo dosledno ločuje. Zato je še enkrat nujno opozoriti, da gre tu za opredelitev nravstvene in ne katerekoli vrline. Torej, *samo nravstvene vrline so zadržanja v odnosu do strasti oziroma srednja mera.*

Kaj pa razumske vrline? Kakšna je njihova opredelitev in naloga? O teh govori VI. knjiga Nikomahove etike. No, tu je treba takoj povedati, da je pojem razumske vrline najbolje uporabljati v ednini. Kljub temu da Aristotel sicer loči pet razumskih vrlin (umetnost, znanje, pametnost, modrost in razumnost) (188), ga pri človeškem delovanju na poti k srečnosti zanima samo ena. In sicer pametnost, ki je vrlina ocenjevalnega dela razumskega dela duše. S tem delom duše »spoznavamo spremenljive oblike bivajočega« (186). Slednje pa je tudi področje našega delovanja.

Da bi razumeli vlogo pametnosti, se moramo malo pomuditi pri človeškem delovanju oziroma dejavnosti, kakor to poimenuje Aristotel, saj se dober človek kaže ravno v svojih dejanjih oziroma kako opravi svojo nalogo. To pa, kakor smo že videli, dovršita ravno pametnost in nravstvena vrlina. Človeška dejanja so seveda lahko dobra ali slaba. Odvisno od tega, kakšno zadržanje bomo vzpostavili v odnosu do strasti.

Vzrok ali gibalo vseh naših dejanj je po Aristotelovem mnenju vedno neka želja oziroma hotenje[2]. »Počelo dejavnosti (...) je odločitev, počelo odločitve pa je hotenje in namen, zaradi katerega nekaj hočemo« (187). Človek, naj bi se torej loteval dejanj zato, ker si nekaj želi. Zaradi predmeta želje, kakor to poimenuje Aristotel[3]. Toda ta predmet želje je lahko resnično dobro ali pa zgolj navidezno dobro[4]. In kako bomo vedeli oziroma spoznali, kaj je resnično dobro? V tej točki nam priskoči na pomoč razumska vrlina pametnost. Izkaže se, da je treba željo, hotenje premisliti. Odtod Aristotelova opredelitev, da je »odločitev ... premišljeno hotenje« (187). Željo je treba premisliti, da se izognemo želji po navideznem dobrem. Cilj našega hotenja in posledično našega delovanja mora biti samo resnično dobro.

[2] Aristotel: *O duši*, Slovenska matica, Ljubljana 1993. O tem govorijo natančneje poglavja 9 (Zmožnost gibanja (1): delitev duše), 10 (Zmožnost gibanja (2): teorija želje) in 11 (Zmožnost gibanja (3): presodnost in dejanje).

[3] Prav tam, str. 233–234.

[4] Prav tam, str. 234.

Le tako, z dobrim delovanjem, je človek tudi resnično dober. In na pot dobrega delovanja ga popelje ravno razumska vrlina – *pametnost.* Rečemo torej lahko, da je dovršena, kakor pravi Aristotel, človekova naloga. Dovršila pa sta jo, kot je bilo nakazano že na začetku, nravstvena in razumska vrlina.

Povejmo znova, pričujoče besedilo je samo opozorilo na pogosto napako pri pisanju interpretativnega eseja o *Nikomahovi etiki* in utemeljitev, zakaj pri Aristotelu ne moremo govoriti o vrlini kar na splošno, temveč je nujno ločevanje med nravstvenimi in razumskimi vrlinami. Utemeljitve so omejene samo na razumevanje najnujnejših poudarkov, za natančnejšo razlago pa bi bila potrebna bolj sistematična, predvsem pa širša in daljša razlaga *Nikomahove etike*.

Sandi Cvek

Errata Cartesiana

Če pa kdo misli drugače, se moti. (Stanislaw Lem – *Zvezdni dnevniki Ijona Tihega*)

Navodila za uporabo tega besedila:

1. Improvizirani latinski naslov naj bi pomenil spisek napak, ki se na maturi vedno znova pojavljajo pri interpretaciji Descartesovih *Meditacij*.

2. Kljub temu, da popravljam in ocenjujem maturitetne eseje iz filozofije že več kot deset let, se tega dela vsakič lotevam s precejšnjo zadrego, nelagodjem in dvomom o lastnem prav.

3. Ker naj bi me za pisanje tega spiska kvalificiralo prav jasno ločevanje med prav in narobe v interpretacijah Descartesove filozofije, naj poudarim, da me pri popravljanju in ocenjevanju esejev vodita zlasti dva kriterija: koherentnost kandidatovih stališč in prepričljivost njegovih argumentov.

4. Besedilo je napisano kot komentar nekaterih, po mojem mnenju problematičnih trditev, ki so zaradi boljše preglednosti postavljene v krepki tisk.

5. Največja težava teh trditev ni v njihovi zgrešenosti, ampak v samoumevnosti, s katero jih mnogi maturanti ponavljajo za avtoriteto, od katere so jih nekritično prevzeli. Zato v večini primerov njihov izdelek ni filozofski esej, ampak bolj ali manj mehansko nizanje splošno sprejetih »resnic« oziroma dolgočasna, površinska, šolsko suhoparna obnova celotne knjige.

6. Ker *Prva meditacija* z vprašanji, ki jih odpira, določa celoto knjige, in ker ji ne glede na konkretni odlomek, ki naj bi ga komentirali, večina kandidatov nameni večjo pozornost kot preostalim, sem tako na tem mestu storil tudi sam.

7. Besedo Bog pišem z veliko začetnico, ker je (iz znanih razlogov) tako delal tudi Descartes.

8. Tega pisanja se lotevam s skromnostjo nekoga, ki vsako leto na maturi naleti tudi na tako osupljivo dobre izdelke, da se sprašuje, ali bi jih sam zmogel doseči, kaj šele preseči v tistih sicer radodarno odmerjenih 120 minutah.

Metodični dvom je način, kako Descartes zruši vsa svoja prepričanja.

Prispodobe, ki jih je Descartes uporabil v *Meditacijah,* so znamenite, a z njimi je dobro biti previden. Kot je splošno znano, se knjiga začenja s skeptičnim pogledom v zmot polno preteklost ter s prispodobo podiranja vsega in začenjanja od prvih temeljev, a nadaljevanje pokaže, da gre bolj kot za dejansko podiranje problematičnih prepričanj, za temeljit razmislek lastnih spoznavnih zmožnosti. Metodični dvom je torej bolj kot zanikanje – postavljanje pod vprašaj. Eno izmed mojih standardnih vprašanj, s katerimi preverjam razumevanje pri svojih dijakih, se glasi: »Ali ni metodični dvom izumetničen oziroma skrajno pretiran?« In odgovor, ki ga želim slišati, je: »Seveda, saj mora biti tak, če naj služi svojemu namenu – doseganju resnice oziroma popolne gotovosti.«

Filozofija je v vsakem primeru iskanje in najbolj zabavna plat iskanja česarkoli je v tem, da moraš vedeti, kaj iščeš, da moraš torej iskano na neki način že imeti. Če iščeš zlato, ga moraš znati prepoznati med ničvrednim kamenjem in enako velja tudi za resnico. Descartes jo izenači s popolno gotovostjo, popolno gotovost z nedvomnostjo in nedvomnost z jasnostjo in razločnostjo oziroma razvidnostjo lastnih percepcij. Zato je njegov metodični dvom »worst case scenario« oziroma upoštevanje najslabše možnosti. Primeri, ki jih daje v *Prvi meditaciji* (norost, sanje, varljivi duh), se v prvem hipu sicer lahko zdijo pretirani in izumetničeni, vendar so glede na filozofski problem, iz katerega se porajajo, nujni in epistemološko popolnoma verodostojni. A povprečni maturant, ki veliko raje opisuje in obnavlja kot razlaga, raje govori o rušenju hiše vednosti z orodjem metodičnega dvoma, kot da bi razložil logiko tega početja ter pokazal razumevanje organske povezanosti oziroma zraščenosti njegovih etap. In potem ene nejasne prispodobe vodijo k drugim, tako da iz leta v leto berem množice esejev, v katerih je govor o »treh krogih« oziroma »treh valovih« dvoma, a se zaman trudim spomniti enega samega kandidata, ki bi pojasnil, kakšno krožnje oziroma valovanje naj bi to bilo.

Descartes zavrže čute kot varljive.

Prav zaradi specifične narave metodičnega dvoma je pretirano trditi, da Descartes zavrže čute kot varljive, čeprav v tretjem odstavku *Prve meditacije* za njih dejansko pravi »*da so sem ter tja varljivi, in preudarnost veleva, da nikdar docela ne verjemimo tistim, ki so nas kdaj ogoljufali, čeprav le enkrat samkrat*«, a to, kar se sliši kot površna in neargumentirana diskvalifikacija, je le uvod v nadvse globoko in natančno analizo čutnega izkustva, ki bo sledila zlasti v *Drugi* in *Šesti meditaciji*. Žal pa je prav ta površna in neargumentirana diskvalifikacija edino, kar ima ponuditi velika večina kandidatov: Čutila varajo in pika! Nič kako, nič zakaj. Tudi tisti, ki se jo potrudijo utemeljiti s primeri, največkrat razočarajo s svojo naivnostjo.

Veslo je v vodi videti zlomljeno, v puščavi nas prevara fatamorgana ...

Zguljeni primer vesla v vodi je neprijetna klasika, ki se na maturi ponavlja iz leta v leto. Neprijetna zato, ker jo kandidati ponujajo s popolno samoumevnostjo, češ – če je nekaj videti zlomljeno, a je v resnici celo, je to krivda čutil – v tem primeru vida. Torej: videz vara, čuti lažejo! Komaj razumljiva naivnost pri kandidatih, ki v gimnaziji niso imeli samo filozofije, ampak tudi fiziko in bi morali vsaj približno poznati problematiko loma svetlobe v vodi. Pri »zlomljenem veslu« gre torej za optični pojav

pri katerem čutila nimajo nikakršne krivde. Če bi krivdo že morali iskati, bi jo prej našli v sodbi oziroma sklepu, da je veslo »v resnici« zlomljeno. Napaka je še toliko bolj neprijetna, ker trinajsti odstavek *Druge meditacije* govori prav o problematiki razlikovanja med zaznavo in sodbo.

Nič bolje ni s fatamorganami, ki so mnogim kandidatom tako zelo pri srcu. Če je bilo »zlomljeno veslo« dokaz, da čutila zaznavajo stvari drugačne, kot so v resnici, potem naj bi bile fatamorgane dokaz, da čutila lahko zaznavajo stvari, ki jih v resnici sploh ni. Klasičen primer, zapisan v tisoč esejih: izčrpani, žejni popotnik, izgubljen v puščavi, naenkrat v daljavi zagleda neobstoječe jezero. Ali pa njegova manj eksotična različica: v vročih dneh je zaradi pregretega zraka videti luže na asfaltu, ki jih dejansko sploh ni. Samo peščica najboljših kandidatov se je sposobna zamisliti nad takim načinom sklepanja, podvomiti o samoumevnosti zdravorazumskega konteksta, na katerem temelji, in zastaviti par zanimivih vprašanj – recimo: »Kaj je 'stvar'? Kaj pomeni, da je nekaj 'dejansko'? Kaj pravzaprav zaznavamo s svojimi čutili – recimo očmi? Materialne predmete? Svetlobo, ki jo odbijajo? Biokemijske procese, ki jih svetlobni dražljaji povzročajo v očeh? Električne impulze v vidnih živcih? Ali tiste v vidnem centru v možganih? Kje se končajo čutila in začnejo možgani? Je sploh mogoče začrtati mejo med njimi? Kaj pa duh – je čutna zaznava telesni ali duhovni pojav? Je mogoče vsaj med duhom in telesom potegniti kakšno jasno mejo, ali pa je beseda duh le pripravno ime za zapletene elektromagnetne pojave v centralnem živčnem sistemu?«

Descartes v izjemnih analizah izkustva svojih *Meditacij* zastavlja podobna vprašanja. A čeprav je v večini maturitetnih esejev utopično iskati takšnih analiz in uvidov, bi bilo v njih lepo najti vsaj prepoznavanje fatamorgane kot fizikalnega oziroma optičnega pojava, ki ga povzroča odboj svetlobe na različno segretih plasteh zraka. Žejni popotnik ne vidi jezera in šofer na segreti cesti ne vidi luže, ampak odsev neba na pregretem zraku, ki deluje kot zrcalo. Napačna ni njuna zaznava, ampak sodba, izvirajoča iz vsakdanje izkušnje, da je tisto, kar se ponavadi svetlika na tleh – voda.

Čutno izkustvo ponuja cel kup epistemoloških problemov, od optičnih prevar, »zlomljenih vesel«, fatamorgan, halucinacij, blodenj, sanj, prividov ..., ki jih dijaki z zguljeno frazo – »videz vara, čuti lažejo« – nonšalantno strpajo v isti koš. Sam menim, da je ta fraza zavajajoča, zato se ji pri pouku dosledno izogibam, a se kar ne morem načuditi njeni trdoživosti, ko jo znova in znova slišim iz ust lastnih dijakov in tudi berem v maturitetnih esejih. Rečeno drugače: beseda »varanje« spada bolj v partnerske prepire ali na sodišče, kot pa v filozofijo, kjer nikomur ne sodimo zaradi njegovih moralnih prestopkov. Ne gre nam za iskanje krivca, ampak za premislek »preprostega« vsakdanjega pojava, ki se mu reče – zaznava!

Descartes omeni tudi norce.

In če jih »omeni« Descartes, jih omenijo tudi pridni kandidati na maturi. A najpomembnejši cilj interpretativnega eseja pri filozofiji ni omenjanje glavnih etap neke knjige, temveč čim bolj temeljit razmislek določenega odlomka znotraj celote. In norci znotraj *Prve meditacije* seveda niso nikakršna eksotična domislica, ampak integralni del njenega tkiva oziroma nujni naslednji korak v razmisleku problematike čutil, vendar pri ogromni večini kandidatov žal ni zaznati razumevanja te nujnosti oziroma kakršnekoli povezanosti s prejšnjim problemom.

Vprašanje, s katerim pri pouku preizkušam razumevanje svojih dijakov, se glasi: Kakšno vlogo v *Prvi meditaciji* odigrajo norci? Ali bolje: Zakaj Descartes sploh ponudi ta čudni primer, saj nanj ne da odgovora, ampak takoj preskoči k naslednjemu primeru sanj? Delo sem dobro opravil takrat, ko dijaki razumejo, da Descartes skozi norost poskuša začrtati mejo svojemu dvomu v čutila, katerim je treba, kljub

temu, da so problematična, vsaj nekoliko zaupati. Čisto na začetku svoje simpatične knjige *Ali središče drži?* Donald Palmer pravi, da je včasih meja med filozofijo in norostjo tanka in prepričan sem, da bi bila v Descartesovem primeru prestopljena v trenutku popolne negacije verodostojnosti čutil. To bi pomenilo, da živi v svetu slepil, saj njegove zaznave nimajo nikakršne korelacije z zunajduhovno realnostjo, če ta sploh obstaja, kar bi bila pravcata epistemološka katastrofa.

Blodnje norcev se od prej omenjenih fatamorgan razlikujejo prav v tem, da niso fizikalni, ampak duhovni pojavi, ki dokazujejo, da lahko čutila sama ustvarjajo zaznave, ki za nastanek sploh ne potrebujejo objektivnih, v zunajduhovni realnosti obstoječih stvari. Nori berač, ki sebe doživlja kot kralja in svoje ubogo, golo telo odeto v škrlat, je sam sebi dejansko v škrlat odeti kralj, saj je zanj realnost njegovega izkustva edino, kar šteje, in prav isto velja za ljudi, ki svoje glave doživljajo kot glinaste in svoja telesa kot steklena. Še huje; prav isto mogoče velja tudi za Descartesa, ki sebe doživlja kot filozofa in svoje telo kot oblečeno v zimski suknjič in sedeče ob zakurjenem kaminu.

Descartes zase seveda ne trdi, da je tak norec, saj za to nima nobenega pravega razloga, a ker po drugi strani nima nobenega neizpodbitnega dokaza, da ni nor, si je prisiljen zastaviti skrajno neprijetno vprašanje: Ali iz tega, da mu vsakdanje izkušnje dokazujejo, da sme dvomiti o verodostojnosti svojih sodb glede lastnosti stvari, ki jih zaznava (oblike stolpov, velikosti kipov na njihovem vrhu ...), nujno sledi tudi dvom o dejanskem obstoju teh stvari? To ni paranoična domislica, ampak najčistejši primer radikalnega (metodičnega) dvoma o čutilih. »Worst case scenario« v tem primeru pomeni silno majhno, a realno možnost, da ga čuti ne varajo samo *»sem ter tja o kakih neznatnih in oddaljenih rečeh«*, ampak ves čas in glede čisto vsega, kar bi ga naredilo podobnega norcem. *»Toda to so blazneži in jaz bi ne bil videti nič manj nor, če bi jemal zgled zase pri njih,«* sklene Descartes ta znameniti primer, a le neznatna manjšina najboljših kandidatov se v svojih esejih zamisli nad njegovim navideznim umikom k primeru sanj, katerega prepozna – ne kot beg pred nerešljivostjo problema negotovosti čutnega izkustva, ampak kot njegovo nujno in skrajno zaostritev.

Pri svojih dijakih preverim razumevanja povezave norosti in sanj z naslednjim vprašanjem: zakaj Descartes problema norosti ni razvil do konca in dokazal, da on sam ni nor? Kljub temu da je možnost njegove norosti neznatna in zgolj teoretska, bi jo moral po nujnosti metodičnega dvoma vzeti zares, kar pomeni, da ne bi mogel (oziroma smel) v svojih meditacijah narediti niti koraka naprej, dokler je ne odpravi. In želeni odgovor: Descartesova strategija je ravno nasprotna – dokazal je, da *»v snu doživlja natanko to ali včasih še kaj bolj neverjetnega«* kakor norci, ko so budni. Sanje so se mu tako pokazale kot obča in univerzalna oblika norosti, ki je v nobenem primeru ni mogoče ignorirati kot redek in relativno nepomemben duševni eksces in na prvi pogled pretirano (paranoično) vprašanje, ali je morebiti nor, je dobilo svoj nepričakovani ter osupljivi odgovor: Seveda je – vedno, ko spi in sanja!

Descartes ugotavlja, da sanj ni mogoče zanesljivo ločiti od budnosti.

Tudi to seveda drži, a maturitetnega eseja ne pišemo zato, da bi znova in znova ponavljali znane, preizkušene, učbeniške resnice. Glede sanj se večina kandidatov razdeli na dve skupini. Prva skupina pod zgoraj zapisano trditev postavi piko in potem v bolj ali manj pravilnem vrstnem redu mirno nadaljuje naštevanje oziroma obnavljanje nadaljevanja *Meditacij*. Druga polovica poskuša kritizirati to na prvi pogled absurdno stališče, pri čemer uporablja kar (navidezni) Descartesov protiargument:

Dogajanje v sanjah ni tako razločno, logično in povezano kot dogajanje v budnosti.

Problem, ki ga opazi komaj kdo, pa je v tem, da je kakršnokoli primerjavo sanj in budnosti mogoče narediti samo pod predpostavko slednje. Rečeno drugače: Descartesova trditev, da *»budnosti nikdar ni mogoče po zanesljivih znamenjih razločevati od spanja«*, je neizpodbitna prav zaradi preprostega (a komaj komu vidnega) dejstva, da lahko o razlikah med sanjami in budnostjo razmišlja samo nekdo, ki je zase prepričan, da je buden, ravno to prepričanje pa je v tem trenutku tarča upravičenega (metodičnega) dvoma.

To napako naredijo vsi tisti, ki v burnih debatah v razredu in tudi v maturitetnih esejih ponujajo svoje bolj ali manj izvirne rešitve problema sanj: »V sanjah lahko letam kot ptica, diham pod vodo, srečujem ljudi, ki so v resnici že mrtvi, ne čutim bolečin, imam stvari, ki si jih v resnici nikoli ne bom mogel privoščiti ... In najbolj pomembno: v sanjah ne morem umreti, ker se vedno v tistem trenutku, ko naj bi umrl – prebudim!« Kaj pa če ta trenutek samo sanjam, da v sanjah lahko letam kot ptica, diham pod vodo, ne čutim bolečin, ne morem umreti ... In kaj če pravkar samo sanjam, da dogajanje v sanjah ni tako razločno, logično in povezano kot dogajanje v budnosti? Descartesa ne zanima načelna razlika med enim in drugim stanjem duha, čas, v katerem se dogaja njegov razmislek, je čisti sedanjik. Kako naj se prepriča, kaj se mu dogaja zdaj, ta trenutek – sanja ali je buden? Za zdaj se zdi, da tega ne more storiti, saj je vsak njegov preizkus budnosti (gledanje papirjev, premikanje glave, stegovanje rok) morebiti samo del njegovih sanj.

Matematika velja tudi v sanjah.

V tej izjemno neprijetni situaciji se Descartes loti iskanja tistega, kar pri svojih urah filozofije šaljivo imenujem »dream-proof« resnice, se pravi resnice, ki so odporne na sanje, kar pomeni, da veljajo tudi v tem blodnem stanju duha. Šesti odstavek *Prve meditacije* je relativno zahteven, a izredno bogat v problemih, ki jih odpira, zato svoje maturante najprej opozorim na njegovo uvodno trditev. *»Prav, naj bo, sanjamo«* je najlepši možni primer logike metodičnega dvoma kot upoštevanja najslabše možnosti. Še zanimivejši je Descartesov naslednji korak – presenetljiva trditev, *»da so podobe iz sanj nekakšne slike, ki so lahko posnete samo po podobnostmi z resničnimi stvarmi«*, za katero se zdi, da je v protislovju z njegovim prejšnjim spoznanjem, da sanj ni mogoče ločevati od budnosti. Kako da je Descartes zdaj naenkrat prepričan o svoji budnosti in o verodostojnosti svoje presoje, na kakšen način so podobe iz sanj narejene? A v nadaljevanju primera se ta težava izkaže za relativno nepomembno, zato se res ne bi bilo pošteno pritoževati, da skoraj noben kandidat nanjo ne opozori v svojem maturitetnem eseju. Veliko hujše je nerazumevanje privilegiranega statusa matematike – v *Prvi meditaciji* in tudi znotraj celote Descartesove filozofije.

Na maturi skorajda ni kandidata, ki v svojem eseju ne bi omenil, da so resnice, na katere sanje niti najmanj ne vplivajo, prav matematične resnice, komaj kdo pa si upa (ali zna) o tem kaj več povedati. In tukaj seveda ne gre za kakšen obroben problem, ampak za eno izmed tistih ključnih točk, na katerih Descartesova filozofija stoji ali pade. Še huje – na tej točki stoji ali pade tudi sleherna relevantna interpretacija Descartesa, zato se pri delu s svojimi dijaki tako zelo trudim, da bi razumeli njegov koncept »mathesis universalis«. Saj govoriti o Descartesovi filozofiji kot univerzalni matematiki pomeni hkrati govoriti o načelih jasnosti in razločnosti, aksiomih ter o intuiciji in dedukciji kot o dveh poteh k resnici – in kdor ne razume tega, ne bo mogel razumeti tudi ničesar drugega.

Zdaj pa nazaj k vlogi, ki jo matematika odigra v šestem, sedmem in osmem odstavku *Prve meditacije* in ki v ogromni večini maturitetnih

esejev ni deležna česa resnejšega od bežne omembe: Descartes je skozi delovanje metodičnega dvoma prišel do najbolj enostavnih in občih reči, *»iz katerih se kot z resničnimi barvami slikajo v naši zavesti vse bodisi resnične, bodisi lažne podobe stvari«*, med katerimi se bodo kot najpomembnejše izkazale prav matematične entitete: oblike, količine, velikosti, števila ... Njihov »dream-proof« status preprosto pomeni, da so elementarni gradniki vsega; resničnega in tudi lažnega – podobno kot slikar lahko z istimi barvami naslika kozo ali himero. Zato je matematika po pravici definirana kot *»znanost o lastnostih in medsebojnih odnosih veličin«* (Veliki slovar tujk) oziroma *»znanost o številih in strukturah prostorov, ter o zvezah med njimi«* (Leksikon CZ), saj – kot ugotavlja Descartes – vsebuje nekaj gotovega in nedvomnega, ker obravnava samo najbolj enostavne in najbolj obče stvari, ne glede na njihov fizični obstoj. In mar nista v tem primeru enostavnost in občost samo drugi imeni za jasnost in razločnost?

Descartes, ki je še malo prej dopuščal možnost, da je njegovo v zimski suknjič ogrnjeno in pred zakurjenim kaminom sedeče telo le sanjski privid, mora zdaj priznati neizpodbitnost nekih drugih resnic, ki ne izvirajo iz izkustva in zato tudi niso odvisne od verodostojnosti zadnjega: svoje telo ta trenutek doživlja, kot da ima dve roki in na vsaki izmed njih po pet prstov. Roki sta lahko resnični ali sanjani, a neizpodbitna resnica je, da sta dve, kot je tudi neizpodbitna resnica, da je dva krat pet deset – v budnosti in tudi v sanjah. Lahko se sicer zmoti in izračuna, da je dva krat pet – dvainpetdeset – a prepričan je, da tega rezultata niti v budnosti niti v sanjah nikakor ne more dojemati jasno in razločno.

Naj to temo končam z zabavnim primerom, ki sem ga nekje prebral: *»V polsnu sem slišal bitje stenske ure – dvanajst zaporednih, enakomernih udarcev. In rekel sem si: Moji uri se je zmešalo – dvanajstkrat je udarila eno!«* Kakšne vrste zmota je to?

S hipotezo o varljivcu Descartes vstopi v tretji, zadnji krog dvoma.

Eno mojih najljubših »trik vprašanj« pri preverjanju lastnih dijakov se glasi: Kako to, da metodični dvomljivec Descartes na koncu *Prve meditacije* tako očitno zataji svoje temeljno metodično načelo distanciranja od vsega, kar ni absolutno gotovo, in prizna – ne samo obstoj Boga, ampak celo obstoj – varljivega Boga? S kakšno pravico se sklicuje prav na tisto šibkost, ki jo kot najpomembnejši izvor vseh zmot poskuša izruvati iz svojih misli, namreč na *»staro mnenje«* o obstoju vsemogočnega Boga, zakoreninjeno v njegovi duši? Odgovor, ki ga želim slišati, se seveda glasi: Descartes sploh ne zatrjuje obstoja niti dobronamernega, kaj šele varljivega Boga, ampak samo razmišlja o svojem dotedanjem verjetju, njegovih razlogih in upravičenosti.

Hipoteza o varljivcu se pojavi v izredno zanimivem trenutku, neposredno po Descartesovi predstavitvi »dream-proof« resnic. Naj jo na hitro povzamem: resnice elementarne matematike so tako razvidne, da ne morejo biti lažne in veljajo v budnosti in v sanjah. A ker je v njegovi duši zakoreninjeno staro mnenje o obstoju vsemogočnega bitja, ki je ustvarilo njega in tudi vse druge stvari, Descartes ne more biti gotov, da ni celotna stvarnost samo privid, s katerim ga to bitje slepi. Do tukaj nič novega, saj se zdi, da se ponavlja že znani problem norosti in sanj, tokrat poosebljen v grotesknega, prevarantskega Boga. Zdaj pa korak, ki ga mnogi kandidati imenujejo »tretji krog« oziroma »tretji val« dvoma, karkoli naj bi ti prispodobi že pomenili: takšno (vsemogočno) bitje ni samo stvarnik izkustvenega sveta, ampak tudi na videz nedotakljivih resnic logike in matematike, zato bi zlahka storilo, da se Descartes moti tudi ko sešteva naravna števila, ali šteje stranice preprostih geometrijskih likov.

Ker večina kandidatov ne vidi hipotetičnosti tega pomisleka, v svojem preresnem pristopu iz njega naredi pravcato kvaziteološko grotesko.

Najbrž je prav »varljivec« najlepši primer nevarnosti preveč dobesednega razumevanja prispodob, ki ponavadi vodi v najhujše banalizacije in vulgarizme peklenskega, rogatega, po žveplu smrdečega demona v eni oziroma nagajivega »duhca« ali »zlobca« v drugi skrajnosti. A ker gre za filozofski esej, bi bilo dobro bolj kot k pravljičnemu koloritu težiti k miselni jasnosti in v na prvi pogled trivialnem, če ne celo otročjem pomisleku prepoznati duhoviti način, kako Descartes ob svojih čutilih problematizira tudi svoj razum skupaj z njegovimi logičnimi aksiomi in najelementarnejšo dedukcijo.

Svoje dijake poskušam pred takimi otročarijami obvarovati z izogibanjem pretiranemu antropomorfiziranju in z dodajanjem korakov, ki jih Descartes sicer eksplicitno ne naredi, a mislim, da so povsem v duhu devetega odstavka in tudi metodičnega dvoma: »Veliko ljudi verjame v obstoj Boga, tudi sam sem (bil) med njimi, a po drugi strani tudi veliko ljudi o njegovem obstoju dvomi. Kdo ima prav, ni mogoče zagotovo vedeti, saj se zdi, da ni mogoče prepričljivo dokazati niti Božjega obstoja niti neobstoja. To pomeni, da Bog mogoče obstaja – te možnosti pač ni mogoče popolnoma zavreči. Kaj pa če ta morebiti obstoječi Bog ni dober, ampak hudoben oziroma varljiv? *'Kako pa vem, da ni storil tako, da zemlje sploh ni, da ni neba ...'*« In že smo tam – pri najslabšem možnem scenariju, ki je komaj verjeten, a žal mogoč.

Descartes govori o Bogu na zelo zanimiv način – hipotetično oziroma nekoliko neresno. Obnaša se, kot da si izmišljuje, a pod to krinko poudarja problem neznanega stvarnika. Pri pouku razložim stvar približno takole: »Ne vem, kaj sem, in ne poznam svojega stvarnika – ne vem, kdo me je naredil oziroma kaj me je naredilo – dobri Bog, varljivi duh, narava, veriga slepih naključij ... In ker tega ne vem, tudi ne morem vedeti, koliko smem zaupati svojim spoznavnim zmožnostim – izkustvu in tudi razumu z njegovo logiko, ki se zdi tako samoumevna.« Tak pristop se mi zdi veliko boljši kot slikati jim Hudiča in ga poimenovati s smešnimi imeni. Edino tako jim bo tudi postalo jasno, da Descartesova hipoteza o varljivcu ni gnil kompromis ali ceneni dramaturški trik, ampak ravno nasprotno – kar najbolj dosledna uporaba metodičnega dvoma, katerega groba kršitev se je sprva zdela. Njihovo pozornost je dobro usmeriti tudi na izjemni zaključek odstavka, kjer Descartes vnaprej razoroži morebitno kritiko, da je Božja popolnost (dobrost) v neskladju z varljivostjo, in si hkrati pripravi teren za svojo kasnejšo analizo tega problema.

Trditve »*mislim, torej sem*« ni mogoče izpodbijati.

Da to ni res, dokazuje preprosto dejstvo, da gre za eno najbolj izpodbijanih Descartesovih trditev, ki naj zaradi svoje deduktivne oziroma silogistične narave sploh ne bi imela statusa aksioma. Zaradi tega je v *Meditacijah* sploh ni, ampak jo tam nadomešča trditev *»jaz sem, jaz bivam«*. A to so malenkosti, zaradi katerih se na maturi ne izgublja točk. Bolj moteče je dejstvo, da katerokoli različico že uporabi, tipični maturant sicer povsem korektno pokaže na njeno odpornost na pomisleke *Prve meditacije*, a hkrati povsem spregleda problematično substancialnost duha, ki je na ta način potiho vpeljana skozi prvo osebo ednine. Ker gre za še eno kritično mesto *Meditacij*, se mi zdi nujno dijake opozoriti na njeno vprašljivost.

Sam pri pouku v ta problem vstopam skozi prispodobo Arhimedove točke. Descartesova »res cogitans« je sicer »točkasta stvar«, a vseeno – stvar, substanca. Od kod in s kakšno pravico? Kaj je pravzaprav tisto, čemur pravim »jaz«? Zadnje vprašanje se mi zdi ključno, ker s svojo neposredno preprostostjo tistega, ki si ga resno zastavi, vpelje v bistvo Descartesovega početja. In brez resne zastavitve tega vprašanja in občutja, ki ga ustvari v spraševalcu, je kakršnakoli kasnejša debata o solipsizmu, idejah, Bogu ter realni razliki med dušo in telesom oziroma o ontološkem dualizmu samo mlatenje prazne slame.

S slavnim primerom voska Descartes dokazuje varljivost čutil.

Zgornja trditev mi je še posebej zoprna, ker je ne berem samo v maturitetnih esejih, ampak jo neredko slišim tudi iz ust lastnih dijakov pri spraševanju. Sprva nisem mogel razumeti, od kod je prišla v njihove glave, ker je iz mojih ust pač niso mogli slišati, a se že dolgo ne čudim več, saj običajno sledi temu nenavadnemu odgovoru na problem voska približno taka dijakova »utemeljitev«: »Descartes isto stvar zaznava najprej kot nekaj trdega, potem pa kot nekaj stopljenega oziroma tekočega. Torej ga čuti varajo!« In to je vse, ker mojim nadaljnjim podvprašanjem sledi samo še tišina.

Tak odgovor mi seveda ne polepša dneva, a takšno je življenje. K uram filozofije pač ne hodijo samo geniji, ki v trenutku vse razumejo in si potem pri spraševanju kot za šalo prislužijo petke. Naj se še tako trudim, moje razlage niso vsem zanimive in pri mojih urah niso vsi vsaj z glavo (če že ne s srcem) pri stvari. Tam marsikdo sedi samo zato, ker pač mora in nikoli ne pokaže zanimanja za karkoli, še najmanj pa za nekakšnega Descartesa in njegov vosek. In taki dijaki potem poskušajo pri spraševanju iz drobcev mojih razlag, ki so bolj po naključju oplazili njihova ušesa, nekaj skrpati. Še huje – tam so tudi ljudje, ki jim filozofija enostavno ne gre v glavo in ne morejo razumeti ničesar, na nobenem nivoju. Sicer so redki, ampak so! Tako je bilo, je in bo do konca mojih profesorskih dni.

A če je redni pouk ena stvar, naj bi bila matura nekaj povsem drugega. Ker so prej omenjeni dijaki pri pouku filozofije nekakšno nujno zlo (pouk filozofije pa zanje), bi pričakoval, da filozofije ne bodo izbrali za maturitetni predmet in bodo vse prej omenjene frustracije avtomatično izginile. Maturitetne skupine pri izbirnih predmetih, kamor spada tudi filozofija, naj bi bile sestavljene iz ljudi, ki so izbrali tisto, kar imajo radi in kar bodo obvladali, a ponavljajoče se absurdne izjave, kot je tale o vosku, pa tudi porazni nivo nekaterih esejev dokazujejo, da žal ni tako. Vsem profesorjem filozofije se najbrž dogaja, da se nam v maturitetnih skupinah znajdejo tudi dijaki, ki v filozofiji vidijo – ali predmet »linije najmanjšega odpora« ali pa razburljivo in eksotično alternativo drugim predmetom, za katero pa se izkaže, da žal presega njihove sposobnosti. Takih dijakov ni težko prepoznati, saj so z njimi sami problemi. Veliko težje je – prve prizemljiti in jih pripraviti k resnemu delu, druge pa prijazno, a odločno preusmeriti kam drugam, kjer bodo imeli veliko večje možnosti, da uspešno opravijo maturo.

Zdaj pa nazaj k primeru voska: z njim poskuša Descartes na koncu *Druge meditacije* bolje spoznati naravo lastnega duha kot misleče stvari, s poudarkom na njegovi zmožnosti čutenja. Ker je razmišljanje predvsem zastavljanje vprašanj, mi pri pouku filozofije nikoli ni bilo nerodno zastavljati niti najbolj otročjih ter tudi dijake spodbujati k takemu početju. Na primer: »Zakaj Descartes kot predmet svojega raziskovanja izbere ravno vosek, ne pa kamen, stol, na katerem sedi ali eno izmed polen, s katerimi bo podkuril v svojem kaminu? Zato, ker je njegova spremenljivost bolj očitna in ker se z njim zlahka sprehodi skozi vseh pet čutil. Mar ni lažje razmišljati o spreminjanju oblike, velikosti, barve, zvena, vonja in okusa čebeljega voska kot kamna, stola ali polena?«

In vprašanja zelo hitro nehajo biti »otročja«: »Kaj so čutila in kaj je čutno izkustvo? So čutila telesni, fizični senzorji in je zaznava vzdraženost teh senzorjev zaradi dražljajev iz okolja? V čem se potem oko razlikuje od kamere in uho od mikrofona? Za filmsko kamero bi bilo težko reči, da me vidi, za mikrofon, da me sliši, za fotocelico, ki mi odpre vrata trgovine – da me začuti. Zdi se, da zaznave ni mogoče brez ostanka zreducirati na fizični odziv na dražljaj, a kaj je ta nadvse pomembni ostanek? Težava je tudi v tem, da v vsakem trenutku moja čutila vzburja nepregledna množica dražljajev – mrežnico v mojem očesu recimo zadevajo milijarde fotonov. A na kakšen način iz njih nastane smiselni

prizor – koherentna slika? In kje nastane? Na mrežnici? V vidnem živcu? V sivi možganovini vidnega korteksa? In na kakšen način? Se nanjo projicira kot na filmsko platno? Platno ne vidi filma, ampak je le posrednik med njim in publiko. Pravzaprav se nanj ne projicira film, ampak svetloba iz kinoprojektorja. Film je nekaj, kar se dogaja v možganih gledalca. Ali pa je nekaj, kar se dogaja v njegovem duhu? Kakšna je razlika med enim in drugim? Tudi ogledalo zadene svetloba, ki se odbija od predmetov in tudi v njem nastane slika, a ne za ogledalo, ampak zame, ki vanj gledam! Kdo je tisti, ki gleda sliko v možganih? In ob vidu imam še štiri druga čutila. Kako se ta peterica uskladi? Na kateri točki? V možganih so različni centri – za vid, voh, sluh, tip, okus. Mar to pomeni, da obstaja neki nadcenter oziroma neko nadčutilo, kjer se sprejeti dražljaji poenotijo v predmete s takimi in takimi lastnostmi?«

Mar ni tako spraševanje blizu Descartesovi analizi zaznave voska in zakaj ga je tako poredko najti v filozofskih maturitetnih esejih? Mar Descartes s svojim navidez preprostim primerom ne poskuša pokazati, da ni dovolj le odpreti oči in videti »stvari tam zunaj«? Zaznavanje je zelo zapleten proces, kjer duh s sebi lastnimi zmožnostmi (ki jih bo Descartes kmalu poimenoval – vrojene ideje), pa tudi na podlagi svojih izkušenj in pričakovanj množico neprestano spreminjajočih se zaznav petih čutil združuje v koherentno predmetnost sveta – voska, ljudi na trgu ali česa tretjega. Tako predmetov sploh ne zaznavajo telesna čutila, ampak duh in gre potemtakem v nekem smislu za »predmete«, ki so notri – v duhu in ne zunaj – v svetu.

Descartesovi dokazi za obstoj Boga so sicer zanimivi, a neprepričljivi.

Kakršnokoli govorjenje o Bogu me pri urah filozofije vodi v debate z dijaki, ki so praviloma burnejše in napornejše od siceršnjih, saj je tema izjemno občutljiva in njihove reakcije včasih izrazito čustvene. A prav najburnejši, izrazito negativni odzivi se hitro izkažejo za predsodek brez kakršnekoli filozofske dimenzije in kot taki za filozofsko izjemno dragocene. Najbolj odločna zavračanja in najbolj ogorčeni ugovori namreč prihajajo od tistih dijakov, ki sleherno govorjenje o Bogu avtomatično razglasijo za preživeto neumnost in mračnjaštvo, ki v moderni, znanstveno naravnani šoli nima kaj iskati. Ta drža pa kar kliče po filozofski refleksiji in razmisleku naslednjih vprašanj: je Bog res samo stvar vere in s tem intimnega čustvovanja vsakega (ne ravno najbolj inteligentnega) posameznika; kaj potem počne v filozofiji; od kod je prišel vanjo in s kakšno pravico?

A na tem mestu nas najbolj zanima percepcija Descartesovih dokazov Božjega bivanja, kot se kaže v maturitetnih esejih, kjer se najbolj pogost ugovor glasi: »V mojem duhu ni ideje Boga, saj nimam nobene predstave popolnega bitja. Takega bitja si najbrž sploh ni mogoče predstavljati!« Seveda gre za enega najpogostejših nesporazumov v zvezi z Descartesovo teorijo idej, kjer dijaki razumejo ideje samo kot nekakšne predmete mišljenja, se pravi – zaznave, predstave ali pojme – ne pa tudi kot njegove zmožnosti. Seveda ni mogoče imeti nikakršne predstave Boga v smislu mentalne oziroma domišljijske slike, saj bi bila vsaka taka predstava otročja karikatura (modri starec nad oblaki, bitje iz čiste svetlobe ...) ne pa ideja popolnega bitja. A Descartes o ideji Boga zelo nedvoumno govori kot o človeški zmožnosti razumevanja popolnosti, ki je duhu vrojena.

Drugi ugovor: »Kako Descartes ve, da je Bog popolno bitje? In če že obstaja tako bitje, zakaj naj bi bil to ravno Bog? Konkretneje: Če že obstaja prvi vzrok vsega obstoječega, zakaj naj bi bil to ravno Bog in ne kaj drugega?« Pri odgovoru na to vprašanje je spet v veliko pomoč matematika: V svojem duhu najdem nešteto idej – med njimi tudi ideje geometrijskih likov – recimo trikotnika. Vprašati, kako Descartes ve, da je Bog popolno bitje je enako absurdno, kot vprašati, kako Descartes ve, da je trikotnik trikoten. Tako razmišljati pomeni mešati vrstni

red stvari in ne razumeti, da tako kot ima ena stvar (ideja trikotnega geometrijskega lika) ime trikotnik, ima neka druga stvar (ideja absolutnega bitja) ime ideja Boga. V svojem duhu pač Descartes najde take in drugačne stvari in v *Tretji meditaciji* pokaže, kaj pomeni najti idejo popolnega bitja. Isto velja za vprašanje prvega vzroka – zakaj naj bi bil to ravno Bog in ne kaj drugega. Ja zato vendar, ker ga je miselna analiza pripeljala do zaključka, da se morajo vse vzročno-posledične verige začeti v absolutnem (se pravi neodvisnem, nepovzročenem) dejavniku, katerega v njegovi filozofiji označuje prav beseda Bog. Zakaj taista beseda označuje tudi množico bolj ali manj (ne)simpatičnih antropomorfnih bitij, ki naseljujejo svetovne religije, pa je že drugo vprašanje, ki se mu pri pouku ni niti mogoče, kaj šele prav izogibati.

Tretji ugovor: »Trikotnik ne obstaja samo kot ideja v duhu, ampak tudi kot dejansko obstoječi predmet v zunanjem, objektivnem svetu – kot risba na tabli, kot plastično ali leseno matematično orodje, kot tak ali drugačen predmet trikotne oblike, kar bi za Boga težko trdili. Zakaj Bog ne bi bil zgolj domišljijski lik?« Ja, tudi pri odgovoru na to vprašanje bo pomagala matematika, saj Descartes v *Tretji meditaciji* ugotavlja, da za matematične entitete (recimo – geometrijske like) veljajo neke večne, brezčasne, nespremenljive zakonitosti, ki so neodvisne od človeškega mišljenja. Vsota notranjih kotov trikotnika je recimo vedno 180 stopinj. »Ja v evklidski, kaj pa v neevklidskih geometrijah,« bodo vprašali dijaki. Tam je pač ta vsota drugačna, a poanta ni v tistih nesrečnih 180 stopinjah, ampak v dejstvu, da obstaja med notranjimi koti trikotnika vedno isto razmerje. Če se trikotnik nahaja na ravnini, bo vsota njegovih notranjih kotov enaka dvema pravima kotoma, če se nahaja na sferi, bo enaka trem pravim kotom, torej 270 stopinjam in tako naprej ... In to, kar velja za idejo trikotnika, velja tudi za idejo Boga, le da pri njem ne bo šlo za nujni odnos med njegovimi notranjimi koti, ampak za nujni odnos med njegovo popolnostjo in bivanjem ... In že smo pri ontološkem dokazu. Da niti ne govorim o tem, kakšne sijajne možnosti za debate z dijaki o ontoloških temah ponudi njihovo izhodiščno enačenje trikotnika z risbami oziroma telesi trikotnih oblik.

A najboljše pride na koncu! Neprestano se mi dogaja, da mi dijaki znajo brezhibno razložiti kozmološki in tudi ontološki dokaz in mi celo zatrjujejo, kako zelo zanimiva se jim zdita, hkrati pa zanikajo, da bi jih kakorkoli prepričala v dejanski Božji obstoj. Identična situacija se ponavlja v maturitetnih esejih, kjer kandidati sicer razložijo Descartesova dokaza, a se potem od njiju »kritično« distancirajo, češ da ne dokazujeta nič dejanskega, ker sta to »samo miselna dokaza«. Miselni dokazi so potemtakem v njihovih očeh bolj besedne igre kot pravi dokazi. In ko pri pouku take kritike vprašam, kaj bi jih sploh prepričalo, da Bog dejansko obstaja, eni zahtevajo »pravih« empiričnih dokazov, češ da bi Boga morali videti na lastne oči – videti mogočno bitje nad oblaki, slišati glas z neba oziroma doživeti kakšen čudež v obliki očitnega kršenja naravnih zakonov, medtem ko mi drugi suho zatrjujejo, da jih ne bi prepričalo nič!

Vas to jezi? Vas zabava? Vam daje misliti?

Descartes najde glavnega krivca za svoje zmote v napačni uporabi svobodne volje.

To je seveda res, a lepo bi bilo izvedeti tudi, kaj pomeni. Letošnja matura je razkrila *Četrto meditacijo* za veliko slepo pego v razumevanju celote in največ, kar je bila sposobna ponuditi ogromna večina kandidatov na maturi, je bila učbeniška resnica, da je glavni problem v razkoraku med omejenostjo spoznavnih zmožnosti in neomejenostjo volje oziroma svobode odločanja. Mati vseh zmot naj bi bila neodgovorna in prenagljena uporaba svobodne volje, razmislek Descartesovega razumevanja svobodne volje pa je bilo najti samo pri par častnih izjemah, kar je seveda velika škoda, saj

je Descartesovo pojmovanje svobodne volje eden najizvirnejših pa tudi najbolj spregledanih elementov njegove filozofije.

Leibniz ni prvi videl našega sveta kot najboljšega izmed vseh možnih svetov in Spinoza ni prvi dojel, da je svoboda v dojetju nujnosti – oboje najdemo že pri Descartesu. Seveda ne tako eksplicitno, a obe tezi nujno izhajata iz njegovega pojmovanja Boga, saj morajo biti zaradi Božje popolnosti tudi vse od njega narejene stvari popolne ali same v sebi ali pa kot nujni del celote. In človeška največja popolnost je po Descartesu zlasti v tem, da deluje svobodno in tudi nujno, proti jasno določenemu dobremu – tako kot je determiniran s svojo lastno, od Boga dano naravo. Svoboden sem, kolikor me določa narava moje od Boga dane volje, ki kot taka ne more težiti k ničemur drugemu kot k resničnemu in dobremu. Svobodna volja potemtakem ne more biti v nekakšni lagodni neodločnosti ali muhavosti naključja, ampak je realna moč izbrati samo tisto, kar dejansko hočem, pri čemer mojo izbiro popolnoma določajo jasne in razločne percepcije resničnega in dobrega. Bistvo svobodne volje je torej v tem, da mi nobeni zunanji dejavniki ne branijo težiti k tistemu, k čemur sem po sami njeni naravi determiniran težiti, in da torej ne morem storiti ničesar, kar ne bi bilo že vnaprej določeno od Boga.

Descartes dokaže, da sta duša in telo dve popolnoma različni substanci.

Če je v Descartesovi filozofiji vsaka duša sama zase relativno neodvisna (odvisna od Boga) in samostojna substanca, pa ni čisto jasno, ali to velja tudi za vsako telo oziroma materialni predmet posebej, ali pa je tako imenovana »res extensa« – kar snov kot taka. A to je spet finesa, o kateri na maturi žal nihče ne poskuša misliti, a se zaradi nje seveda ne izgublja točk. Veliko resnejši problem je spet površnost pri razlaganju ontološkega dualizma oziroma realne razlika med dušo in telesom.

Žal je dijakom Descartesova prispodoba mornarja in ladje spet bolj ovira kot pomoč, saj jo seveda poznajo, a obtičijo znotraj njene »samoumevnosti«: »Mornar je prispodoba duše in ladja je prispodoba telesa. Mornar upravlja ladjo, z njo se vozi in pazi, da se ji ne bi kaj grdega zgodilo, pa tudi ko se na ladji kaj polomi ali obtolče, mornar sicer vidi poškodbe in sliši ropot, a ne doživlja bolečin, tako kot pri poškodbah lastnega telesa.« In zgodba se konča, še preden se je sploh začela. Zakaj se skoraj nihče ne vpraša o primernosti te prispodobe? Mar ni njen najbolj zanimivi element prav mornar, ki je tudi sam razcepljen – na še enega mornarja in še eno ladjo, oziroma ima on kot duh nenavaden dodatek v obliki telesa, saj na grobo materijo ladje lahko vpliva s fino materijo zadnjega? V igri so torej mornarjev duh, njegovo telo in ladja, tako da sama prispodoba že tako paradoksni problem interakcije dveh različnih substanc še dodatno zaplete z uvedbo nečesa tretjega. Podobni pomisleki se v maturitetnih esejih pojavljajo komaj kdaj, a naj ponovim – zaradi takih fines se ne izgublja točk. Se jih pa po pravici izgublja zaradi odsotnosti kakršne koli razlage tistega, čemur Descartes pravi »realna razlika« dveh substanc – se pravi razlike v načinu obstoja duha in snovi. In razumljivo razložiti to razliko ni enostavno niti pri dodatnih urah za maturo, kaj šele pri rednem pouku.

Pred leti se je na oglasni deski novogoriške gimnazije pojavil plakat z naslednjim sporočilom:

»Vabljeni na predavanje: Telekineza – skrivnostna moč duha. Ali lahko duh z močjo volje vpliva na snov?« Dijaki so zadevo seveda opazili in jih je zanimalo moje stališče glede tega vprašanja oziroma moja morebitna udeležba na omenjenem predavanju. Mirno sem jim razložil, da poznam rešitev problema in jo z veseljem povem tudi njim, da bodo svoj čas namesto za predavanje lahko koristneje porabili za študij *Meditacij*: Ne samo da duh z močjo volje lahko vpliva na snov, ampak to tudi dejansko neprestano počne. Svoje stališče sem v veliko zabavo

večine prisotnih podprl s praktičnim dokazom – premikanjem svojih rok, nog in neumnim spakovanjem. Razočarana manjšina mi je hitela razlagati, da najbrž problema nisem najbolje dojel, saj naj bi pri telekinezi šlo za to, da duh vpliva na snov brez pomoči telesa, a sem njihovo gorečnost kaj hitro ohladil s pojasnilom, da mi je to popolnoma jasno, a me take čire-čare niti najmanj ne zanimajo. Zato pa me toliko bolj zanima skrivnost vseh skrivnosti – kako moj duh oziroma volja upravlja moje telo, saj se mi niti ne sanja, kako mi uspejo čudeži, imenovani hoja, prijemanje stvari, mežikanje, žvečenje, govorjenje ... Sledila so njihova »znanstvena« pojasnila – kako možgani pošljejo električne impulze, ki po živčnih vlaknih stečejo v roke, noge ali karkoli je že treba premakniti in mišice se ubogljivo raztezajo ter krčijo ter premikajo telo, tako kot je treba. Prijazno sem jim razložil, da mi je vse to precej jasno, da pa nisem čisto prepričan, ali je jasno njim, da vse to – od možganov, skupaj z vso njihovo biokemijo in elektromagnetizmom, labirinti aksionov in dendritov ter zapleteno nevrotransmitersko igro sinaps, pa vse do mehanike mišic in kosti – spada v svet, ki mu Descartes pravi »res extensa« ali po domače – snov. Vse drugo – barve, zvoki, vonji, okusi, toplota, hlad, sreča, ljubezen, strah, obup, hrepenenje, nemir, želje, bolečine, strasti, spomini, sanje, halucinacije ...pa spada v popolnoma drugačen svet, imenovan »res cogitans« ali po domače – duh. In potem sem z njihovih obrazov skušal razbrati, ali so dojeli, da se ta dva svetova razlikujeta na bistveno bolj dramatičen način kot Uganda in Švedska.

Pa tako neverjetno preprosto je vse skupaj. Nikamor ni treba iti in nobene težavne literature ni treba preštudirati, da bi dojel ta problem. Treba si je samo vzeti minuto časa in storiti tisto, kar Descartes počne vseskozi v svojih *Meditacijah*: zapreti oči, se obrniti vase in se doživeti kot nerazsežno točko čiste zavesti, brez kakršnihkoli prostorskih atributov. A največji trik filozofije je v tem, da bolj kot so stvari preproste, težje jih je razložiti, kar žal pomeni, da je razložiti najpreprostejše stvari skoraj nemogoče. Hočem reči, da jih dijak razume takoj ali pa nikoli, saj ga vsako dodatno razlaganje samo še bolj zmede. In ob solipsizmu, katerega si v tem »spisku« nisem drznil niti omenjati (zaradi že tako preseženega obsega tega pisanja in s tem povezano slabo voljo urednika), je najlepši dokaz tega dejstva ravno ontološki dualizem.

A jaz se vseeno trudim in jim razlagam, kako ta trenutek, ko gledam učilnico in njih, sedeče v njihovih klopeh, ni nikjer v moji glavi svetle sobice z ljudmi in klopmi. Ta trenutek, ko diham zatohli šolski zrak, ni nikjer v mojih možganih vonja po zatohlem. Notri ni barv, zvokov, okusov, nikjer nobene negotovosti, niti bolečine, niti strahu, niti upanja ... Pač pa so notri v lobanjski votlini milijarde v krvi okopanih živčnih vlaken. In strašansko zapletena biokemija. In strahotno prefinjen elektromagnetizem. A v kakšni povezavi je vse to s tisto svetlo sobico, ki se ji reče zavestni jaz?

Hvala bogu nad glavami tistih dijakov, ki razumejo, kaj govorim, ne gorijo zelene lučke in nad glavami vseh preostalih ne gorijo rdeče, a sem prepričan, da so tisti drugi v dramatični večini. In bojim se, da je tako tudi na maturi.

Andrej Adam

Vprašanje uvoda

V tem kratkem premisleku o težavah, ki se pogosto pojavljajo pri pisanju maturitetnih esejev, se bom osredotočil na vprašanje uvoda v esej.

Uvod je ena izmed ključnih sestavin eseja. V njem pričakujemo analizo naslovne trditve; s tem se trditev problematizira oziroma se pokaže, da je vse prej kot samoumevna. Na kratko rečeno, od kandidata pričakujemo, da pove, kateri problem se skriva v naslovu in zakaj je to problem. Dober uvod poleg tega vsebuje še neko napoved o tem, kaj lahko bralec pričakuje v eseju: ali bomo trditev (ko enkrat vemo, kaj je problem) zagovarjali, zavrnili ali pustili vprašanje odprto. Napoved je nadalje koristna tudi zato, ker piscu eseja ves čas pomaga ohranjati rdečo nit pisanja – z njo namreč lahko vselej preveri, ali se oddaljuje od napovedanega ali ne.

Za ilustracijo si oglejmo enega izmed naključno izbranih uvodov s spomladanskega roka mature. Trditev, o kateri je kandidat razpravljal, se je glasila: *Vsaka oblika osrednje oblasti je neupravičena, ker zgolj omejuje posameznikovo svobodo*.

Navedimo še uvod, ki ga je napisal kandidat:

»V današnjem času poznamo zelo veliko različnih političnih oblasti; demokracija, oligarhija, monarhija in druge. Vse so že bolj ali manj prepletene ali povezane z zakoni. S tem pa so prepletene tudi s svobodo, ki je nekje bolj, nekje pa manj omejena. Svoboda je, ko lahko vsak posameznik dela, kar želi, dokler ne trči ob svobodo drugega. Ker je ta meja zamegljena, menim, da so zakoni neko nujno zlo, da ohraniš čim več svoje osebne svobode.«

Ta uvod smo izbrali, ker izraža neko povprečje – temu podobnih je namreč večina uvodov.

Vprašanje, ki si ga mora postaviti ocenjevalec, pa je, ali je ta uvod dober ali slab. Menimo, da je povprečen, ampak nikakor ne slab. Kandidat pravilno poudari pojem svobode, čeprav je analiza tega pojma nekoliko hitra, površna; prav tako poudari povezavo med oblastjo in svobodo posameznika – vendar pri tem ne pove eksplicitno (čeprav je v zadnjem stavku implicitno prisotno), da se z naslovom ne strinja. Povsem manjka pa napoved, ki bi se lahko glasila: v eseju bom pokazal/a, da je naslovna trditev napačna, saj tudi, če osrednja oblast omejuje posameznikovo svobodo, ni res, da počne zgolj to – hkrati jo namreč tudi ohranja. To bom pokazal/a z (navede kakšnega avtorja, s katerim si bo pomagal pri razmisleku o danem vprašanju) itd.

Zakaj je natančen uvod pomemben? Prvič, kandidat pokaže, da problem razume (v zgornjem uvodu je to vsekakor prisotno), hkrati pa pokaže, kako »jasno« je dojel logiko, ki se skriva v naslovu, s čimer si tlakuje pot za nadaljnji razmislek.

Andrej Adam

Richard Paul in kritično mišljenje

Richard Paul je eden izmed najpomembnejših teoretikov in praktikov kritičnega mišljenja. Je ustanovitelj *Centra za kritično mišljenje* (*Centre for Critical Thinking*; 1980); *Nacionalnega sveta za odličnost kritičnega mišljenja* (*National Council for Excellence in Critical Thinking*; 1987) in *Nacionalne akademije za kritično mišljenje* (*National Academy on Critical Thinking*; 1995–2000). Organiziral in predsedoval je več kakor dvajsetim mednarodnim konferencam o kritičnem mišljenju v Sonomi ter je avtor številnih knjig in več kakor dvestotih člankov na to temo. Informacije o delu R. Paula, ciljih institucij, ki jih je ustanovil oziroma pomagal ustanoviti, in slavni konferenci na Sonomski državni univerzi v severni Kaliforniji (Sonoma State University in Northern California) lahko bralec najde na internetu, zlasti na spletni strani http://www.criticalthinking.org/.

V pričujoči številki revije *Filozofija na maturi* smo se odločili za prevod dveh njegovih besedil. Članek *Poučevanje kritičnega mišljenja v krepkem smislu*, ki je nastal leta 1982 (tukaj objavljamo prevod popravljene in dopolnjene različice), sodi med najpogosteje navajane članke o kritičnem mišljenju – uvrščamo ga v garnituro tistih besedil, ki so postala temeljna za premislek o kritičnem mišljenju in ki bi jih morali poznati ne le učitelji filozofije, temveč vsi, ki imajo opravka s šolo. Ta članek, ki prinaša razlikovanje kritičnega mišljenja v šibkem in krepkem pomenu besede, ni pomemben le zaradi široke opredelitve bistva tega pojma, temveč nas napotuje k premisleku o lastnem početju v razredu in k spreminjanju slednjega. Pri tem je ključno, da je oboje povezano. Učenci, ki jih učimo kritično misliti, namreč niso nepopisani listi, temveč imajo že nekoliko izoblikovana prepričanja, ki pa niso premišljena. Pogosto podpirajo egocentrične in sociocentrične miselne navade, na katere se opirajo pri razlagi lastnega izkustva. Posledica pa je po Paulu ta, da dvomijo le o tistih prepričanjih, ki so jih tako ali tako že »zavrnili«, o drugih pa ne, temveč se jih še naprej oklepajo. Učenje zgolj veščin kritičnega mišljenja tako ne vodi k samostojni presoji lastnega prepričanja, temveč opremi učence za sofistično spodbijanje nasprotnih stališč in v resnici za nekritično obrambo lastnih. Učenci tako nikoli ne raziščejo svojega življenja (vsaj ne zares) in ne ponotranjijo vrline (drže), ki je sestavni del pojma kritičnega mišljenja.

Članek *Kritično mišljenje in položaj izobraževanja danes* to povzema in prikaže dogajanje v zvezi z razvijanjem kritičnega mišljenja v zgodovinski perspektivi. Če pri odločanju, zakaj prevesti članek *Poučevanje kritičnega mišljenja v krepkem smislu* nismo bili v dilemi (prinaša omenjeno temeljno razlikovanje med pomenoma kritičnega mišljenja), nas je pri prevodu članka *Kritično mišljenje in položaj izobraževanja danes* poleg teoretskega interesa motiviralo še naslednje: najprej smo želeli opozoriti, kako težavno je bilo (in je še) spreminjanje načinov poučevanja, koliko premisleka in neuspešnih poskusov zahteva; poleg tega se zdi, da članek, ki opisuje stanje, kakršno je bilo v tujini (zlasti v ZDA) pred dvanajstimi leti, nenavadno dobro opisuje zdajšnje stanje glede poučevanja kritičnega mišljenja pri nas. Mogoče je namreč reči, da je naša slika srhljivo podobna tisti, o kateri govori članek. Čeprav najdete besedno zvezo kritično mišljenje zapisano v številnih programskih dokumentih na šolskem področju, čeprav v njenem imenu prenavljamo šolo in čeprav jo učitelji že skoraj vsak dan izrekajo, jo je v resnici le malokdo premislil. Če bi namreč učitelje in zaposlene v izobraževanju vprašali, kaj pomeni kritično misliti, ali če bi poskušali njihovo opredelitev (v katero v resnici implicitno privoljujejo) izpeljati iz njihovih besed in prizadevanj, upamo staviti, da bi dobili le zelo približne, ohlapne odgovore – tako kakor je

to veljalo za univerze v raziskavi, ki jo omenja članek. Kar je neverjetno, saj naj bi prav učitelji izvajali vse tisto, kar piše v programskih dokumentih.

Vsebinsko gledano je torej najpomembnejši uvid prevedenih člankov v spoznanju, da je poučevanje kritičnega mišljenja kot niza atomističnih veščin (denimo definiranja, analiziranja argumentov, odkrivanja napak v sklepanju itd.) sicer nujen, a ne tudi zadosten pogoj razvijanja kritičnega mišljenja. Zakaj je tako, smo omenili že zgoraj: brez poznavanja temeljnih pojmov kritičnega mišljenja (kakršni so argument, razlogi, napake v sklepanju itd.) skoraj ne moremo pričakovati resne kritične misli, a po Paulu je to zaradi ego- in sociocentrizma premalo. Za nas (učitelje filozofije in učitelje nasploh) je njegovo opredeljevanje kritičnega mišljenja pomembno zlasti zato, ker gradi na preteklih izkušnjah poučevanja, to je na konkretnem praktičnem spoznanju, da učenje kritičnega mišljenja kot zgolj množice tehničnih veščin ni oblikovalo kritičnih in samokritičnih posameznikov oziroma takih, ki bi kritično mišljenje postavili za ključni sestavni del svojega življenja. Kakor rečeno, Paul ugotavlja, da takšno, atomistično poučevanje kritičnega mišljenja vodi prej do negativnih kakor do pozitivnih posledic – proizvaja »sofiste« oziroma posameznike, ki vešče manevrirajo pri izmenjavi argumentov in se vselej bodisi ubranijo kritike bodisi je ne sprejmejo resno. Atomistično poučevanje kritičnega mišljenja potemtakem pomaga bolj k demagogiji kakor k resnemu premisleku stvari same.

Ob koncu dodajmo, da kritično mišljenje vključuje tudi kritični premislek o različnih načinih razmišljanja o tem pojmu; se pravi tudi Paulovem. Kritiko njegovega stališča bo bralec našel v prevodu Sieglovega besedila "Tri pojmovanja kritičnega mišljenja", ki je izšel v ČKZ 229/230.

Sandi Cvek

Šesta meditacija – o metafizični kvadraturi kroga

Tretji del - Elizabeta

Architectura perennis

Sanjalo se mu je, da koplje temelj za novo hišo. Vsakokrat, ko hoče nehati, zasliši razločen glas: 'Še globlje!' Ko je bil temelj dovolj globok, dobi naročilo, naj zdaj zida, kolikor visoko hoče.
(*Leto svetnikov*: Življenje Simeona stilita)

Obsedenost s knjigami je ena prijetnejših bolezni in zaljubljenost v njihove avtorje ena plemenitejših obsesij. Vsi umetniki in filozofi, vredni tega imena, govorijo predvsem o tem, kako ni nič novega pod soncem, čeprav naivni pogled bralca tega ne more ali noče videti. Zato razumeti Descartesa pomeni videti ga tam, kjer ga prej nisi mogel niti slutiti – v leposlovju, stripih, filmih, tako v svojih osebnih tragedijah kot tudi v banalnem vsakdanu, pa v reklamnih oglasih, popularni glasbi, pravljicah, bizarnih svetniških biografijah ... – skratka, razumeti, kako zgoraj navedeni drobec hagiografije zgodnjesrednjeveškega krščanskega asketa, z roko v roki s prvim odstavkom *Prve meditacije* izreka eno najbolj univerzalnih človeških hrepenenj.

Mar nismo v svojem bistvu predvsem gradbeniki in mar ni zgodovina človeštva nič drugega kot neskončna serija poskusov zgraditve nečesa trajnega? Nečesa, kar ni od danes do jutri, nečesa, kar ne bo minilo. Zato ljudje kot obsedeni zidamo svoje hiše – nekatere iz kamna, opeke in železa, druge iz besed, barv, zvokov ter drugih, še finejših gradiv – potem pa bolj ali manj nemočno opazujemo, kako jih razjeda entropija, saj ni mogoče niti ubežati zobu časa niti izigrati zakonov fizike. Slednji s svojo železno nujnostjo določajo tako eksplozijo supernove kot tudi nekaj tako vsakdanjega, kot je gradnja hiše, ki, večja kot je, globlje temelje potrebuje.

Tudi metafizična zidarja Simeon in Descartes gradita hišo, kjer pot v višino ni mogoča brez poprejšnje poti v globi-

no. A kako naj vesta, kako globoko naj kopljeta na povsem drugačnem terenu, kot so ga vajeni običajni zidarji? Še dobro, da imata na svoji strani Boga, čigar glas se razločno sliši tako pri polaganju temeljev kot tudi pri vseh ostalih etapah gradnje. Pravzaprav so bile Božji namig tudi sanje, zaradi katerih se je pastir Simeon pri učenju askeze in *Svetega pisma* pridružil menihom bližnjega samostana in se je Descartes iz hrupa javnega življenja preselil v meditativno samoto naslanjača in zakurjenega kamina.

A metafizično gradbeništvo zna postreči s prav bizarnimi dosežki. Tako si je Simeon lačen Boga in sit meniškega življenja, ki kljub ekstremni askezi nikakor ni izpolnjevalo njegovih visokih pričakovanj, postavil dvajset metrov visok steber z majhno vrhnjo ploščadjo. Tam je visoko nad ničevostmi posvetnosti, prepuščen na milost in nemilost lakoti, žeji, insektom, boleznim in slabemu vremenu naslednjih štirideset let za noge prikovan molil, častil Boga, ugajal množicam, ki so pri njem iskale zdravila za svoje težave, ter s tem jezil cerkveno in posvetno oblast. A prav nič od vsega naštetega ga ni niti za trenutek omajalo v prepričanju, da je njegova pot prava in njegovo početje dobro. Na tem prepričanju je gradil svoje življenje in v njem tudi umrl. Na čem je bilo utemeljeno ono samo, seveda marsikomu ni jasno, a tako je to pri svetnikih. Kaj če je bil Simeon blazen, ali pa vsaj bolestno domišljav? Kaj če ga je Satan ujel v svoje mreže tako, da je na njegovo naduto potrebo po vzvišenosti in občudovanju nataknil masko ponižnosti in pokore? To so se ob modernih, ciničnih bralcih svetnikove biografije spraševali tudi mnogi njegovi sodobniki.

Filogradnja

Od kod prihajajo najvišje gore? Tako sem nekoč spraševal. Tedaj sem izvedel, da prihajajo iz morja. To spričevalo je zapisano v njihovo kamenje in v stene njihovih vrhov. Iz najglobljega mora priti na svojo višino najvišje.

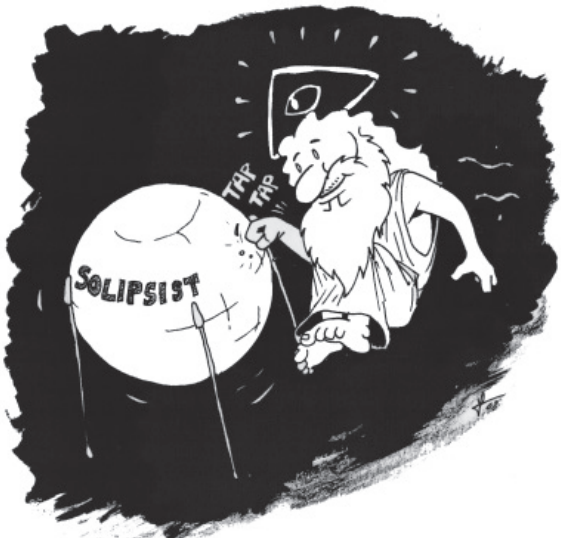
(Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra)*

In kako kvalitetne gradbenike premore filozofija? So sposobni zgraditi kaj trdnejšega in trajnejšega od lesenih stebrov ali gradov v oblakih? Na tej točki poti (namreč na sredi *Šeste meditacije*) malo prej omenjenim ciničnim bralcem ni težko briti norcev na račun kartezijanskega stavbarstva. Se tukaj ponavlja platonizem v svoji najbolj komični obliki? Je duša le neprostovoljni in paradoksalni stanovalec hiše – telesa in je Descartes zgradil hišo duhov? Ali pa je – ne da bi to hotel – zgradil kar dve hiši hkrati – hišo snovi in hišo duha? Pravzaprav sploh ne gre za njegovi, ampak za Božji hiši, saj ne gre pozabiti, na čem temeljita, roko katerega mojstra je mogoče prepoznati na vsakem koraku, čigava luč ju osvetljuje pred očmi začudenega raziskovalca in čigav jasni in razločni glas ga vodi skozi labirinte njunih skrivnih soban.

In ravno tu se skriva problem, na katerega sta poskušali opozoriti moji prejšnji razpravi. Descartesova filozofija je sicer osupljivo podrobna in tehtna analiza arhitekture dveh popolnoma (substancialno) različnih svetov, ki pa naj bi povsem odpovedala pri razlagi tistega, česar po nujnosti same narave stvari tako ali tako sploh ne bi smelo biti – človeškega izkustva kot točke njunega stika. Z analizo Descartesovih *'Passions'* sem skušal pokazati, kako njegovo sicer nadvse osupljivo poznavanje arhitekture in delovanja človeškega telesa, v ničemer ne pomaga razložiti povezave preproste, enovite, nedeljive, nerazsežne in negibne duše s tem skrajno zapletenim, v prostoru razsežnim in gibljivim strojem, sestavljenim iz milijonov prav tako zapletenih, v prostoru razsežnih in gibljivih delov, ki so spet sestavljeni iz milijonov prav tako zapletenih, v prostoru razsežnih in gibljivih delov ...

Solipsizem je v bivanjskem smislu neznosna, v ontološkem pa zelo čista situacija brez očitnejših paradoksov: »Vse, kar dejansko obstaja, je moja zavest s svojimi zmožnostmi in vsebinami

– pravzaprav sem jaz vse, kar obstaja, in vse, kar se dogaja, saj vse dejansko obstaja in se dogaja samo znotraj moje zavesti.« Tega stališča ni mogoče zlahka pobiti in kot solipsist se znajdem v težavah šele v trenutku, ko se pojavijo tudi stvari, ki niso jaz, saj si nikakor ne morem zadovoljivo razložiti, kako lahko stopijo v kakršenkoli odnos z mano. A kakor hitro v mojo solipsistično samoto vkoraka Bog, odpre vrata tudi materialnim stvarem. Najbolj zanimiva med njimi je prav posebna stvar, za katero sprva ni bilo jasno, ali je jaz, ali ne – namreč moje telo. V solipsističnem peklu je bilo tisto, čemur sem rekel 'moje telo' samo sklop zaznav v mojem duhu – barv, oblik, gibanj, najrazličnejših občutkov – toplote, mraza, lakote, žeje, ugodja, bolečine ... Sedaj pa se mi je nenadoma odtujilo in osamosvojilo v prej omenjenega, kompliciranega robota, ki prebiva in deluje v nekakšni objektivni, zunanji, tridimenzionalni realnosti.



Banalno vsakdanji približek tega ontološkega obrata je sezuvanje nogavic, pri katerih se zunanja stran zasuče navznoter in obratno. Če je bilo še malo prej moje telo skupek neprestano spreminjajočih se, bolj ali manj (ne)prijetnih občutkov oziroma zaznav v mojem duhu, sem se zdaj naenkrat jaz (namreč – moj duh) znašel ujet nekje v tistem robotskem telesu kot v najbolj nemogoči ječi. O bivanjski (ne)znosnosti te situacije na tem mestu seveda ne bom razpravljal, saj se bom moral zamisliti nad njenimi najbolj bolečimi ontološkimi paradoksi, kot se izrekajo skozi naslednja vprašanja:

»Kako je mogoča kakršnakoli interakcija med stvarema, ki bivata na dva popolnoma različna načina? Kako je mogoče razložiti, da se nekaj, kar sebe doživlja kot neprostorsko, hkrati čuti umeščeno nekam v prostor oziroma locirano v neko telo? Kako je mogoče razložiti, da se nekaj, kar sebe doživlja kot negibno, hkrati občuti kot gibajoče se skupaj s telesom, v katerem 'se nahaja'? Kako je sploh mogoče govoriti o točki stika med dušo in telesom, ko pa težava ni samo v tem, da duša sebe doživlja kot nerazsežno, ampak je ena izmed bistvenih lastnosti snovi in s tem tudi človeškega telesa prav deljivost?«

Nekaj sto bilijonov celic, katerih življenjska doba sega od 36 ur (celice tankega črevesa) do 100 let (živčne celice) se po nezgrešljivem genomskem nareku združi v brezhibno delujoči organizem, katerega dvesto šest kosti objema in premika približno šeststo štirideset skeletnih mišic, prešitih s kakšnima dvema milijardama nevronov. Po približno 50.000 kilometrih njegovega krvožilnega sistema do vsake prej omenjene celice prinaša kri kisik in hrano, odnaša odpadne snovi ter brani pred patogenimi, napadalnimi organizmi. V rdečem mozgu tega organizma nastaneta vsako sekundo dva milijona novih rdečih krvničk, katerih življenjska doba je piškavih 120 dni in od katerih vsaka vsebuje 250 milijonov molekul hemoglobina. Nadzorno središče tega bizarnega bitja sestavlja neznansko zapleteni preplet več kot sto milijard nevronov, od katerih je vsak povezan s stotinami in včasih celo tisoči svojih bratov, katerih povezave tvorijo ogromno mrežo več kot trilijona sinaps.

Če me po eni strani znanost degradira v le enega izmed več milijard takih robotov, me po drugi strani *Sveto pismo* povzdiguje v izjemno in privilegirano bitje, kateremu brez Božjega privoljenja niti las ne pade z glave (na dan jih izgubim od 75 do 100), a mene bolj od vsega zanima – kaj me dela mene? Se pravi – kaj je skupni imenovalec te vrtoglave mnogoterosti in spremenljivosti – tisto, kar iz tega dih jemajočega mikrokozmosa naredi natanko to – majhen kozmos oziroma (kot beseda kozmos sama pove) urejeno, harmonično enovitost navidez kaotičnega, neprestano spreminjajočega se mnoštva? Kaj je tisto, kar iz tega biokemijskega brbotanja in elektromagnetnega lunaparka naredi eno telo in eno bitje, iz noro zapletene biokemije njegovih čutil (mrežnico vsakega očesa sestavlja 120 milijonov palčnic ter 6,5 milijona čepnic, jezik prekrivajo desettisoči brbončic in nosno votlino milijoni vohalnih receptorjev) pa eno zaznavo? Iskanje točke poenotenja na nivoju deljive in neprestano spreminjajoče se snovi je že na prvi pogled na nujni neuspeh obsojeno početje, zato je Descartesova hipoteza o epifizi že štiristo let razpeta na filozofski steber sramote. Kljub močnim argumentom, ki sem jih predstavil v prejšnji razpravi, je v čarobni zapletenosti človeškega organizma absurdno iskati en sam, majhen, privilegiran organ, v katerem je prisotna duša, ali vsaj predstavlja točko stika z njo – ker enostavno nobeden ni dovolj majhen.

To je neizogibno prekletstvo materialnega sveta, s katerim se je dobro naučiti shajati – da so tudi najmanjše stvari še vedno prevelike in tudi najfinejše še vedno pregrobe. Tudi epifiza je, kljub svoji majhnosti in idealni lokaciji, le telesni organ in kot taka deljiva oziroma sestavljena iz manjših gradnikov in ti iz še manjših ..., kar neusmiljeno razblini sanje o tako želeni enovitosti. Videti je, da tudi Descartesa padanje v slabo neskončnost vse finejše snovi (ki je še vedno le snov) vodi v podobne težave, kot jih je imel Demokrit s svojimi najfinejšimi atomi psihe, kar je groteskni filozofski ekvivalent igri s psihotično rusko igračko, imenovano babuška, kjer z odpiranjem iz večjih skačejo manjše in še manjše, a so si vse podobne in so vse lesene.

Ključ

Nekoč je bil kmet, ki je vpregel plug in šel orat. Dolgo, dolgo je oral. Na vsem lepem je med brazdami izoral veliko skrinjo. Le kaj je v njej, je mislil. Zelo rad bi pogledal. Toda skrinja je bila zaklenjena in je imela trdno ključavnico. Tedaj je kmetič šel in poiskal ključavničarja z mnogimi ključi. Poskusil je z največjim ključem in je bil ravno pravšnji. Odklenil je. Kaj sta zagledala? V skrinji je bila še ena skrinja, ki je bila tudi zaklenjena. Ključavničar je vzel drugi ključ in je skrinjo odklenil. Našla sta tretjo skrinjo in v njej je bila tudi maniša skrinja. Tako je šlo naprej. Vsaka manjša skrinja pa je bila lepša od prejšnje. Navsezadnje sta našla v skrinjici majčkeno zlato skrinjico, za katero pa ključavničar ni imel nobenega ključka več. Vzel je zlato buciko, naredil iz nje zlat ključek in odklenil zlato skrinjico. Pomislite, kaj je bilo v nji: majčken zlat teliček, ki si je obgrizel repek, da je bil čisto, čisto kratek. Če bi bil repek

daljši, bi bila tudi tale pravljica daljša.
(O starem kmetiču, ki je šel orat: nemška pravljica)

Je tale pravljica prekratka, predolga, ali kar oboje hkrati? Dolgo oranje njive se prelije v dolgo odklepanje neštetih skrinj z mnogimi ključi, a grozečo slabo neskončnost tega početja čarobni čas pravljice skrči v niz očarljivih trenutkov, kjer se ključi brezhibno prilegajo v ključavnice in iz večjih skrinj skačejo manjše, ena lepša od druge, dokler iz zadnje, zlate skrinjice, ne skoči majčken zlat teliček z obgrizenim repkom. Perverzna krožnost skrinj v skrinjah je prekinjena, saj urok presekata prav zadnja skrinjica in njena nenavadna vsebina, ki sta sicer obe iz čistega zlata, a hkrati dramatično različni.

Skrivnostno in nadvse krhko živo bitje v svoji dragoceni zlati ječi, ki je zaprta v drugih, vedno večjih in bolj grobih ječah, zakopanih na blatni njivi. Je sploh mogoče lepše povzeti Descartesov problem utelešenega duha? *'Les esprits animaux'*, ki jih ponuja kot rešitev uganke povezanosti dveh realno (substancialno) različnih svetov, so z vidika fiziološke oziroma biološke znanosti nedvomno briljantna hipoteza, vendar je v ontološkem smislu okužena s taisto dualistično boleznijo, ki jo je hotela ozdraviti in je potemtakem jalova. Na to razcepljenost kaže že v moji prejšnji razpravi omenjena dvoumnost francoske besede 'esprit', ki sicer namiguje na duha, a znotraj *'Passions'* pomeni le najfinejše snovne pojave v telesu in s tem nekaj čisto fiziološkega. Kateri ključ bo odklenil ta vrata? Kako lahko dve popolnoma različni substanci stopita v medsebojno interakcijo in vplivata ena na drugo s pomočjo kurirjev, ki spadajo v domeno samo ene izmed njiju, je vprašanje vseh vprašanj in čeprav so ga Descartesu zastavili mnogi komentatorji in kritiki (z Gassendijevimi *Petimi ugovori* na čelu), so bili njegovi odgovori običajno prav nesramno skopi in zmuzljivi. A potem je v zgodbo vstopila ženska in nič več ni bilo tako kot prej.

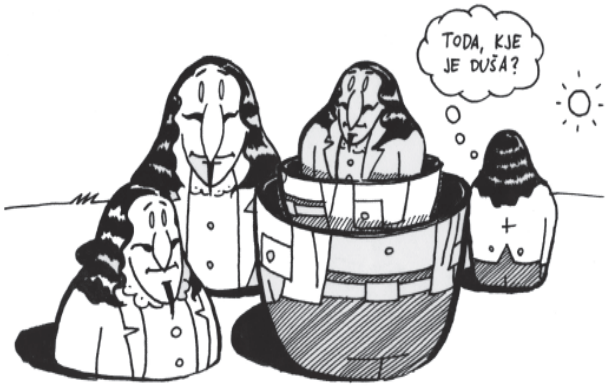
Ona – 6. maj 1643

Uboga, ki nič ne razumeš in nič ne veš. Pojdi z menoj in naučil te bom stvari, ki jih niti ne slutiš.
(Simone Weil: *Trepet in poslušnost)*

»G. Descartes, pred par dnevi sem z velikim veseljem in obžalovanjem izvedela, da ste me nameravali obiskati. Ganili sta me tako vaša dobrotljiva pripravljenost sodelovati z nevedno in trmasto osebo kot tudi smola, ki me je prikrajšala za koristno občevanje. To strast je močno razvnel g. Palotti, ko je z menoj ponovil rešitve k nejasnostim v fiziki g. Regiusa, ki ste mu jih dali. Iz vaših ust bi bila bolje poučena tako glede njih kot tudi glede vprašanja, ki sem mu ga zastavila, ko se je mudil v našem mestu, in glede katerega me je po zadovoljiv odgovor napotil k vam. S pismom vas prositi za to uslugo mi je vse do sedaj branil sram, da se vam pokažem kot tako zmedena. A danes mi je dal g. Palotti tolikšno jamstvo vaše naklonjenosti do vsakogar in še posebej do mene, da sem iz svojih misli pregnala vse ozire, razen tistih glede koristi, ki jih bom imela.«

S takšno simpatično mešanico vedoželjnosti, spogledljivosti, iskrene neposrednosti in neiskrene skromnosti se začne prvo pismo, ki ga je princesa Elizabeta poslala Descartesu 6. maja 1643. Le kateri učitelj bi se ji lahko uprl? Descartes zagotovo ne, zato je za nagrado dobil najboljšo učenko, ki si jo je sploh mogel želeti. V posvetilu k svojim *Principom filozofije* jo bo imenoval *»... edina oseba, ki sem jo doslej našel, ki popolnoma razume vsa moja doslej objavljena dela. Mnogim ljudem, tudi najbolj bistroumnim in učenim, se namreč zdijo zelo nejasna in praktično z vsemi je običajno tako, da če so izurjeni v Metafiziki, sovražijo Geometrijo, če pa obvladajo Geometrijo, ne razumejo moje Prve Filozofije. Vaš razum je, kolikor mi je znano, edinstven v tem, da vse vidi enako jasno in zasluži, da ga imenujem brezprimernega.«*

In po prej navedenem kratkem, a sladkem uvodu skozi usta petindvajsetletnega dekleta res spregovori filozof, ki v kot britev ostrem nadaljevanju sprašuje, kako lahko človeška duša, ki ni nič drugega kot misleča substanca, pripravi telesne duhove k izvajanju hotenih dejanj. Zdi se namreč, da premik neke stvari določa sunek, ki je rezultat tako načina, kako jo je neka druga stvar premaknila, kot tudi specifičnih lastnosti in oblike površine slednje. Za prva dva pogoja je potreben fizični dotik in za tretjega razsežnost. Descartes razsežnost popolnoma izključuje iz svojega pojmovanja duše, fizični dotik pa se zdi Elizabeti nezdružljiv z nematerialno stvarjo. Zato ga prosi za natančnejšo opredelitev duše oziroma njene substance ločene od mišljenja kot njenega delovanja, kajti tudi če sta dejansko neločljivi, lahko s tem, da ju pojmujemo vsako zase, dobimo njuno popolnejšo idejo.



Ker gre za prvo v nizu šestindvajsetih pisem, si bom dovolil navesti še njegov prav po žensko spogledljivi zaključek:

»Vedoč, da ste najboljši zdravnik za mojo dušo, vam prostovoljno razkrivam šibkost njenih spekulacij v upanju, da me boste, upoštevajoč Hipokratovo prisego, oskrbeli z zdravili, a vas rotim, da jih ne razkrijete javnosti, kot tudi da prenašate nadlegovanje vaše vdane prijateljice Elizabete.«

Elizabetino prvo vprašanje se nanaša na Descartesovo tezo, da je gibanje človeškega telesa fiziološko kontrolirano s strani prefinjene materije življenjskih duhov, ki posredujejo med njim in hotenji duše. Če torej slednja usmerja gibanje telesa, lahko to stori samo tako, da usmerja duhove, ki pa so tudi snovni in imajo potemtakem lastnosti razsežnosti (velikost, obliko, položaj, gibanje), zato se zdi, da se Descartes že spet igra z ruskimi babuškami, namesto da bi reševal filozofski problem. Kako torej lahko nerazsežna misleča substanca usmerja razsežne življenjske duhove preko katerih vzpostavlja stik s telesom?

Elizabetina prošnja po natančnejši definiciji duše v sklepnem delu pisma je nekoliko težje razumljiva, a se najverjetneje nanaša na izpeljave prve tretjine desetega odstavka *Šeste meditacije*, ki sledijo dokazu realne razlike duše in telesa, in v katerih Descartes vzpostavlja zanimive distinkcije med substancama in njunimi modusi. Zdi se, da Elizabeta Descartesa prosi, naj samo zanjo duši naredi nekaj podobnega, kot je naredil vosku v dvanajstem odstavku *Druge meditacije* – naj jo sleče do golega oziroma vsaj v teoriji z nje odstrani njene zmožnosti (mišljenja, hotenja, predstavljanja, čutenja ...), ki se od nje razlikujejo kakor modusi od stvari, ker bo metafizično popolnoma razgaljena morebiti raje razkrila skrivnost interakcij s svojo snovno sestro.

On – 21. maj 1643

So reči, katerih navadni ljudje čimdlje ne smejo izvedeti.
(Luke Rhinehart: *Mož na kocki*)

Descartesov odgovor je bil zelo hiter, v svojem uvodu in sklepu brezhibno viteški ter filozofsko presenetljiv v jedru. Elizabetina vprašanja je sprejel kot povsem umestna in tako posredno priznal, da za ta problem v njegovih dotlej

objavljenih delih (*Razprava o metodi* z dodatki, *Meditacije* skupaj z *Ugovori* in *Odgovori* nanje) ni mogoče najti jasne rešitve, za kar pa naj bi imel nadvse tehten razlog. Prepričan je, da glede človeške duše obstajata le dve dejstvi, od katerih je odvisno vse znanje o njeni naravi. Prvo je to, da misli. In drugo – da združena s telesom lahko nanj deluje, tako kot lahko tudi telo deluje nanjo. Descartes prostodušno priznava, da se je v svojih dotedanjih razlagah osredotočil le na prvo in je skoraj popolnoma zanemaril drugo, saj je bil njegov glavni namen, dokazati različnost duše in telesa, čemur je lahko služilo le prvo in bi mu drugo samo škodilo. A ker ostremu Elizabetinemu očesu ni mogoče ničesar skriti, ji bo skušal v tem pismu razložiti tako način povezave duše s telesom kot tudi vpliv duše na gibanje slednjega.

Za razumevanje povezanosti dveh različnih substanc se mu zdijo najpomembnejše prvobitne ideje, ki jih je v duši sicer zelo malo, a delujejo kot izvirniki na vzorcu, s katerega se oblikuje praktično vsa vednost. Ob najbolj splošnih idejah bivanja, števila in trajanja, ki se nanašajo na vse, kar je mogoče razumeti, je tam posebej za telo še ideja razsežnosti, iz katere izhajata ideji oblike in gibanja ter posebej za dušo še ideja mišljenja, v kateri so vsebovane percepcije razumevanja in nagibi volje. Nenazadnje je tam tudi ideja povezanosti duše in telesa, iz katere izhaja ideja moči, ki jo imata, da delujeta ena na drugo.

Vsa človeška vednost naj bi temeljila na dobrem razlikovanju teh idej ter povezovanju vsake izmed njih samo s tistimi stvarmi, na katere se nanaša. Kadar poskušamo neko stvar razložiti s pomočjo ideje, ki se nanjo ne nanaša, se ne moremo izogniti zmoti, kot se nujno motimo tudi takrat, ko poskušamo razlagati ene ideje z drugimi, saj je zaradi svoje prvobitnosti vsaka izmed njih lahko razumljena samo skozi sebe samo. Poglavitni vzrok zmot torej tiči v našem hotenju, uporabiti ideje pri razlagi tistih stvari, na katere se ne nanašajo. Ko na primer poskušamo s pomočjo domišljije razumeti naravo duše, ali hočemo razumeti način, na katerega duša premika telo s sklicevanjem na način, na katerega eno telo premika drugo.

Descartes je v *Meditacijah* skušal narediti ideje, ki se nanašajo samo na dušo, čimbolj razumljive tako, da jih je dosledno razlikoval od tistih, ki se nanašajo samo na telo. Zato bi moral sedaj najprej razložiti tiste, ki se nanašajo na združenost duše in telesa, neodvisno od onih, ki se nanašajo samo na telo ali samo na dušo, a namesto tega Elizabeto raje napoti na svoja pojasnila, ki jih je dal na koncu odgovorov *Šestim ugovorom Meditacijam,* ter svoje pismo zaključi takole:

»Zato verjamem, da smo doslej mešali idejo moči, s katero duša deluje na telo, z močjo, s katero eno telo deluje na drugo. Enega in drugega tudi nismo prisojali duši, katere še nismo poznali, ampak različnim lastnostim teles, recimo teži, toploti in drugim, za katere smo si domišljali, da so resnične, da torej bivajo ločeno od teles in so posledično substance, čeprav smo jih imenovali lastnosti. Da bi jih razumeli, smo včasih uporabili tiste ideje, ki so v nas za poznavanje teles, in včasih tiste, ki so tam za poznavanje duše, odvisno od tega, ali je bilo tisto, kar smo jim pripisovali, materialno ali nematerialno. Na primer – domnevajoč, da je teža realna lastnost, o kateri nimamo druge vednosti od te, da ima moč premikati telo, v katerem se nahaja proti središču zemlje, smo brez težav razumeli, kako giblje telo, ali kako je povezana z njim in nismo menili, da se to dogaja skozi realni stik ene površine z drugo, saj smo v sebi izkusili, da imamo posebno idejo razumevanja tega. Upam, da sem v svoji Fiziki dokazal, kako teža ni nekaj realno različnega od telesa, zato menim, da smo s tem, ko smo jo povezovali s telesom, to idejo slabo uporabili. Vseeno pa menim, da nam je bila dana za razumevanje načina, na katerega duša giblje telo.«

Descartesov odgovor je presenetljiv, prav tako njegovo sklicevanje na zaključek odgovora *Šestim ugovorom*. Te je skupina filozofov in geometrov artikulirala v obliki devetih pomislekov: glede problematične izpeljave bivanja iz mišljenja, morebitne snovnosti duha, morebitne Božje varljivosti, svobode odločanja, nespremenljivosti in večnosti matematičnih resnic ..., katerim je bil čisto na koncu, kot za dobro mero, dodan še deseti, ki sprašuje po jamstvu, da iz umevanja dveh stvari kot popolnoma različnih, sledi tudi njuna dejanska različnost oziroma medsebojna neodvisnost. Avtorji *Ugovorov* od Descartesa terjajo dokaz,

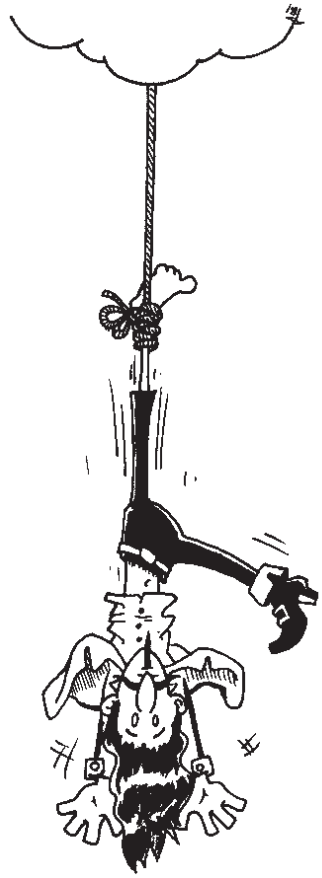
da ta različnost in neodvisnost ne obstajata samo v človeškem duhu, ampak tudi v stvareh samih. Saj kadar recimo kontempliramo Božjo brezmejnost ne misleč na njegovo pravičnost ali pa ne misleč na njegovo troedinost, kontempliramo njegovo bivanje, Boga vseeno v popolnosti dojamemo kot bivajočega, neodvisno od teh oseb, ki jih lahko kakšen nevernik zanika, prav tako kot Descartes zanika, da duh pripada telesu. Tako kot se moti tisti, ki zaključuje, da sta Sin in Sveti Duh bistveno različna od Boga Očeta in od njega celo ločena, tako tudi Descartesu nihče ne bo priznal, da sta človeško mišljenje ali duh različna od telesa, čeprav prvo ume kot različno od drugega ter absolutno zavrača njuno enačenje.

In prav temu pomisleku, za katerega je videti, kot bi bil na koncu *Ugovorov* navržen bolj mimogrede, Descartes odmeri bistveno večjo pozornost kot ostalim devetim. Ker priznava, da gre za dvome, ki mučijo mnoge ljudi izjemne inteligence in velikega znanja, se odloči svojim spraševalcem razložiti način, kako se jih je znebil on sam. Ko je na podlagi dokazov, razvitih v *Meditacijah*, prvič dojel realno razliko med dušo in telesom, ter zaključil, da je duša bolj spoznavna kot telo, ga je lastni razum prisilil v priznanje njune ločenosti, saj v svojih sklepih ni opazil nobenih nekoherentnosti in nikakršnih neskladnosti z zakoni logike. Pa vendar je bil še vedno negotov ter podoben astronomu, ki se mu kljub prepričljivim dokazom, da je sonce veliko večje od zemlje, še vedno zdi manjše, ko ga gleda s svojimi očmi. To težavo je skušal preseči s ponovnim premislekom telesnih stvari in zaupajoč v iste temeljne principe, se pravi – zanašajoč se na ideje, ki jih je našel v sebi. Pazljivo je ločeval ene od drugih, tako da so bile vse njegove sodbe skladne z njimi, dokler ni na koncu opazil, da spada k pojmu telesa le to, da ima dolžino, širino in globino, ter je zmožno različnih oblik in gibanj. Ugotovil je tudi, da so te oblike in gibanja le modusi, katerih nobena sila ne more osamosvojiti v samostojno bivanje izven teles. Na drugi strani pa so barve, vonji, okusi in druge čutne zaznave prav posebni pojavi, ki obstajajo v duhu in se nič manj ne razlikujejo od teles, kot se bolečina razlikuje od oblike ali gibanja orožja, ki jo povzroča. Končno je tudi opazil, da teža, trdota, moč segrevanja in vse druge lastnosti, katere izkusimo v telesih, sestojijo izključno iz gibanj ali njihove odsotnosti ter položaja in ureditve delov teh teles.

Ta spoznanja so se bistveno razlikovala od njegovih prejšnjih nazorov glede telesnih stvari, ki

so temeljili na sodbah, oblikovanih v otroštvu. Ker pa je duh v otroštvu, kljub temu da jih še ne zna pravilno uporabljati, tako zelo navezan na čutila, da sploh ne more razmišljati ločeno od njih, so njegove percepcije precej zmedene. Zato se je njegov duh sicer zavedal svoje lastne narave in je v sebi imel tako idejo mišljenja kot tudi idejo razsežnosti, a je obe razumel kot eno in isto stvar. Ker ni mogel ničesar razumeti, ne da bi si hkrati tisto tudi predstavljal, je pripisal telesu vse ideje, ki jih je imel o stvareh, povezanih z razumom. In ker se kasneje v življenju nikoli ni osvobodil teh predsodkov, ni ničesar vedel dovolj razločno, zato je sodil, da gre za telo tudi takrat, ko so ideje kazale bolj na duha.

Čeprav je recimo težo razumel kot lastnost, ki je prisotna v trdnih telesih, jo je kot 'realno' lastnost hkrati naredil za substanco. Na enak način kot je obleka sama po sebi substanca, glede na oblečenega človeka pa le lastnost, je lahko tudi duh – čeprav v resnici substanca – še naprej razumljen kot lastnost telesa, s katerim je združen. Čeprav si je Descartes predstavljal, da je teža razpršena po celem telesu, ji vseeno ni pripisoval razsežnosti, ki tvori naravo telesa, saj ta izključuje možnost medsebojnega prekrivanja njegovih delov, zato je menil, da je toliko teže v deset čevljev dolgem kosu lesa kot v en čevelj dolgi kovinski palici. Pravzaprav je sodil, da se lahko skrči v matematično točko težišča, kot je tudi opazil, da se, medtem ko ostaja koekstenzivna s težkim telesom, lahko uveljavi na katerem koli njegovem delu. Obešeno telo lahko z vso silo vleče za vrv, kot bi bila vsa teža samo v delu, ki se dotika vrvi in ne razpršena tudi v vsem ostalem telesu. In natanko v tem smislu Descartes zdaj razume tako koekstenzivnost duha s telesom kot tudi celoto duha v celoti telesa ter celoto duha v slehernem izmed njegovih delov. Svoje prepričanje, da je bila ta ideja teže izpeljana iz ideje, ki jo ima o duhu, v glavnem pripisuje drugemu prepričanju – da teža vleče telesa proti središču zemlje, kot bi posedovala neko vednost, brez katere to ne bi bilo mogoče in se ne bi mogla pojaviti izven duha. Kljub temu se je navadil teži pripisovati še neke druge lastnosti, ki ne morejo biti na enak način pripisane duhu, na primer, da je deljiva, merljiva ...



A kakor hitro je pazljivo ločil idejo duha od idej telesa in telesnega gibanja, je spoznal, da je vse ostale ideje realnih lastnosti ali substancialnih form, ki jih je našel v sebi, iz prej omenjenih idej sestavil on sam. Tako se je zlahka osvobodil vseh dvomov, ki so ga mučili. Predvsem ni dvomil, da ima jasno idejo svojega duha, saj se je je intimno zavedal. Prav tako ni dvomil, da se ta ideja popolnoma razlikuje od idej drugih stvari, ali da vsebuje karkoli telesnega, kajti čeprav je iskal tudi tiste druge ideje in se mu je zdelo, da jih je v nekem splošnem smislu tudi spoznal, mu v njih še vedno ni uspelo najti česarkoli, kar ne bi bilo povsem drugačno od ideje duha. Zato

mu je postalo jasno, da je veliko večja razlika med duhom in telesom, ki se mu kažeta kot različna, celo če pozorno misli na oba hkrati, kot med tistimi stvarmi, ki jih razmislek kljub dejstvu, da je ene mogoče razumeti ne da bi mislili na druge, ni pokazal za zmožne ločenega obstoja. Tako je z lahkoto razumel neskončnost Boga, ne da bi bil pozoren na njegovo pravičnost, a če je pozornost namenil obema, mu je postalo jasno, da je povsem protislovno misliti, da je Bog neskončen, ne da bi bil tudi pravičen. Prav tako je lahko razumel Božje bivanje, ne da bi hkrati razumel skrivnost Svete Trojice, katero lahko dojame edino duh, ki ga razsvetljuje vera. Pa tudi ko jo dojame, je popolnoma nemogoče, da bi pomenila neko realno razliko glede božjega bistva, ampak le glede medsebojnih odnosov treh božjih oseb.

Povsem jasno je, da nekatera telesa lahko obstajajo brez mišljenja, in nedvomno so nekatera telesa tudi dejansko nemisleča. Zato je Descartes – raje kot da bi zaradi obstoja nekih drugih, mislečih (človeških) teles sklepal na enovitost mišljenja in telesa – zaključil, da mišljenje ne spada k naravi telesa. Pravzaprav nikoli ni zares videl ali čutil, da človeška telesa mislijo, ampak le to, da isti človek poseduje oboje – tako mišljenje kot tudi telo. Ta celota je lahko samo rezultat združitve misleče stvari z nečim telesnim, saj misleča stvar v samoraziskovanju ne najde ničesar, kar bi spadalo k telesu, kot tudi ne opazi nikakršne misli v telesni naravi, ko jo proučuje kot tako, ampak prav nasprotno – pri preiskovanju vseh modusov telesa in duha ne opazi ničesar, česar pojem ne bi bil odvisen od pojma stvari, katere modus je. Če pogosto vidimo združeni dve stvari, še ne smemo zaključiti, da gre za eno samo stvar. A ker včasih opazimo eno brez druge, je prav primerno izpeljati sklep, da sta različni. Od izpeljave tega sklepa nas ne bi smela odvrniti niti Božja vsemogočnost, saj ni nič manj protislovno, da bi tisto, kar jasno dojemamo kot dvoje različnih stvari, postalo ena sama stvar (ne skozi združitev, ampak samo po sebi), kot pa da bi dve stvari, ki v ničemer nista različni, morali biti ločeni. In če je Bog določenim telesom podelil moč mišljenja (kot je to storil v primeru človeških teles), lahko potemtakem to moč od njih tudi oddvoji.

Descartes se tudi ne čudi dejstvu, da je, preden je osvobodil svojega duha predsodkov, izhajajočih iz čutil, sicer pravilno sodil, da je dva plus tri enako pet in da če enako odštejemo od enakega, je ostanek enak ter podobno, da pa hkrati ni razumel različnosti človeške duše in telesa. V otroštvu ni napačno sodil glede splošno priznanih resnic preprosto zato, ker takrat z njimi še ni imel kaj početi. Nasprotno pa je od svojega otroštva naprej doživljal dušo in telo kot eno samo stvar, saj je bilo njegovo opažanje, da je sestavljen iz duha in telesa, zmedeno. In v skoraj vsakem trenutku pomanjkljivega spoznanja se zgodi, da so mnoge stvari sicer hkrati razumljene kot ena sama stvar, a morajo biti kasneje skozi pazljivejšo raziskavo razlikovane.

Kaj je torej Descartes razložil Elizabeti – tako neposredno, v svojem pismu, kot tudi posredno, skozi odgovor zadnjemu pomisleku *Šestim ugovorom*?

1. V svojih objavljenih razpravah se je namenoma izogibal razlagi interakcij duše in telesa.
2. Predpogoj za njihovo razumevanje je razumevanje in dosledno razlikovanje vrojenih idej.
3. Najhujše zmote so posledica neustrezne uporabe slednjih.
4. Takšno zmoto je s svojim trmoglavim primerjanjem načina, kako duša premika telo, z načinom, kako eno telo premika drugo, zagrešila tudi Elizabeta.
5. Veliko boljši zgled za razumevanje tega problema je način, kako teža vleče telesa proti središču zemlje.
6. Teža obvladuje celo telo, čeprav lahko nanjo

gledamo, kot da nanj deluje samo v težišču. In podobno, kot smo (zmotno) verjeli, da teža telesa lahko povzroči njegovo gibanje, ne da bi bila sama razsežna, naj bi smeli razmišljati tudi o nerazsežnem duhu, ki deluje na telo.

Je bila Elizabeta z odgovori zadovoljna? Seveda ne!

Ona – 10. junij 1643

To mi ne gre v glavo, gospod.
(Luke Rhinehart: *Mož na kocki*)

Začetek drugega pisma, v katerem se Elizabeta zgraža nad lastnimi šibkostmi ter hkrati poje hvalnice vrlinam svojega učitelja, je pravcati biser prefinjene, a neusmiljene ironije. V njem kot kakšna poklapana učenka sicer priznava, da je v sebi našla vse vzroke zmot, na katere jo je Descartes opozoril v svojem zadnjem pismu, a hkrati ugotavlja, da se jih nikakor ne more znebiti, saj ji življenje, v katerega je prisiljena, ne nudi dovolj časa, da bi si pridobila navado meditiranja v skladu z njegovimi pravili. Tako družinski interesi, ki jih ne sme zanemarjati, kot tudi družabno življenje in z njim povezane obveznosti, ki se jim ne more izogniti, naj bi z nadlogami in dolgčasom tako oslabili njenega že tako šibkega duha, da od njega očitno ni več nobene prave koristi.

Nikakor ji namreč ne gre v glavo, kako bi ji Descartesovo nekdanje razumevanje teže lahko pomagalo rešiti problem interakcij duha in telesa. Zakaj naj bi verjela v moč, ki vleče telo proti središču zemlje in jo je Descartes nekoč kot lastnost zmotno pripisoval telesu, ko pa njena ideja ne more imeti enake stopnje popolnosti in objektivne realnosti kot ideja Boga in je potemtakem lahko lažna zaradi nevednosti glede tistega, kar telesa zares vleče proti središču zemlje? Ker noben materialni vzrok ni dosegljiv čutilom, bi lahko kdo pripisal to moč nesnovnemu vzroku kot njegovemu nasprotju, a Elizabeta si ni bila nikoli zmožna predstavljati takšne nematerialne stvari drugače kot negacijo snovi, ki kot taka ne more imeti nikakršnega stika z njo. Zato bi veliko lažje pripisala duši snov in razsežnost, kot priznala nečemu nesnovnemu zmožnost premikanja telesa, ker če je to doseženo skozi informacijo, bi bilo nujno, da so življenjski duhovi razumni, kar je v očitnem protislovju z njihovo telesnostjo. Težko ji je tudi razumeti, kako lahko v suverenost duha posežejo nekakšni telesni hlapi, in zakaj ga – čeprav je zmožen bivanja brez telesa, s katerim pravzaprav nima nič skupnega, slednje vseeno vodi, upravlja ter mu vlada.

On – 28. junij 1643

Rad bi vam razložil, vendar vam preprosto ne znam.
(Philip Dick: *In zdaj čakaj na lansko leto*)

Descartes se že čez osem dni v uvodu svojega drugega pisma Elizabeti najprej posuje s pepelom zaradi šibkosti svojih prejšnjih razlag ter obljubi izčrpnejših pojasnil vsega tistega, kar je ostalo nedorečeno. Tako naj bi delitvi vrojenih idej o duši, telesu in njuni združenosti morala nujno slediti razlaga razlike med njimi ter delovanji duše, skozi katere jih imamo, kot tudi pojasnilo, kako se nam lahko vsaka izmed njih izraža znano in enostavno. Tudi čudnemu primeru teže, ki giblje telesa, bi moralo slediti pojasnilo, da zamišljati si dušo kot materialno (kar strogo vzeto pomeni – zamišljati si jo v povezavi s telesom), še vedno pomeni zamišljati si jo kot od njega različno.

Med prej omenjenimi tremi vrstami idej namreč obstaja pomembna razlika, saj je duša lahko razumljena samo skozi čisto umevanje. To sicer velja tudi za telo oziroma njegovo razsežnost, obliko in gibanje, ki pa so še veliko bolje spoznani, če se umevanju pridruži imaginacija. In končno: tisto, kar se nanaša na povezavo duše in telesa, je spoznano le nejasno s samim umevanjem ali celo z umevanju pridruženo imaginacijo, a nadvse razločno s čutili. Zato tisti, ki nikoli ne filozofirajo in se zanašajo

zgolj na svoja čutila, niti najmanj ne dvomijo, da duša premika telo in da telo deluje na dušo, vendar razumejo prvo in drugo kot eno samo stvar oziroma razumejo njuno združenost, kar je pravzaprav eno in isto. Metafizične misli, ki uporabljajo čisto umevanje, služijo spoznanju ideje duše, medtem ko nam študij matematike, ki uporablja predvsem imaginacijo v povezavi z oblikami in gibanji, pomaga oblikovati zelo razločno idejo telesa. In končno – dojemanja povezave duše in telesa se učimo skozi vsakodnevno življenje in občevanje ter z vzdržnostjo od meditiranja in proučevanja stvari, ki razvijajo imaginacijo.

Descartesa sicer skrbi, da bo slišati kot slaba šala, a svoji prijateljici in učenki vseeno razkrije svoje osnovno pravilo, ki se ga je vedno držal pri svojih raziskavah, in za katerega verjame, da mu je najbolje služilo pri doseganju njegovih spoznanj: nikoli ni porabil več kot par ur na dan za razmišljanja, ki zaposlujejo imaginacijo, in zelo malo ur na leto za tiste, ki zaposlujejo umevanje, ves svoj preostali čas pa je namenil sprostitvi čutil in počitku duha, zato se je tudi umaknil na deželo. Čeprav bi v najbolj obljudenem mestu na svetu namenil učenju prav toliko ur kot jih nameni sedaj, jih vseeno ne bi mogel tako koristno porabiti, saj bi pozornost njegovega duha stalno odvračale nadloge takega življenja. Zato se mu zdi Elizabeta še toliko bolj vredna občudovanja, ko je ob vseh poslih in skrbeh, katerih ljudem velikega duha in visokega rodu nikoli ne zmanjka, zmožna izvajati meditacije, ki so potrebne za pravilno spoznanje različnosti duše in telesa.

Vendar so najbrž prav slednje krive za to, da je našla nejasnost v ideji povezanosti duše in telesa, saj človeški duh ni zmožen razločno dojemati njune različnosti ter njune hkratne združenosti. To bi namreč pomenilo, da ju dojema kot eno samo stvar in hkrati kot dve različni stvari, kar pa je protislovje. Zato Descartes upa, da bo Elizabeta zdaj bolj pozorna na razloge, ki govorijo v prid različnosti duše in telesa, kot na izkušnjo njune združenosti, ki jo ima (kot oseba, ki ima hkrati telo in mišljenje s takima naravama, da lahko mišljenje premika telo in hkrati čuti, kaj se z njim dogaja) vsakdo tudi brez filozofiranja. V svojem prejšnjem pismu je namreč – misleč, da je povsem prepričana o duši kot od telesa popolnoma različni substanci – brez skrbi uporabil primerjavo s težo, kljub temu, da temelji na njenem napačnem razumevanju kot realne lastnosti teles.

Ker pa Elizabeta prav nasprotno ugotavlja, da bi lažje duši pripisala snov in razsežnost, kot bi ji priznala zmožnost premikanja telesa in biti od njega premikana, ne da bi bila tudi sama snovna, jo prosi, naj duši mirno pripiše tako snovnost kot tudi razsežnost, saj to ne bo pomenilo prav nič drugega, kot da jo razume povezano s telesom. Ko bo to dojela ter izkusila v sebi, bo zlahka presodila, da snov, katero je pripisala mišljenju, ni identična s samim mišljenjem, in da ima razsežnost te snovi drugačno naravo kot razsežnost mišljenja, saj je prva določena z nekim prostorom, iz katerega izključuje vsa druga razsežna telesa, kar pa ne velja tudi za drugo. In ko bo enkrat dojela njuno združenost, se ne bo več mogla zlahka vrniti k njuni različnosti. In nenazadnje: čeprav je nujno nekoč v življenju dobro razumeti principe metafizike, ki nam priskrbijo vednost o Bogu in naši duši, pa bi bilo zelo škodljivo preveč zaposlovati duha z meditiranjem o njih, saj bo na ta način zanemarjal dejavnosti imaginacije in čutil. Zato si je najbolje zapomniti zaključke, ki smo jih svoj čas potegnili iz takih meditacij, in potem porabiti ostali čas, ki ga imamo za proučevanje stvari, kjer razumevanje sodeluje z imaginacijo ali čutili.

Svoje nadvse nenavadno pismo Descartes zaključuje z upanjem, da njegova odkritost Elizabeti ne bo neprijetna, ter z opravičilom, ker ji ob tej priložnosti ni mogel nakloniti daljše razprave, v kateri bi poskušal razjasniti vse težave v zvezi z zastavljenim vprašanjem. Pravkar je namreč od sodišča v Utrechtu prejel poziv na zagovor zaradi svojega pisanja o enem izmed ministrov. Ne glede na to, da je šlo za

njegovo upravičeno obrambo pred nesramnim obrekovanjem, je zato primoran končati svojo razlago, da bo lahko našel način, kako se kolikor mogoče hitro izvleči iz te zoprnije.

Kaj reči na vse to? Descartesova trditev, da duha spoznava samo čisti razum, ne presenča, saj je že vse od sedmega odstavka *Druge meditacije* jasno, da je pri stvareh, katerih si ni mogoče predstavljati, ampak le razumeti, domišljija prej ovira kot pomoč. Zaenkrat se samo spomnimo, kaj je rečeno na tem pomembnem mestu, kjer skuša Descartes zavrniti neprijetno možnost, da je njegov duh nekaj snovnega (sklop udov, ki se imenuje človeško telo, oziroma droban zrak, vdahnjen v te ude – ogenj, para, dah ...), ali kakšna druga, zaenkrat še neznana stvar, saj se v njegovo analizo na tem mestu ne moremo spuščati:

»Popolnoma gotovo je, da poznavanje tega natanko tako razumljivega jaza ni odvisno od tega, česar bivanja še ne poznam, in torej ni odvisno od ničesar, kar si še umišljam v predstavi. In ta beseda umišljati si me opozarja na mojo zmoto: kajti zares bi si kaj domišljal, če bi si predstavljal, da sem nekaj, zakaj predstavljati si kaj, ne pomeni nič drugega kakor opazovati obliko telesne stvari ali njeno podobo, predstavo. Zatrdno pa vem, da sem, in tudi to vem, da vse te podobe in sploh vse, kar se nanaša na naravo telesa, ni morebiti nič drugega kakor sanje. Če to spoznam, se zdi, da je prav tako neumno reči: 'Vpregel bom svojo domišljijo, da bi bolj razločno spoznal, kdo sem', kakor če bi rekel: 'Sicer sem se že zbudil in vidim marsikaj resničnega, a ker še ne vidim jasno, bom skušal zaspati, da bi sanje vse to pokazale bolj resnično in razvidno.' Spoznavam torej, da prav nič od tistega, kar morem zapopasti s pomočjo predstavljanja, ne spada k tej vednosti, ki jo imam o sebi, in da moram svojega duha skrbno odvrniti od tega, da bi tako kar najbolj razločno dojel svojo naravo.«

Tudi druga trditev, da lahko razum dojame razsežnost, čeprav so oblike lažje razumljive ob pomoči domišljije – vsaj pri trikotnikih in petkotnikih, če že ne pri tisoč ali desettisočkotnikih – je popolnoma v skladu z Descartesovimi prejšnjimi pogledi na percepcije duha. Zato pa je toliko bolj čudna njegova teza, da se enotnost duha in telesa kaže nejasno razumu, a povsem jasno čutilom, to pa zato, ker Descartes formalno čutilom odreka vednost, saj tako kot njegovi aristotelski predhodniki meni, da ne sodijo čuti-

la, ampak le razum v sodelovanju z voljo. Kako torej razumeti to izjavo?

Descartesovi pismi žal ne ponujata jasnega modela združenosti duha in telesa, kaj šele prepričljive razlage njunega sodelovanja, ampak le vztrajno sklicevanje na verodostojnost jasno in razločno dojetih metafizičnih uvidov duha in

telesa kot različnih substanc, Znotraj tega dualizma Descartes sicer opozarja na njuno združenost in interakcije, saj mu dejstvo čutne zaznave pove, da morata duh in telo sodelovati – od kod bi se sicer pojavile zaznave, če ne iz telesa? Podobno zaradi dejstva, da imajo odločitve duha za rezultat hotene gibe telesa, sprejme, da duh lahko vpliva na telo, ne da bi ta vpliv eksplicitno razložil. Pa ne da tega ne bi hotel, saj naj bi Elizabeti pripravljal dolgo in podrobno razpravo, ki naj bi razjasnila vse težave in odstrla vse skrivnosti, kar pa mu je preprečil pravi pravcati 'deus ex machina' v obliki utrechtskega sodnega poziva. Kakšna smola! Nič čudnega, da so se nekateri Descartesovi pristaši tudi sami zatekli k principu 'deus ex machina' ter zaključili, da sam Bog posreduje med obema substancama, tako da njuna dejanska interakcija pravzaprav sploh ni potrebna.

Ona – 1. julij 1643

Obljubil mi je, da me bo poučil, a me ni prav nič poučil.
(Simone Weil: *Trepet in poslušnost*)

Pri Elizabeti meja med ironijo in resnostjo pogosto ni najbolj jasna. Tako recimo v naslednjem pismu svojemu učitelju zatrdi, da so ji njegove zadnje razlage sicer razjasnile pogled tako na tri vrste idej kot tudi na njihove predmete in uporabnost, a ji čutila vseeno kažejo le to, da duša giblje telo, ne da bi jo kakor koli poučila (vsaj nič bolj kot umevanje in imaginacija) glede načina, kako to stori. Zaradi tega mogoče obstajajo neke neznane lastnosti duše, ki morebiti lahko postavijo pod vprašaj njeno nerazsežnost, v katero jo prepričuje argumentacija *Meditacij*. Še več. Elizabeta svoj dvom utemeljuje s ključnim Descartesovim spoznanjem *Četrte meditacije* – da namreč vse zmote izhajajo iz sodb o stvareh, ki jih ne dojemamo dovolj jasno in razločno. Čeprav se s svojim učiteljem strinja, da razsežnost ni videti nujna za mišljenje, pa za razliko od njega meni, da z njim nikakor ni v nasprotju, zato bi lahko ustrezala kakšni drugi, sicer neznani, a nič manj bistveni funkciji duše. Zdi se ji, da bi to lahko pomagalo tudi pri ukinitvi sholastične zagate, po kateri se duša kot celota nahaja v celem telesu in obenem v vsakem od njegovih delov. Zato se Descartesu ne opravičuje za tako vulgarno mešanje ideje duše z idejo telesa, ko pa se še vedno ne more znebiti svojega glavnega pomisleka in ji lahko edino on pri tem pomaga.

Tako se skoraj zazdi, da se je zgodba vrnila na svoj začetek, a se je dejansko končala, saj je tej Elizabetini obupani prošnji sledilo skoraj petmesečno dopisovalsko zatišje, ki ga je prekinilo šele Descartesovo pismo z dne 17. novembra, katero pa obravnava povsem matematično problematiko in niti z besedico več ne omeni skrivnostnega odnosa duše in telesa. Ta se je v naslednjih letih sicer prikradla v mnoga pisma, a vseskozi v obliki pogovora dveh prijateljev – tako o bolezenskih tegobah kot tudi o mnogih drugih dejstvih običajne psihofizične empirije, ki pa v nobenem primeru ni več poskušal problematizirati njenih metafizičnih predpostavk – vse do Descartesovega prvega (in zadnjega) pisma iz Stockholma z dne 9. oktobra 1649, kateremu so sledili Elizabetin decembrski odgovor, filozofova smrt in z njo dokončni molk.

To pa še ne pomeni, da se je končala tudi naša zgodba. Tudi sam si želim umolkniti, a bom (najbrž) to lahko storil šele po naslednjem (mogoče končno zadnjem) delu te razprave, v katerem bo treba razmisliti, kaj bi utegnila biti tista neznana, skrivnostna, a snovna dimenzija duše, ki jo Elizabeta nejasno sluti in se je Descartes tako zelo boji.

Ilustriral Luka Rejec.

Kitajska filozofija

Ana Bajželj

Konfucijanstvo in filozofski daoizem

Začetki razvoja filozofske dejavnosti na Kitajskem segajo v čas pred kakimi pet tisoč leti, ko so se oblikovali temeljni koncepti, ki so bistveno zaznamovali modrost tega dela sveta in katerih vpliv je še danes čutiti v kitajski duhovni tradiciji. Eden najstarejših sklopov kitajskih besedil je *Pet klasikov* (kit. *Wu jing*)[1], kamor sodijo *Knjiga premen* (kit. *Yi jing*)[2], *Knjiga pesmi* (kit. *Shi jing*), *Knjiga zgodovine* (kit. *Shu jing*), *Knjiga obredja* (kit. *Li jing*) ter *Pomladni in jesenski anali* (kit. *Chunqiu*). Našteta dela segajo daleč v zgodovino, ko se je začela oblikovati kitajska pisava, in tako predstavljajo izvorno vzklitje filozofske spekulacije in izvajanja religijskih praks.[3] Hkrati so ta besedila oporni stebri celotnega nadaljnjega razpleta in usmeritve kitajske modrosti. Pri časovno tako oddaljeni zgodovini v polju filozofskega razmišljanja vztrajajo mitični elementi in zgoraj našteta besedila so se največkrat uporabljala v pragmatične namene. *Knjiga premen* naj bi bila priročnik za prerokovanje in njeni obrazci naj bi se bili razvili iz vzorcev prerokovanja s slamicami in delci želvjih oklepov.

Resnejša miselna dejavnost se je začela razvijati v istem obdobju, v katerem se je prebujala tudi grška filozofija in je v Indiji deloval Siddhartha Gautama - Buddha[4]. Časovno-zgodovinski okvir klasične dobe kitajske filozofije je imenovan obdobje stotih šol (kit. *bai jia*) – sodi v pozno fazo znamenite dinastije Zhou in se začenja proti koncu obdobja, ki ga zgodovinska veda imenuje *Chunqiu Shidai* ali obdobje pomladi in jeseni[5]. Politično je bil to izredno težek čas kitajske zgodovine, zaznamovan s številnimi spopadi za oblast bojujočih se fevdalnih vladarjev, ki naj bi se začeli leta 772 kot posledica barbarskih vdorov. Splošna nestabilnost med propadanjem fevdalnega sistema in posledični nastanek siromašnega stanu plemiškega rodu sta bila med drugim povod za vznik premislekov o osnovnih vprašanjih človeškega obstoja in sta spodbudila mnoge filozofske smeri, po katerih je bilo obdobje stotih šol tudi imenovano.[6] Tovrstnega filozofskega razcveta Kitajska ni doživela niti prej niti po omenjenem obdobju in mnogi strokovnjaki ga vzporejajo z bogastvom filozofske dejavnosti v antični Grčiji. Začetek stare kitajske filozofije se deli na dve vodilni usmeritvi, konfucijanstvo (kit. *ru jia*) in filozofski daoizem (kit. *dao jia*)[7]. Po predstavitveni

[1] Vsi kitajski zapisi v tem prispevku so v pinyinu.

[2] V danes poznani obliki 64 heksagramov datira v konec 2./začetek 1. tisočletja pr. n. št.

[3] Pogosto se povezujejo z vladarji Fu Hsijem, Shen Nungom in Hung Tijem, katerih obstoj pa je problematičen in bolj legendaren kot dejsten. Zgodovinski začetek na Kitajskem zaznamujejo vladarji na pragu 2. tisočletja pr. n. št. Yao, Shun in Yü. Slednji šteje za utemeljitelja prve kitajske dinastije Hsia (ki so ji sledile Shang, Yin in Zhou).

[4] V tem prispevku so izrazi v sanskrtu zapisani v pisavi devanāgarī.

[5] 772-481 pr. n. št. po Feng Yu-lanu. Glej A *History of Chinese Philosophy*, Vol. I.

[6] Poleg konfucijanstva in filozofskega daoizma so nekatere najpomembnejših zgodnjih kitajskih filozofskih šol še mohizem (utemeljitelju Mo Ziju se pripisuje prva kitajska knjiga o logiki), legalizem, šola imen, šola yina yanga in petih elementov, šola strategov, šola agronomov in šola diplomatov. Od 5. do 3. stoletja pr. n. št. pa sta prevzeli vodilno vlogo prav šoli, ki jima posveča pozornost naš sestavek.

[7] V obdobju vladanja dinastije Han je mogoče zaslediti splošni ideološki in religiozni razvoj preteklih filozofskih smeri. Konfucijanstvo se je izbočilo kot prevladujoča ortodoksija in bilo sprejeto kot državna ideologija, t. i. konfucianizem

vpeljavi vanju bomo tradicionalno privzeto tezo, da gre za dva popolnoma nasprotna si filozofska pola, vzeli v pretres in ju, iščoč vzporednice med njima, poskusili zbližati.

Konfucijanstvo

Klasičnega misleca kitajske filozofije Kong Qiuja oz. Kong Zhongnija v Evropi bolje poznamo kot Konfucija (Confucius), kakor so njegovo ime polatinili jezuitski misijonarji (iz Kong *fu zi* – mojster Kong), ki so mojstrovo misel predstavili evropskemu akademskem svetu. Živel je od 551–479 pr. n. št. in je utemeljil konfucijansko 'šolo modrosti' na Kitajskem. Štirinajst let je potoval od ene države do druge z željo zaposliti se kot dvorni svetovalec pri enem od vladarjev, kar bi mu dovoljevalo reformirati vladanje v skladu z lastnimi nauki, vendar mu za časa življenja to ni uspelo.[8] Po vrnitvi v državo Lu se je posvetil poučevanju, pisanju in urejanju korpusa *Petih klasikov*. Svoje učence je vpeljeval v poezijo, zgodovino, glasbo in obredne ceremonije. Temeljno delo konfucijanstva, ki se pripisuje Kong Qiuju in nekaterim njegovim učencem, je *Lun yu* (v slovenskem prevodu *Pogovori*). Zapiski izžarevajo njegovo voljo po delitvi znanja (od učencev ni zahteval plačila, če si ga niso mogli privoščiti) in skorajda očetovsko navezo na lastne študente. Kong Qiujev vpliv na Kitajskem strokovnjaki primerjajo s Sokratovo vlogo v zgodovini evropske filozofije.

Zaradi zgoraj omenjenih bojev v obdobju pomladi in jeseni je bilo v državi Lu, kjer je Kong Qiu živel, moralno stanje šibko in mojstrov cilj je bil preoblikovati tedanjo Kitajsko po idealu modrih vladarjev dinastije Zhou[9], ki je predstavljala popolni model družbe, h kateremu so se Kitajci še dolgo obračali in ki ga je mojster izredno visoko cenil. Tako je želel svoji deželi vrniti izgubljeno moralno neokrnjenost. Mojster Kong je v svoji skromnosti vselej poudarjal, da je načela in nauke zgolj prevzemal in ne sam oblikoval. V *Pogovorih* je zapisano: »Opisovati in ne izdelovati, zaupati in ljubiti stari vek [...]«[10] Dinastija Zhou je razvila ceremonialnost do izredno visoke stopnje, vendar v okviru te vladavine obredno sodelovanje ni bilo cenjeno zgolj zavoljo čim popolnejše zunanje oblike, ampak je veljalo, da je posameznik s tem, ko tradicionalno izkazuje spoštovanje, v svojem delovanju usklajen s kozmičnim redom in izpolnjuje voljo Neba (koncept, ki bo natančneje razdelan v nadaljevanju sestavka). Če želijo ljudje delovati moralno, morajo po Kong Qiuju uravnati svoje delovanje z nebeškim, kar lahko dosežejo, v kolikor sledijo starodavnim obredom. Skozi fragmente zapiskov je vidno mojstrovo prepričanje o moči moralnega difuzionizma. Plemenitost vladarja naj bi se naravno širila na ljudstvo, prav tako kakor otroci prevzamejo moralno stopnjo staršev.

V filozofiji mojstra Konga imata med množico poudarjanih vrlin, kakršne so pravičnost (kit. *yi*), spoštovanje (kit. *xiao*) in lojalnost (kit. *zhong*), dva pojma privilegirano mesto. To sta *ren* (človečnost), koncept, ki ga mojster Kong razloži kot »ljubezen do ljudi«[11], in njegova forma *li* (pravilno obnašanje, izvajanje obredov), ki posamezniku nakazuje poti možnega udejanjanja nravnosti. Didaktični pripomoček za uvajanje v poučevane koncepte in primarni vzor *lija* je v Kong Qiujevi filozofiji glasba. Mojster Kong je poudarjal tesno povezavo med *renom* in *lijem* ter nujnost njune harmonije, torej pravilno ravnovesje med vsebino in obliko, ki iz človeka naredi plemenitnika (kit. *qun zi*). »Mojster je dejal: 'Tisti, pri komer vsebina prevladuje nad obliko, je neotesan, tisti, pri komer oblika prevladuje nad vsebino, je pisar. Tisti, pri komer sta oblika in vsebina

(kit. *ru jiao*), prav tako pa se je v religiozni smeri (kit. *dao jiao*) razvil filozofski daoizem.

[8] Uveljaviti svoje nauke kot načelo vladanja v eni od obstoječih državic je bil tedaj ideal mnogih kitajskih filozofov.

[9] 1123–221 pr. n. št.

[10] Konfucij, Pogovori. *V: Štiri knjige: Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk,* str. 37.

[11] *Ibid*., str. 74.

v ravnotežju, pa je plemenit človek.'«[12] Kljub precej pomembni vlogi ceremonialnosti, katere jedro je spoštovanje prednikov, ta v filozofiji Kong Qiuja nikoli ne postane sama sebi namen, ampak mora z nravnostjo vselej hoditi z roko v roki. »Človek brez nravnosti, kaj mu pomagajo obredi? Človek brez nravnosti, kaj mu pomaga glasba?«[13] Glavni cilj filozofije mojstra Konga je vseživljenjsko samooblikovanje, plemenitenje značaja posameznika in družbe v smeri človečnosti in pravičnosti, pri čemer ima v izhodišču vsakdo enakovredne možnosti, ki jih nato razvija po svoji volji. »Po naravi si ljudje stoje blizu, z vajo pa se drug od drugega oddaljujejo.«[14] *Pogovori* vpeljujejo metodologijo pravilnega načina življenja in Kong Qiu se je močno trudil, da bi bilo njegovo življenje njena praksa.

Konfucijanstvo se tako na prvi pogled kaže kot filozofija, ki se ukvarja predvsem z etičnimi vprašanji, medtem ko metafizično poglabljanje bolj kakor ne pušča ob strani. V nadaljevanju pa se bo ta navidez preprosta in jasna slika izkazala za prenagljeno in manj enopomensko.

Pogovore je skupaj z *Mencijem* (kit. *Meng Zi*)[15], *Naukom o sredini* (kit. *Zhong yong*)[16] in *Velikim naukom* (kit. *Da xue*)[17] Zhu Xi[18] (neokonfucijanski filozof) združil v *Štiri knjige* (kit. *Shi shu*), ki so postale konfucijanski kanon in se jih je moral od 1313 do 1905 n. št. na pamet naučiti vsakdo, ki je želel opravljati državno službo. Zbirka *Štirih knjig* je izredno pomemben temelj ne samo kitajske filozofije, ampak tudi celotne kitajske kulture, njen vpliv pa je segel tudi zunaj Kitajske ter zaznamoval korejski, vietnamski in japonski miselni razvoj.

Daoistična filozofija premene

Pomlad in poletje gresta spredaj, jesen in zima sledita – to je zaporedje štirih letnih časov. Tisočere stvari in bitja se spreminjajo in rastejo, njihove korenine in brstje, vsako s svojo posebno obliko, vzcvetevajo in postopno ovenevajo. To je nenehni tok sprememb in preobrazbe [...] *To je zaporedje velikega Daa.*[19]

Drugače od prizemljenega konfucijanstva, ki se navadno predoča kot moralni nauk ireligiozne narave, je filozofski daoizem opredeljen kot bolj mistično naravnana veja zgodnje kitajske modrosti. Njegov začetnik je bil Lao Zi, poznan tudi kot Lao Dan ali Lao Er (604 pr. n. št.–?), avtor enainosemdesetih izrekov *Dao de jing* (kit. *Klasik poti in kreposti*)[20]. Mislec je prvikrat omenjen leta 104 pr. n. št. v Ssu-ma Chienovih *Zgodovinskih zapiskih*[21] (kit. *Shi ji*), v katerih je zapisana legenda o njem. Ob razpadanju dinastije Zhou naj bi bil tako globoko razočaran, da je zapustil svoje službeno mesto dvornega arhivarja in se napotil proti zahodu. Na meji gorskega prelaza naj bi mu bil čuvar prepovedal prehod, dokler ni zapisal svojega nauka. Zatem o njem ni več nobenih zgodovinskih sledi, kar je spodbudilo številna ugibanja o njegovem nadaljnjem življenju (med drugim zamisel, da je odšel v Indijo in da je bil Siddhartha Gautama oziroma zgodovinski

[12] *Ibid*., str. 34.

[13] *Ibid*., str. 14.

[14] *Ibid*., str. 106.

[15] Mencij (372-289 pr. n. št.) je bil eden najbolj predanih nadaljevalcev Konfucijeve tradicije. Prevzel je koncept nebeškega mandata in poudarjal, da je izvorna narava človeka dobra.

[16] *Nauk o sredini* presega konfucijanstvo in se s poučevanjem o harmoničnosti narave in človeka približa daoizmu.

[17] *Veliki nauk* je sestavljen kot nekakšen skupek vzgojno-moralnih napotkov konfucijanstva.

[18] 1130-1200 n. št.

[19] Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, str. 107.

[20] Lao Zi je bil začetnik filozofske veje daoizma, ne pa samega nauka o *Dau*. Daoistični koncept Daa je namreč le nazornejša razlaga naravnanosti, ki je na Kitajskem obstajala že dolgo. Učenje o nenehnem nastajanju in vračanju vsega obstoječega ter o pomenu usklajenosti s stanjem stvari v tem trenutku predstavlja že na začetku sestavka omenjena *Knjiga premen*.

[21] Ssu-ma Chien (145-85 pr. n. št.) je bil eden najpomembnejših zgodovinarjev Kitajske. Deloval je v času dinastije Han in je dokumentiral zgodovino države od legendarne preteklosti do svojega časa. Večina biografij starih kitajskih modrecev se naslanja na njegove zapise.

Buddha dejansko Lao Dan). Drugi veliki daoist naj bi bil Zhuang Zi (369–286 pr. n. št.), Platonov sodobnik, s temeljnim delom *Klasik Dežele južne rože* (kit. *Nan hua zhen jing*), tretji pa Lie Zi[22] z istoimenskim delom (v slovenskem prevodu *O praznini*).

Temeljni koncept, nekakšen gradbeni kamen celotni filozofiji daoizma, je *Dao*. O njem je v daoističnih besedilih zapisano: »Tisto pa, kar učinkuje v vseh posameznostih, je Dao.«[23], »Eno je, pa ne more biti brez premene, to je Dao.«[24], »Dao teče in njegovega počitka ne vidimo.«[25], »Sam svoj izvor je, sebi samemu korenina. Pred Nebom in Zemljo je bil tu, trden od vekomaj.«[26] *Dao* je neskončno univerzalno načelo vsega, kar biva, tj. celotnega kozmosa. Ker se izraža v vseh stvareh, je mogoče reči, da je od njega odvisen tudi njihov obstoj in propad. »Vsem stvarem, ki se približajo, daje delež, ne da bi s tem izčrpal svojo zalogo, to je *Dao*.«[27] Hkrati pa se vse bivajoče entitete spreminjajo same, *Dao* namreč deluje z nedelovanjem in si zatorej ničesar ne lasti. V svetu se kaže prek *de* (kit. *krepost, moč*), to je izraz (kit. *you*) večnega toka v fenomenalnem svetu. Je sila, inherentno načelo, ki posameznim stvarem daje njim lastne značilnosti, po njem jih je mogoče razločiti. *Dao* sam nima ne konca ne kraja, je stalni tok spreminjanja, ki kljub vsemu ohranja enovitost. Je izvor samemu sebi kot nenehna naravna premena (kit. *wuhua*), ki je avtogenerativna in spontana (kit. *zi ran*). Gledano z vidika *Daa,* v kozmosu ne more biti nič transcendentnega, ker je *Dao* vseobsegajoč in vseprežemajoč.

V daoistični misli tako kozmologija prevlada nad ontologijo, saj moč spreminjanja ni vložena v zunanje od stvarjenja neodvisno načelo, ampak je sposobnost preobrazbe inherentna samemu univerzumu. V nasprotju s platonsko-krščanskim metafizičnim modelom dveh svetov prevladuje v filozofski tradiciji daoizma teorija enega, tostranskega sveta, v katerem ne gre zanikati niti sprememb niti nujne minljivosti vseh stvari. Posamične bivajočnosti univerzuma so v stalni preobrazbi (kit. *hua*)[28]. »V svoji razločenosti imajo svoj obstoj, s svojim obstojem pridejo do nehanja, vse stvari se onstran obstoja in nehanja vračajo k enovitosti.«[29] *Dao* predstavlja naravno kozmologijo (v nasprotju z metafizično), v kateri sta nenehni potek in sprememba pomembnejša od stalnosti in oblike. S konceptom *Daa* je usklajeno tudi daoistično pojmovanje človeka. Človek ni nekaj posameznega, zunanjega, ločenega od narave, ampak je del nje, kar ga postavlja na enako raven s preostalim kozmosom. V delu *O praznini* je zapisano: »Tvoje življenje ni tvoja last, ampak je ravnovesje sil, ki sta ti ga dodelila nebo in zemlja.«[30] Z *Daom* so človeška razumevanja nasprotij prignana do roba in vsrkana v nediferencirano celoto *Daa.*[31] To omogoča

[22] Za Lie Zija ni jasno, kdaj je živel niti ali je sploh dejansko obstajal, vendar raziskave njegovo besedilo uvrščajo v 4. st. n. št.

[23] Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, str. 90.

[24] *Ibid*., str. 89.

[25] *Ibid*., str. 163.

[26] *Ibid.,* str. 50.

[27] *Ibid*., str. 182.

[28] Vzporednico je mogoče vzpostaviti tudi z Anaksimandrovim (609/610–546 pr. n. št.) konceptom apeirona (stgr. neskončno), podstati, iz katere vse nastaja in vanjo ponovno ponika. »Iz česar pa so stvari prišle, v tistem bodo tudi prešle – po Nujnosti: zakaj druga drugi nalagajo pokoro in kazen za krivdo – po redu Časa.« (A. Sovré, *Predsokratiki*, str. 33).

[29] Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, str. 15.

[30] Lie Zi, *O praznini*, str. 11.

[31] V Upanišadah je najti podobno občutje, da brezmejnega Enega posameznost ali konkretneje 'Jaz' ne more omejiti. Ta modrost je zajeta v katafatični rek 'Tat tvam asi.' (skrt. 'To si ti.'), ki je eden najpomembnejših naukov filozofije vedanta in prinaša spoznanje, da je človek Atman, tj. neskončna zavest, ki je onkraj posameznih bivajočnosti. Maya (skrt. *slepilo, iluzija*) je v hinduizmu vzrok, zaradi katerega se svet zdi dualističen, toda to nevedenje je mogoče preseči. Pri daoistih lahko ta koncept navežemo na iluzorni prah stvarnosti, ki ga mora modrec prav tako prerasti. V budizmu pa *maya* ponazarja svet sprememb v nasprotju z nespremenljivim absolutnim. V Evropi je odpravo razlikovanj in nasprotij v Enem (Bogu) poudaril tudi Nikolaj Kuzanski (1401–1464 n. št.) v svojem delu *De Docta ignorantia* ali *Učena nevednost* s *konceptom coincidentia* oppositorium, tj. sovpadanja nasprotij.

nevezanost na stvari in nazadnje odrešitev vezi lastnega Jaza, ki vodi v razsvetljenje in poenotenje z večnim tokom stvari. »Začetek in konec se skleneta v krogu, čeprav nihče ne more doumeti, kako to poteka. To je nebesna izravnava.«[32]

Daoisti spodbujajo, naj se opustijo razlike in pritrdi celotnemu univerzumu, ki je *qi*, najtanjša brezoblična esenca univerzuma. Primarni *qi* (kit. *yuan qi*) so stari kitajski modreci razumeli kot prvotno in najmanj okrnjeno emanacijo, ki se je porodila iz prakaosa (kit. *hun dun*), s katerim se je začelo vesoljstvo. *Qi* se naprej razvija v *yin* in *yang*[33], nato pa še v številne druge oblike eksistence, ki so v nenehni premeni in so kljub temu, da se nam kažejo kot univerzalna resnica, dejansko zgolj sekundarne in fiktivne forme. Posamične oblike, ki se navadno razumejo kot deli 'stvarnosti', torej niso stalne in resnične, tisto stanovitno za njihovim preobražanjem pa je zgolj to preobražanje samo. Gre za stalnost premene – temeljno zakonitost kozmosa, ki jo zgodnja kitajska modrost predstavlja kot harmonično menjavo *yina* in y*anga.* Gibanje bo v tem okviru stalne preobrazbe vselej našlo pristan v mirnem zavetju. »Nesmrten je globoki duh globine,/ recimo mu temno materino naročje,/ in duri tega temnega materinega naročja –/ recimo jim vsega korenina, ki/ se skozi vse prepleta; povsod/ dejavna, vendar brez muke delujoča.«[34]

Preobrazbeni naravi *Daa* je nesmiselno nasprotovati, saj smo del njega in njegovega ritma. »Nerojenega ne moremo odvrniti od tega, da bi se rodilo. Umrlemu ne moremo preprečiti odhoda.«[35] V daoističnem univerzumu gre torej izključno za nenehno preoblikovanje prvotnega počela *qija*, fiksacije in vrednote, ki jih temu dogajanju pripisujemo ljudje, pa so popolnoma subjektivne ter ločene od dejanskega poteka dogodkov. Z vidika *Daa* umetne dihotomije odpadejo, ni več meja med stvarmi, nič ni delno in ločeno, ampak je vse v premeni. »Drva izginejo v ognju, ogenj pa gori še naprej. Ne vemo, kdaj preneha.«[36] Šele človeški razum je tisti, ki fluidne meje vsega obstoječega ustavi in jih umetno postavlja. Z ostro naperjenostjo proti razdiranju enotnega *Daa* na posamično razločevanje se daoistična miselna linija postavlja v nasprotje s Konfucijevo težnjo »razčiščenja pojmov«[37], ki naj bi z natančnimi določitvami posameznih stvari omogočila jasnejši pogled na stvarnost in izpostavitev bistva sleherne bivajočnosti. Za daoiste namreč vsako nadaljnje razlikovanje in določitev posamičnosti *qi* te oblike odmakneta od izvorne tvari in ga oropata življenjske energije. Obnovitev vitalne energije začetka je mogoča le s premoščanjem razlikovanj in vrnitvijo k vseobjemajoči osnovi. Neustreznega fenomenalnega spoznanja, ki nam kaže sliko stvarnosti mnogovrstnih oblik, pa ne gre zgolj odpraviti, ampak ga je treba transcendirati. Za doseganje naravnanosti sprejemanja *Daa* daoistični modreci posegajo po raznovrstnih tehnikah. V besedilih je poudarjena neizrazljivost *Daa*, kar onemogoča neposredni prenos daoistične modrosti z učitelja na učenca. »Če je Dao izrekljiv/ to ni večni Dao,/ če ga je moč imenovati,/ to ni večno ime.«[38] V svoji nerazločenosti se *Dao* izmika prostorski in časovni konkretizaciji, pa tudi kakršnemu koli vsebinskemu opisu. »Razširja – brezimeni – se v neskončnost/ in nazaj priteka v nestvarno;/ lahko mu rečemo brezoblični, megleni;/ ko mu nasproti prihajaš, mu obraza ne vidiš,/ ko mu slediš, pa hrbta ne.«[39] Duhovna osvoboditev se v daoizmu zgodi z uskladitvijo z ritmom *Daa* in s sprejetjem premene kot univerzalnega naravnega zakona. Drža, ki jo daoistični filozofi

[32] Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, str. 234.

[33] *Yin* (tema, trpnost, ženskost, pomiritev) in yang (svetloba, dejavnost, moškost, nemir) sta dva vidika večne premene, ki nista ločena, ampak sta v soodvisni navezi kakor vse stvari v univerzumu. Njuna dialektična menjava predstavlja elementarno dinamiko sveta.

[34] Lao Zi, *Dao de jing*. V: *Klasiki daoizma*, str. 61.

[35] Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, str. 225.

[36] *Ibid*., str. 25.

[37] Konfucij, *Pogovori.* V: *Štiri knjige*, str. 76.

[38] Lao Zi, *Dao de jing*, str. 53.

[39] *Ibid*., str. 71.

zagovarjajo, je v skladu z *Daom* nečustveno sprejemanje, ne-delovanje (odsotnost namernega delovanja)[40], hotenje nehotenja, ki pome-ni neposredovanje v tok premene. V *Dao de jingu* je o *Dau* zapisano: »[...] deluje brez delovanja,/ pa nič ne ostane nestorjenega.«[41] S to tehniko si daoisti izpraznijo jaz (tehnika, imenovana tudi 'postenje srca').[42] Lie Zi opisuje končno točko dolgotrajnega truda v opisani smeri kot: »Razlike med jazom in ne-jazom je bilo konec.«[43] Notranja praznina modrecem omogoča preseganje navidezne ločenosti svojega bitja od *Daa*. Tako daoizem ne uveljavlja niti optimizma niti pesimizma, kajti za daoističnega modreca postane vse enako, veselje in žalost se zanj izmenjavata kot dnevi in noči.

Nebo kot stičišče konfucijanstva in filozofskega daoizma

Konfucijanstvo in daoizem se v običajnih interpretacijah kažeta kot diametralno nasprotni filozofski smeri. Daoizem kot mistično vabilo k združitvi z večnim *Daom* na eni strani in konfucijanstvo kot spodbuda obuditve starodavnih obredov dinastije Zhou ter gojenje krepostnih načel vladanja na drugi. Daoisti so s smerjo ontološkega relativizma pokazali krhkost in neutemeljenost konfucijanskih kreposti, saj v skladu z njihovim prepričanjem razlikovanja v svetu niso esencialna, ampak opredeljena popolnoma subjektivno. Izrecno nasprotujejo Kong Qiujevi antropocentrični filozofski usmerjenosti ter poudarjanju obredja in glasbe, saj gre pri tem za osredotočanje zgolj na eno od posamičnosti v toku premene, kar je v okviru daoističnega sprejemanja vsepreženajoče nestalnosti brezsmiselno. »Rečeno je: 'Ko je bil Dao izgubljen, je ostala krepost. Ko je bila krepost izgubljena, je ostala nravnost. Ko je bila nravnost izgubljena, je ostala pravičnost. Ko je bila pravičnost izgubljena, so ostali obredi. Obredi so okraski Daa in predhodniki zmede.'«[44] Poleg tega se daoistično stremenje po odsotnosti namernega delovanja bije s Kong Qiujevo predanostjo načelom vladanja. Daoisti so menili, da vladar skupaj z družbenimi in političnimi institucijami ljudem prinaša le trpljenje. Narave vseh bivajočih entitet, vključno s človeško, so si namreč zelo različne, institucije in vladarji pa želijo to raznovrstnost pod pretvezo enega Dobrega prisilno poenotiti. Kong Qiujev trud za skupno dobro se tako z daoističnega vidika kaže kot ljudstvu škodljiv in nasproti temu sami raje predlagajo vladanje skozi nevladanje.

Daoizem se postavlja tudi proti konfucijanskemu povzdigovanju človeka nad živalski svet, katerega namen je izpostaviti prevodnika, ki bi z moralno nespornim življenjem nakazoval voljo Neba. Daoizem nasproti temu pripisuje vsem bivajočim formam enak vzorec nastajanja in minevanja, iz česar sledi, da so si tudi njihovi bivanjski statusi enakovredni. V besedilih obeh filozofskih tradicij je tako najti številne anekdote, ki izžarevajo negativno naravnanost daoistov do Kong Qiuja. Ena izmed njih je naslednja: »Jie Ni je dejal: 'Kdo je ta gospod? ' Rekel je: 'Zi Lu. ' Nato pa oni: 'Ali si učenec Kong Qiuja iz Luja? ' Odvrnil je: 'Da. ' Potem je dejal Jie Ni: 'Silna poplava: tako je videti na zemlji, in kdo to lahko spremeni? Pri tem pa slediti učitelju, ki se umika od enega vojvode k drugemu! Ali ne bi bilo bolje slediti učitelju, ki se je s sveta sploh umaknil?'«[45]

Razlike med miselnima tokovoma tako vse-

[40] Pri tem pojmu ne gre za odvrnitev od delovanja, ampak za zavračanje dejavnega poseganja v naravni tok sprememb.

[41] Lao Zi, *Dao de jing*, str. 56.

[42] V tej tehniki se kaže izredna podobnost med smernicami daoizma in zen budizma. Slednji prav tako odpravlja željo in ustvarja notranjo praznino. Japonski budizem je namreč razvil pojem odsotnosti duha (jap. *mushin*), ki predstavlja brezjazno stanje in je najvišji cilj človeka. Pri pojmu praznine ne gre za nič kot nasprotje biti, ampak za nekakšno heideggerjansko jasnino, iz katere šele vznikneta svetloba in tema.

[43] Lie Zi, *O praznini*, str. 17.

[44] Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, str. 179.

[45] *Ibid*., str. 114.

kakor ne gre zanikati, daoizem je mistično-meditativna filozofija, ki v svojih temeljnih smernicah nima veliko skupnega s pragmatično družbeno-politično usmerjenostjo konfucijanstva. Hkrati pa se pri poglobljenem iskanju razkrijejo podobnosti. Obe filozofiji imata soteriološki značaj. Namesto golega teoretiziranja posamezniku ponujata pot do osvoboditve. Pri tem se pokaže, da njuno osnovno vprašanje ni 'Kaj je resnica', ki je bilo glavno gonilo filozofske discipline v Evropi, ampak praktično naravnano iskanje 'Kje je pot?'. Daoizem ponuja osvoboditveni potop v večni *Dao,* konfucijanstvo pa korake k harmoničnemu stanju, ko bo človeška družba usklajena z naravnanostjo Neba. Konkretnejše dokaze, ki kažejo na skupni tok stare kitajske misli in omilijo ostri prepad med obravnavanima filozofskima linijama, pa je najti v naukih temeljnih del obeh filozofskih usmeritev. V *Pogovorih* je mogoče zaslediti pozitivne misli o modrecih, ki si niso prizadevali za neposredno vpletanje v načela vladanja. »Najbolj spoštovanja vredni so tisti, ki se umaknejo s sveta. Sledijo tisti, ki se umaknejo z določenega kraja. Sledijo tisti, ki se umaknejo pred neprijaznimi obrazi. In potem tisti, ki se umaknejo pred besedami.«[46] Med utemeljevanjem svojih naukov se nekateri daoistični modreci ozirajo k možem davnine, ki jih postavljajo kot vzor obstoja v *Dau* in za katere trdijo, da še niso bili poneumljeni kakor ljudje njihove dobe. V nanašanju na zlato dobo preteklosti se riše vzporednica s Kong Qiujem. Daoistična besedila na mnogih mestih prikazujejo Kong Qiuja kot modreca, ki naj bi čutil izredno spoštovanje do daoistov, le da naj bi se sam čutil poklicanega za drug namen. Pri tem je v nekaterih anekdotah celo zapisano, da se je mojster proti koncu svojega življenja spreobrnil in začel stopati po poti daoistične misli, kakor nakazuje naslednji odlomek.[47] »Hui Zi je dejal: 'Kong Zi[48] je bil goreče odločen in predan znanju.' Zhuang Zi je dejal: 'Od tega stališča se je Kong Zi že zdavnaj oddaljil, ni pa tega nikoli izjavil.'«[49] Tudi zapisi učencev v *Pogovorih* navajajo na tovrstni zaključek: »Mojstrove govore o kulturi in umetnosti lahko slišiš. Mojstrovih besed o človekovi naravi in poti Neba pa ne moreš doseči s poslušanjem.«[50]

Klasik Dežele južne rože navaja prigode, v katerih se Kong Qiu uči pri Lao Danu in hodi k njemu na posvet. Poudarjena je njegova ponižnost pred daoističnim mojstrom in zavest, da Lao Danova modrost presega njegove lastne nauke. Po posvetovanju z daoističnim modrecem in trimesečnem umiku v samopremislek naj bi bil Kong Qiu v zanosu daoističnega razsvetljenja vzkliknil: »Dognal sem! Vrane zvalijo svoje mladiče, ribe se drstijo, žuželke gredo pa skozi premene. Če se rodi mlajši bratec, starejši joka. Dolgo časa se nisem bil sposoben kot človek prilagoditi tem premenam. Kako bi lahko druge spreminjal tisti, ki se sam ne more prilagoditi tem premenam?«[51] Temeljni koncept, skozi katerega je mogoče zaslutiti možnost za preseganje razkola med naukoma, je tako ravno koncepcija naravnega toka premene, *Daa*.

[46] Konfucij, *Pogovori*. V: *Štiri knjige*, str. 91.

[47] *Pogovori* nakazujejo spremembo Kong Qiujeve naravnanosti v 50. letu. »Mojster je dejal: 'Petnajst sem jih imel in moja volja je bila vsa naravnana na učenje, pri tridesetih sem bil utrujen, pri štiridesetih nisem imel nobenih dvomov več, pri petdesetih se mi je razodela volja Neba, pri šestdesetih se mi je odprlo uho, s sedemdesetimi sem lahko sledil svojim srčnim željam, ne da bi prekoračil pravo mero.'« (Konfucij, *Pogovori.* V: *Štiri knjige*, str. 9).

[48] Kong Zi je pogosto uporabljan naziv za Konfucija.

[49] Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne* rože, str. 234. Osnovni problem upoštevanja teh citatov je, da so bila Zunanja in Mešana poglavja *Klasika Dežele južne rože*, v katerih je zaslediti največ odlomkov, ki zbližujejo velika modreca, sestavljena po mojstrovi smrti, v obdobju dinastije Jin, ko je prevladoval izredno sinkretistični pristop do filozofske misli. Mogoče je, da so bili mnogi izreki prilagojeni za duha časa, in to zgodovinsko dejstvo zapisovanja naukov je pri sklicevanju na besedila treba vselej upoštevati.

[50] Konfucij, *Pogovori*. V: *Štiri knjige*, str. 27.

[51] Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, str. 123-124.

Kong Qiuju sam pojem ni bil neznan, saj *Dao* predstavlja enega osnovnih pojmov *Petih klasikov.* Zanj je bil splošni etični ideal (ki ga nazorneje ilustrira politično ravnotežje in trdna moralna drža zlate dobe dinastije Zhou), *de* pa posamezne vrline. Na prvi pogled sta si torej pristopa obeh miselnih linij do te koncepcije bistveno različna. Kong Qiu se osredotoča na moralno komponento pojma, medtem ko daoisti pozivajo k spojitvi z *Daom*, v katerem je mogoče preseči razlikovanja in prestopiti na raven večnosti. V tem razlikovanju se zrcali Kong Qiujeva primarna naravnanost na preučevanje človeka in iskanje načel primernega vladanja, toda njegova misel kljub temu izraža odprtost za dinamiko Neba, kajti v odnos z njim je človeštvo po njegovih naukih neizogibno vpeto. V *Pogovorih* je tako poleg pojmovanja *Daa* kot kompleksa pravil obnašanja ter primernih družinskih in družbenih položajev mogoče najti tudi izraz *Dao* Neba v smislu naravne zakonitosti, ki se približa daoističnemu zakonu večne premene. Mojster Kong na več mestih besedila pokaže zaupanje v Nebo. »Nebo je v meni ustvarilo krepost, kaj mi lahko storijo sovražniki [...]?«[52] Izraženo je pojmovanje Neba kot usode, katere toku mojster zaupa in se mu prepušča. Poudariti je treba, da ima v sami osnovi Kong Qiujevo Nebo bolj socialen pomen od *Daa* in ima temeljno funkcijo uravnanja pravične družbene ureditve. Sam koncept je namreč starejši od mojstra in ga je razvila dinastija Zhou, Kong Qiu pa prevzel od nje. Abstraktna podoba božanstva, Nebo (kit. *Tian*)[53], je v tradicionalnem pomenu najvišja pravična sila, ki je zaščitniška do vladajočih, dokler so krepostni, ko pa njihova moralnost pade, pade tudi njihova vladavina in Nebo je od tedaj naklonjeno nekomu drugemu. Ker na tak način Nebo pravičnemu vladarju podeljuje mandat (t. i. nebeški mandat), je pri vladanju izredno pomembna moralnost, in če vladar svoje naloge ne opravlja ustrezno, mu Nebo odvzame funkcijo. Ljudje s pravičnim delovanjem po Kong Qiuju tako izražajo voljo Neba, in to razumevanje je predstavljalo glavni povod za njegov moralni in družbeno-politični aktivizem. Naslednji odlomek iz *Pogovorov* navaja misel, da se Nebo izraža skozi podanika Konga. »Svet je bil dolgo brez prave poti; sedaj pa Nebo uporablja vašega mojstra kot zvon.«[54] Kong Qiu je v skladu s svojim naukom živel v prepričanju, da je njegovo prizadevanje uravnano po nebeški volji. Ker je verjel, da je bila kultura dinastije Zhou zaupana njegovim rokam, je verjel tudi, da ga smrt ne bo nenadoma presenetila, saj to ne bi bila volja Neba. V *Pogovorih* je tako zapisano: »Ko je bil mojster v Kuangu v nevarnosti, je dejal: 'Ker kralja Wena ni več, je vendar kultura meni zaupana? Če bi Nebo hotelo to kulturo uničiti, je ne bi zapustilo smrtniku. Če pa Nebo te kulture ne želi uničiti: kaj mi ljudje iz Kuanga lahko napravijo?'«[55] V *Pogovorih* ima Nebo glede na mojstrovo izjemno spoštovanje tradicij preteklih dinastij največkrat zgoraj opisani pomen, ki mu ga je dala dinastija Zhou. Podobno razumevanje Neba kot volje, ki se spontano izraža skozi delovanje zvestega vladarja in se prek njega razširi na ljudstvo, je najti tudi v *Dao de jingu.* »Ko bi mu le knezi in gospodje ostali zvesti,/ bi se jim množica voljno podredila./ Nebo in Zemlja bi se harmonično povezala/ ter pošiljala na svet sladko roso,/ enakomerno na človeški rod,/ ne da bi kdo tako urejal in ukazoval.«[56] Hkrati je o predanosti mojstra Konga, da bi dokazal, da njegova dejavnost izkazuje odlok Neba, najti naslednjo kritiko: »Ali ni to tisti mož, ki ve, da stvari ne gredo, pa si vendar naprej prizadeva?«[57]

Pogovori poleg klasične razlage omogočajo razširjeno razumevanje koncepta *Daa* Neba, ki

[52] Konfucij, *Pogovori*. V: *Štiri knjige*, str. 41.

[53] Feng Yu-lan poudarja, da je v kitajski literaturi možnih pet različnih pomenov koncepta Neba: 1. materialno nebo, 2. antropomorfno božanstvo, 3. Nebo kot Usoda, 4. Nebo kot Narava, 5. Nebo kot glavno etično načelo sveta. Glej *A History of Chinese Philosophy*, str. 31.

[54] Konfucij, *Pogovori*. V: *Štiri knjige*, str. 19.

[55] *Ibid*., str. 49.

[56] Lao Zi, *Dao de jing*, str. 99.

[57] Konfucij, *Pogovori*. V: *Štiri knjige*, str. 91.

se nanaša na zakon naravnega poteka stvari, na katerega človek nima vpliva. »Če naj se resnica razširja, je to volja Neba; če naj resnica propade, je to volja Neba.«[58] V *Pogovorih* je zapisano: »Smrt in življenje sta volja Neba, bogastvo in ugled prideta z Neba.«[59] Kljub temu da se volja v tem primeru lahko razume kot zapoved nekega božanstva, jo je enako mogoče razložiti kot tok narave, usode, kot zakon brezosebne avtoritete premene. Tako kakor je *Dao* stalna preobrazba, iz katere se stvari nenehno rojevajo in vanjo minevajo, tudi Kong Qiujevo Nebo podarja in jemlje, rodi in vnovič vsrka vase.

V *Pogovorih* je mogoče najti tudi misli, ki so usklajene z daoistično neizrekljivostjo *Daa*. »Stari so varčevali z besedami; sramovali so se tega, da bi njihovo vedenje zaostajalo za njihovimi besedami.«[60] Daoistično izrekanje o nepopolnosti jezikovnega izraza, ki vselej ujame zgolj sled neke ideje in je nikoli ne dojame v celoti, se nekako sklada tudi s Konfucijevim pojmovanjem glasbe kot vzora družbene usklajenosti. Kot umetniška disciplina se glasba (podobno kakor izmuzljivi koncepti stare kitajske modrosti) izmika natančni analizi in prenosu njene simbolike v jezikovnost. Tej vzporednici ob bok ponuja *Klasik Dežele južne rože* anekdoto, v kateri je Kong Qiu (v odlomku imenovan Zhong Ni) izveden celo v daoističnih meditativnih tehnikah. »Hui je vprašal: 'Smem vprašati, kaj je postenje srca?' Zhong Ni je dejal: 'Cilj naj ti bo enovitost. Česar ne slišiš z ušesi, temu prisluhneš z duhom. Česar ne slišiš z razumom, temu prisluhneš s *qijem*. Vnanje poslušanje naj ne prodre dlje kakor do ušesa. Razum naj se ustavi pri usklajevanju. Tako se *qi* izprazni in je sposoben sprejeti vase svet. Le *Dao* pa je tisto, kar to praznino napolni. Ta praznina je postenje srca.'«[61]

V oporo smeri branja, ki poskuša zbližati filozofski liniji daoizma in konfucijanstva, je lahko tudi odlomek, ki neposredno spominja na daoistično alegorično primerjanje izmenjave življenja in smrti s potekom letnih časov. Mojster Kong pravi takole: »Štirje letni časi gredo svojo pot, vse stvari se rojevajo. Prav zares, ali mogoče Nebo govori?«[62] Presenetljiv je tudi naslednji citat, pri katerem ne opazimo le vzporednic z daoistično filozofijo večne preobrazbe bivajočih entitet, ampak tudi z naukom grškega predsokratika Heraklita[63], Konfucijevega sodobnika. »Mojster je stal ob reki in dejal: 'Tako vse teče kot ta reka, brez prestanka dan in noč.'«[64] Heraklit je sicer predstavnik logično-diskurzivne tradicije oziroma še več, sam začetnik dialektike, medtem ko azijska misel to metodološko raven dopolnjuje z mistično-meditativno metodologijo. Kljub temu pa je mogoče uvideti neko vsepreženajočo in kulturne razlike presegajočo slutnjo zgodnjega obdobja razcveta filozofske misli, ki ima podobno konceptualno sestavo.

Menim, da je v zgoraj navedenih citatih, ki so lahko hitro spregledani, najti možnost za premostitev temeljnega prepada med konfucijanstvom in daoizmom. Obe filozofski liniji se namreč v samem temelju nanašata na mogočno usodo, katere del je skupaj s svojim rojstvom in smrtjo človek, ki pa na tok narave sam nima vpliva. Gre za idejo, ki izhaja iz misli stare Kitajske pred Konfucijem in daoisti in ki so jo vsi obravnavani modreci prevzeli. Tako kakor so daoisti v svojih besedilih izrazili napotilo,

[58] *Ibid*., str. 110.

[59] *Ibid*., str. 69.

[60] *Ibid*., str. 23-24.

[61] Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, str. 29.

[62] *Konfucij, Pogovori. V: Štiri knjige*, str. 110.

[63] 550- 475 pr. n. št. »17) V isto reko stopamo, pa spet ne stopamo: smo in nismo. 18) Po Heraklitu ni mogoče dvakrat stopiti v isto reko ne dvakrat dotakniti se iste minljive snovi: zakaj po burni naglici premene se razgublja in zopet zbira [...], prihaja in odhaja. 19) Eno in isto biva v nas: živo in mrtvo, bedeče in speče, mlado in staro; zakaj to postane po premeni ono, ono pa po novi izmeni to. 20) Vse dogajanje se vrši po nasprotjih in vse je v toku kakor reka.« (A. Sovré, *Predsokratiki*, str. 74) Morda bi lahko iskali vzporednice tudi med Heraklitovim »Εν Πάντα« ali »Eno je Vse« iz »Če poslušate ne mene, temveč logos, je modro po smislu reči, da je vse eno.« (*Ibid*. str. 73) ter idejo vsepreženajočega Enega (*Daa*) ali volje Neba.

[64] Konfucij, *Pogovori*. V: *Štiri knjige*, str. 52.

kako živeti v skladu z *Daom*, je Konfucij v *Pogovorih* postavil miselno osnovo, kako sklepati odnose z naravo, družbo in Nebom kot tokom usode. Konfucijanstvo se v nakazanem interpretativnem okviru ne predstavlja le kot enodimenzionalni moralni nauk, ampak pokaže tudi svojo religiozno razsežnost. Smer analize starih kitajskih besedil, ki jo predlaga sestavek, pa je vendarle zgolj ena od možnih razlag in primerjava obeh filozofskih pristopov ostaja odprta za razpravo.

Literatura

Feng Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy, Vol. I*. Princeton University Press, Princeton 1983.

Klasiki daoizma. Prevedla Maja Milčinski. Slovenska matica, Ljubljana 1992.

Knjiga premen (Yijing). Prevedla Maja Milčinski. Domus, Ljubljana 1991.

Lie Zi. *O praznini.* Prevedla Maja Milčinski. Sophia, Ljubljana 2006.

Sovré, Anton. *Predsokratiki*. Slovenska matica, Ljubljana 1946.

Štiri knjige: Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk. Prevedla Maja Milčinski. Mladinska knjiga, Ljubljana 2005.

Zhuang Zi. *Klasik Dežele južne rože*. Prevedla Maja Milčinski. Sophia, Ljubljana 2004.

Aristotel in Gadamer

Eva Zakšek

Gadamer o branju

Uvod

Hermenevtiko bi lahko na kratko označili kot veščino razumevanja in razlaganja. Začetek njenega razvoja najdemo v antični Grčiji. V svojem razvoju je pojem hermenevtika označeval posedovano znanje, resnico, dano od bogov; splošno teorijo razumevanja in razlaganja; metodološko podlago duhoslovnih znanosti ... Gadamer v svojem besedilu *Resnica in metoda* rekonstruira razvoj hermenevtike od antike do 20. stoletja in na podlagi rekonstrukcije poda lastno pojmovanje. V nasprotju z nekaterimi predhodniki hermenevtike ne pojmuje kot sistema pravil in postopkov, ki bi omogočal pravilno, ustrezno razumevanje, razlaganje. Hermenevtika je zanj najprej in predvsem praksa, za katero ni dovolj pomnjenje pravil in njihova aplikacija na konkretna besedila. Večji pomen imajo po Gadamerju senzitivnost, dojemljivost, občutljivost za besedilo in branje. V nadaljevanju poskušam ugotoviti, kaj to stališče pomeni. Oziroma kakšen je dojemljiv bralec in s kakšnimi problemi se mora spopasti.

Bralec in besedilo

Bralca pri branju besedila vedno spremljajo misli in občutki. Spremljajo tudi tistega zbranega bralca, ki ob branju ne gleda najljubše nadaljevanke, se ne zvija od bolečin in niti ne misli na to, da mora kmalu ugasniti pečico. Takšne misli in občutke, ki niso povezani z branjem, vanj od zunaj vdirajo in motijo njegov potek, lahko in moramo ločiti od branja. A vseeno mnoga naša pričakovanja, upi, predsodki in bojazni ostajajo.[1] Če se na primer lotimo Shakespearove drame, bodo branje spremljale predstave o ljubezni, odnos do družine, družbenopolitične skupnosti in podobno. Zdi se, da omenjeno onemogoča, da bi se prepustili zgolj branju, se pravi samemu sporočilu besedila. Zato se lahko sicer trudimo pustiti vse te subjektivne omejitve, vso našo osebno prtljago, ki otežuje branje, ob strani, a kot Gadamer poudarja, takšen trud je nesmiseln in le otežuje razumevanje. Nesmiseln je zato, ker prav s tem, da smo denimo predsodke poskušali potisniti ob stran, povsem izgubimo nadzor nad njimi. Resda obstajajo mnenja in stališča, ki se jih zavedamo in smo jih sposobni ter zmožni zagovarjati. Nesmiselnost truda postavljanja ob stran pa se najbolje pokaže ob tistih stališčih, gledišči, mnenjih, ki si jih nismo predočili ali si jih niti ne moremo predočiti. Ta pogosto niso zgolj naša osebna zadeva, ampak so nekaj, v čemer smo se znašli oziroma so se ona znašla v nas, zaradi prostora in časa, katerima pripadamo. V te predsodke smo tako vraščeni, da o njih ne razmišljamo, a vseeno bistveno vplivajo na naše razumevanje in delovanje. Uveljavljajo se *pred-sodbo*, torej še preden o njih sodimo in jih presojamo. Teh *pred-sodkov* nismo zmožni ovreči in to niti ni potrebno. Namesto tega, pravi Gadamer, je treba predsodke spustiti v igro razumevanja.[2] To pomeni, da si jih začasno prisvojimo, se jih ne trudimo opustiti, ampak verjamemo vanje. Šele tako bodo predsodki izzvani z besedilom. Z besedilom predsodki dobijo sogovornika, ki jih osvetli, napravi vidne in jim z lastnimi stališči bodisi pritrjuje ali pa jim ugovarja. S takšnim sogovornikom

[1] Gadamer 2007, str. 21.

[2] Gadamer 1999, str. 39.

postanejo vidni tudi tisti naši predsodki, ki jih zaradi njihove samoumevnosti niti ne opazimo. Tekom razumevanja se lahko s predsodki zgodi dvoje. Lahko propadejo, lahko pa se ohranijo in celo okrepijo.[3] Če poskušam to pojasniti s primerom. Recimo, da nameravamo brati *Romea in Julijo*. Naši občutki in stališča pred branjem pa gredo (na primer!) še najbolj v smeri misli, da je za veliko ljubezen vredno tvegati čast družine ali celo svoje življenje. Nesmiselno je, da preden začnemo brati, poskušamo nadomestiti te misli s tem, da je bilo v Shakespearovem času *pač drugače*, da je čast imela drugačno vlogo, da je bila družina večja vrednota in da sta ji bila podrejena ljubezen in goli obstoj. Ne smemo se siliti v sebi nasprotno stališče. Prav je, da ga spustimo v igro z besedilom. Med branjem se bo pokazalo, ali naše mnenje, občutki vztrajajo in jih tragična zgodba para celo potrdi. Ali pa besedilo s smrtjo obeh ljubimcev uveljavi nasprotno resnico, ki ljubezni postavi mejo, s tem da pokaže, da ljubezen brez mej vodi v uničenje ljubimcev in ljubezni same. Mogoče pa je seveda tudi to, da bo problem odnosa med ljubeznijo in častjo udušen z drugačnim, drugim problemom, ki bo prvega postavil ob stran. Tako prva kot druga resnica o odnosu med častjo in ljubeznijo, življenjem sta resnici besedila, čeprav sta si na videz povsem nasprotni. Malo več o resnici pozneje.

Nesmiselnost postavljanja naših misli, občutkov ob stran se kaže še na drugi ravni, ki je bila nakazana že ob zgornjem primeru. Pri branju se ni treba odpovedati samemu sebi, ni si treba prizadevati za *vživljanje* v duševnost avtorja besedila in v čas, v katerem je živel, ampak se osredotočamo na smisel, na tisto resnico, ki jo poskuša uveljaviti besedilo samo. Pri tem moramo prevzeti nekakšno odvetniško vlogo. Besedilu se moramo posvetiti z naklonjenostjo kot nekemu *ti-ju*, kot osebi, ki nam je blizu. Pustimo mu uveljaviti lastna gledišča, stališča, ne smemo ga potolči z argumenti, ki mu nasprotujejo, ampak zastopati, kar je v besedilu mišljeno, in to misel okrepiti. Biti moramo zagovorniki besedila in ga postaviti, oceniti v najlepši, najboljši luči. Dojeti moramo upravičenost mišljenega v besedilu zato, da se glede stvari lahko strinjamo.[4] Pri besedilu nas torej ne zanima sam avtor kot individuum, ampak le tisto, kar pravi besedilo samo. To pa navežemo na svoje lastno mnenje in dojemanje. Naj poudarim, da ne gre za to, da bi besedilu bralci slepo sledili, mu bili podrejeni, ampak mu moramo prisluhniti, kot bi prisluhnili človeku. Pomembno je predvsem to, da besedila nimamo preprosto za mnenje nekoga drugega. Za drugo in tako drugačno, da nima z nami nič opraviti. Prisluhniti pomeni *pustiti si biti nagovorjen*, izpostavljen, izzvan v svojih mislih in občutjih.

Bralci na videz stojimo na dveh bregovih. Na eni strani poskušamo prisluhniti besedilu in mu dati spregovoriti v vsej njegovi moči, na drugi strani pa ohranjamo sebe in lastna stališča, mnenja, predsodke. A to stanje bralca ni tako zelo razcepljeno, kot se morda zdi. Gadamer navidezno razcepljenost rešuje z enim od svojih osrednjih pojmov. Pri branju pride do *zlitja, stapljanja horizontov* bralca in besedila. Kaj v danem okviru pomeni horizont? Horizont je tista širina pogleda, ki omogoča razumevanje. Kar pomeni, da če hočemo spoznati, razumeti neko stvar, ne smemo gledati zgolj na to stvar samo. Za razumevanje je potrebna neka širina pogleda. Ni dovolj, da se osredotočimo le na stvar, ampak jo moramo gledati v razmerju s tistim, kar jo obdaja. Okolje, v katerem se stvar nahaja, je za prepoznavanje in razumevanje stvari nekaj bistvenega. To širino pogleda pa pri branju gradijo že omenjeni predsodki, stališča, naučeno, naše življenjske izkušnje, izkušnje v branju in drugo. Vse to pride na dan, vse to stopi v igro, ko poskušamo brati neko besedilo. Hkrati je to tudi tisto, kar branju da kontekst, ki je potreben za razumevanje. Če bi bitje z drugega planeta bilo zmožno prepoznati stvari, situacije, ki jih naše besede označujejo, a ne

[3] Gadamer 1999, str. 42.

[4] Gadamer 1999, str. 36; tudi v Gadamer 2001, str. 314.

bi imelo lastnih predstav, občutkov, misli ali doživetij, ki besede spremljajo, naših besedil ne bi razumelo. Na primer Goethejev *Faust* bi bil nerazumljiv bitju, ki ne bi poznalo smrti, ljubezni ali strahu. Pa čeprav bi to bitje pravilno vključevalo te besede v stavke ali pravilno razbiralo okoliščine, v katerih se besede pojavljajo. Tudi besedilo v stik z bralcem vstopi s svojo širino pogleda, a ne vstopa kot povsem drugačno bitje. Je pa besedilo vpeto v čas nastanka, na pisca in okoliščine pisanja, nosi svoja stališča, mnenja in predsodke. Ob branju se ta dvojica horizontov sreča, staplja in tvori nekaj novega, drugačnega od obeh,[5] kar pa jima je vendarle skupno. Kako si lahko predstavljamo zlitje horizontov? Poskusila bom s preprostim primerom. Današnji slovenski bralec se morda le s težavo zbliža z omedlevanjem, gostobesednostjo ljudi, a obenem s strogostjo, formalnostjo njihovih odnosov v romanih Dostojevskega. Kar pomeni le to, da do zlitja horizontov pride drugje in drugače. Zlitje nastopi tam, kjer so junaki romanov prisiljeni razreševati vprašanja zla, povračila, minljivosti, družine, zvestobe ... To so vprašanja, ki najdejo tudi bralca, naj jih je v romanu iskal ali ne. Prebijejo se iz tega, kar je bralcu v romanih tuje na primer iz navad in pravil 19. stoletja v Rusiji. Rešitve, odgovori, ki jih ponujajo romani, pa niso pridigarsko končne in zaprte resnice. Nasprotno so odgovori nekaj odprtega, imajo naravo horizonta. Prav zaradi te odprtosti se romani laže približajo bralcu, saj ga ne prepričujejo, mu ne vsiljujejo gledišča, ampak mu s svojimi odgovori le razširjajo pogled, mu pomagajo k (u)vidu. Seveda pa zlitje horizontov teče tudi v drugi smeri. Bralec na drugi strani z oživljanjem problemov, s tem, da ga še vedno zadevajo, oživi besedilo, omogoča, da se pogledi in uvidi romanov razširijo vanj in v čas, ki mu pripada. Kako uspešno bo srečanje med bralcem in besedilom, pa ni odvisno toliko od metode branja, kot od občutljivosti bralca, njegovega čuta za tradicijo in njegove intuicije.[6]

Besedilo in bralec se predata nekemu dogodku, branju, iz katerega zrase nova enotnost.

Bralec in izročilo

Kakšna je potem vloga našega mnenja, dojemanja, naših predsodkov? Ali krajše, kakšna je vloga nas, bralcev besedila, kot individuov, ki pripadamo neki dobi in prostoru. Tu se jasno kaže *posebnost Gadamerjeve hermenevtike*. Pravi, da gre pri odnosu med bralcem in besedilom za pogovor, za dialog med enakovrednima. Ta *pogovor je nekaj enkratnega, dogodek*, kar se bralcu in besedilu zgodi, dogaja. Njunega odnosa zato ni mogoče omejiti s sistematiko, z načeli branja, z navodili za branje, »s tehnično virtuoznostjo 'razumevanja' vsega napisanega«.[7] Predvsem mora besedilo nagovoriti in nagovarjati bralca ter v njem vzbujati vprašanja, ki zahtevajo odgovore. Nagovori ga s tem, da pozove k odgovoru, zagovoru predsodkov, ki bralca določajo. S tem nagovorom ga spreminja in spremeni. Bralec pa mora besedilu le prisluhniti, odpreti se mora za dialog, ne sme poskušati skrivati svojih predsodkov. Pri tem lahko naleti na oviro. Nekatera besedila velikih mislecev so nastajala v času, ki je več desetletij ali stoletij oddaljen od nas. Kako, če sploh, se je mogoče približati besedilu, ki je nastalo v tako drugačnem času in v morda povsem drugačnih razmerah? Gadamer ta problem rešuje s samim pojmovanjem časa. Pravi, naj velike časovne oddaljenosti ne poskušamo prestopiti kot nekega prepada, ki nas ločuje od besedila. Nesmiselno je poskušati se prestaviti v duh preteklega časa. Nasprotno je treba čas prepoznati kot tisti *noseči temelj*. Čas ni prepad, ampak je »zapolnjen s kontinuiteto izvora in tradicije«.[8] Na njem temelji tudi sedanje razumevanje.[9] Preteklost torej ni nekaj izginulega, kamor bi se bilo treba vračati, ampak je prišla do nas v obliki izročila, ki smo mu izročeni. Šele ker smo

[5] Glej tudi Grondin 2003, str. 96.

[6] Grondin 2003, str. 102.

[7] Gadamer 2001, str. 396.

[8] Gadamer 2001, str. 247.

[9] Gadamer 1999, str. 41.

v izročilu, lahko pridemo do resnice velikih mislecev, ki je sami ne bi dosegli.[10]

Starejša besedila lahko razumemo in si jih razlagamo zdaj prav tako pravilno, kot so jih razumeli in razlagali v času njihovega nastanka, pa čeprav so jih takrat morda razumeli, razlagali povsem drugače. To je zato, ker pravilne razlage na sebi ni. Takšna razlaga je, pravi Gadamer, nepremišljeni ideal, ki zgreši bistvo. Bistveno je, da gre pri branju ravno za vsakokratno razumevanje in razlaganje, s katerim se smisel besedila šele lahko uveljavi. Razumeti besedilo pomeni aplicirati ga nase. To pa zato, ker samo besedilo potrebuje vedno nove bralce, da lahko uveljavlja svojo resnico. Ideal pravilne razlage na sebi pa teži k nasprotnemu, saj bralci besedila niso več potrebni. Branje, razlaganje, razumevanje prav tako ne. Vse je nadomeščeno, odpravljeno s samo razlago. Če se vrnem k primeru branja *Romea in Julije*, ni prave ene in edine razlage te drame, ki bi se ji morale druge podrediti. To besedilo je nagovarjalo in še nagovarja bralce. Sporoča jim, daje jim neko resnico, vedenje o svetu. Obenem pa tudi bralci bogatijo besedilo, saj v njem odkrivajo vedno nove pomene in smisle.

Če ni pravilne razlage na sebi, ali to pomeni, da so pravilne vse razlage in vsa razumevanja? Kaj pritrdilni odgovor pomeni za resnico? Je resnic toliko, kolikor je bralcev in njihovih branj? Gadamer odgovarja, da to, da ni ene pravilne interpretacije, še ne pomeni, da je vse razpuščeno v naključnost in subjektivnost,[11] v popolno samovoljo tistega, ki interpretira. Res je, da se šele pri branju po bralcu konkretizira sam smisel besedila, a pri tem gre vendarle za isto besedilo, ki se predstavlja enkrat tako in drugič drugače. Z vračanjem k njemu je razumevanje, razlaganje vseeno mogoče presojati.[12] Kot pravi Virk, ko beremo *Kralja Ojdipa*, je vendarle gotovo vsaj to, da ne beremo »znanstvenofantastične zgodbe o bitjih s tujega planeta, ampak o tebanskem kralju, ki je spal z materjo, ubil očeta in se nato oslepil«.[13] Kar pomeni, da so vendarle mogoče razlage, interpretacije, ki povsem zgrešijo smisel besedila in so zato nepravilne.

Možnost resnice

A ta odgovor nam morda ni zadosti. Za dobro razumevanje, razlaganje se je treba osredotočiti na besedilo samo. A kaj to pomeni? Na dobesednost pomena njegovih besed; na povezavo z drugimi besedili, ki ga pojasnjujejo; na presežni pomen, ki ga besedilo odpira ...? Mogoče bolj jasen odgovor najdemo tam, kjer Gadamer pravi, da kar bralec razume, ni nikoli le *golo mnenje, ampak je že možna resnica.*[14] Da bi ta odgovor bolje razumeli, se moramo vrniti k odnosu med bralcem in besedilom. Rekli smo, da je ta odnos dialoški. Oba udeleženca prispevata svoje misli, mnenja in se znajdeta v skupni resnici. Ta resnica je vedno resnica, ki jo poskuša uveljaviti besedilo, a vseeno tista resnica, ki je nagovorila konkretnega bralca in ne nujno tudi drugega. Pri tem ne gre za resnico, ki bi bila neodvisna od jezika, dialoga, izvzeta iz časa in prostora.[15] Nasprotno je resnica nekaj, kar se razkrije v njunem pogovoru, njuna tako rekoč osebna stvar, ki se zgodi in zajame oba. Proti koncu Gadamerjeve *Resnice in metode* najdemo naslednji stavek: »Biti moramo razumevajoči, pritegnjeni v dogajanje resnice. Zamujamo, če hočemo vedeti, kar je treba verjeti.«[16] Torej bralec, ki v besedilu nekako preveč kritično išče dokaze, argumente, ki naj bi pokazali, dokazali, da ima sam prav ali da se moti, zamudi resnico. Resnica, pravi Grondin, je tisto, kar bralca preseneti, kar *ga vrže.*[17] Zanjo si je treba upati stopiti v dialog in ne pustiti ničesar, kar je naše,

[10] Gadamer 2001, str. 12.

[11] Gadamer 2001, str. 324.

[12] Gadamer 2001, str. 324.

[13] Virk 2003, str. 215–216

[14] Gadamer 2001, str. 321.

[15] Grondin 2003, str. 112–113.

[16] Gadamer 2001, str. 397.

[17] Grondin 2003, str. 117.

zunaj. Tvegati moramo, da se bodo naše misli in prepričanja med branjem izkazali za napačne. Le tako lahko pridemo do resnice, ki jo uveljavlja besedilo. Ta resnica ni večna resnica ali resnica dokazov, argumentov, ampak je resnica, ki se daje v pogovorih z besedilom.

Ali to pomeni, da je resnica nekaj, kar izgine takoj, ko se branje prekine? Kaj se zgodi z resnico branja, ko je branje končano? Mislim, da nam je tu znova lahko v pomoč pojem horizonta. Ob branju, kot je že bilo zapisano, se zgodi zlitje horizontov. Bralčevo vedenje, razumevanje, občutenje in podobno niso zaprti v nekakšno škatlo. Zato tudi branje ni prestavljanje vsebine iz škatle besedila v škatlo bralca ali odbiranje vsebin iz prve v drugo. Horizont je nekaj, kar obstaja že pred samim branjem in ostaja tudi po njem. Ni nekaj, kar bi ustvarilo šele samo branje. Horizont je po Gadamerju nekaj, kar se lahko širi. Širi pa se prav ob srečanju z drugimi horizonti. To se zdi na prvi pogled protislovno, saj je horizont prav neka zaprtost, omejenost pogleda. Na vrhu gore nam pogled seže le do meja horizonta, dlje ne. Z menjavo točke sicer na videz vidimo dlje, a nasprotno ne vidimo tistega, kar smo pustili za sabo s prvo točko. A Gadamerjev horizont je drugačen. Lahko se širi, ne da bi spreminjali točko pogleda. Ta točka smo pravzaprav mi sami (kot že rečeno, pripadamo dobi in prostoru) in ne moremo preprosto skočiti na drugo točko, kjer se na primer nahaja *Faust* (besedilo druge dobe in prostora). Ne gre torej za to, da bi se z enega mesta prestavili na drugo in s tem videli stvari, ki jih prej nismo. Nasprotno lahko s svoje točke pogleda vidimo več. Tu primerjava s pogledom z gore ne more slediti, z branjem pa je to laže pojasniti. Že to, da se horizont bralca z branjem lahko širi, je zelo pomembno, morda najpomembnejše. Ne gre torej toliko zato, da bi z zlitjem horizonta pridobili neko misel ali stališče, ki bi se obdržalo zaradi svoje resničnosti, pravilnosti, ampak gre bolj za samo možnost, da je drugačna misel mogoča, da je mogoče imeti drugačno stališče. To je treba dopolniti s tem, da pogled, ki bi obsegel vse, neskončni horizont, ne obstaja. Kljub širitvi horizont vedno ostaja vezan na točko pogleda, na posameznika in zato omejen. Osrednje vlogo pri horizontu potemtakem *nimajo resnica, pravilnost ali ustreznost pogleda, ampak njegova odprtost*.

S takšnim branjem pa je ob stran postavljeno vsakršno vrednotenje besedil. Kritika, pozitivna ali negativna, v takšnem branju ne more najti prave opore. Če pa besedil ne vrednotimo, nastaneta vsaj dva velika problema. Prvi je v tem, da je nejasno, kakšno vlogo imajo ideološka besedila z jasnimi, a napačnimi, neustreznimi stališči. Ali smo se na primer sploh zmožni postaviti na stran Hitlerjevega besedila *Mein Kampf*? Čeprav ni ubijala knjiga, ampak ljudje – zakaj bi sploh hoteli postaviti se na stran takšnega besedila, zakaj bi se trudili najti skupno resnico z njim? To, da je bilo besedilo marsikje dolgo časa prepovedano in da danes tudi v Sloveniji ni ravno na »seznamu obveznih srednješolskih branj«, kaže med drugim na neki strah. Strah pred tem, da je to besedilo zmožno uveljaviti stališča in razmišljanja, katerih posledice so se izkazale za grozljive, strašne. Ta problem postane še težji, če ne pozabimo na to, da tovrstna besedila niso bila vedno nekaj preteklega, ampak so nastala, se brala v času, ko posledice še niso bile razvidne. Naj čakamo, da bo praksa za nekatera besedila pokazala, da je njihova resnica le velika zmota? Ali pa je, nasprotno, ideološka besedila treba brati drugače? Z izločanjem takih besedil, z izogibanjem tistim, ki zagovarjajo napačna stališča, bi namreč tvegali, da jih ne bi znali prepoznati, ko bi se v spremenjeni obliki in drugem času ponovno pojavila. A da bi jih brali drugače, jih moramo verjetno najprej ločiti od preostalih, jih znati prepoznati med drugimi. Kako pa se ideološka besedila ločijo od drugih? Pri Gadamerju žal nisem našla odgovora, ki bi razrešil ta problem.

Drugi problem, ki je povezan z odsotnostjo vrednotenja, je mogoče povzeti s preprostim vprašanjem, *kaj naj beremo*. Je sploh še mogoče

govoriti o *delu velikih mislecev*, ki so vredna branja bolj kot druga, če pa je resnica nekaj, kar se uveljavlja ob branju besedil velikih in manjših mislecev? Je torej branje dialog, kjer si sogovornika ne moremo izbrati, niti nimamo ključa za njegovo izbiranje? Vsaj v zagovor pojma *velikih mislecev* je mogoče reči, da gre vendarle za besedila, ki so *dalj* časa nagovarjala *več* ljudi. Zmožna so bila torej uveljaviti resnico, ki se ni razbila enostavno s prvim branjem drugega besedila, ampak je bila bralcu v pomoč tudi takrat, ko ni bil le bralec. Da so torej nekatera besedila vseeno povedala bralcu več resnice o njegovem svetu kot druga. S tem pa smo že dobili kriterij za branje besedil, s katerimi lahko začnemo. Vprašanje, ali so ta besedila edina, ki so vredna branja, pa s tem seveda ni razrešeno. Problem je toliko večji, ker še tako priden bralec v svojem življenju lahko prebere le zelo zelo majhen del napisanega. A morda za dialog z besedili velja podobno, kot za dialog z ljudmi. Le z majhnim deležem vseh ljudi bomo lahko stopili v dialog. Morda si je prav zato treba toliko bolj prizadevati za to, da bodo vsaj ti dialogi uspeli. Brez našega prizadevanja nam še tako dober sogovornik ne bo v pomoč.

Sklep

Zdi se, da gre pri prepuščanju branju za neko dobrohotnost bralca, njegovo pomilujočo naklonjenost besedilu. Zdi se, da ima vedno moč v rokah tisti, ki bere. Ne le zato, ker je v njem živost, ki je besedilo nima, ampak ker je branje aktivnost, ki jo lahko poljubno začnemo ali jo prekinemo tako kot katerokoli drugo. In tudi takšno branje je mogoče. A mislim, da je tu treba opozoriti še na drugo stran. Na branje, ko besedilo vstane, postane živo in te potegne v neznano, v pogovor, ki te spremeni, prisili, da stvari vidiš drugače. Takšna aktivna udeležba pri branju, o kakršni govori Gadamer, zlomi bralčevo moč in ga sili k temu, da tvega svoja prepričanja, predmisli, predsodke, verjetja. Skratka tvega vse, kar ga pravzaprav šele napravlja za osebnost.

Literatura

Gadamer, Hans-Georg: *Dediščina Evrope*. Ljubljana: Nova revija, 2007 (Zbirka Phainomena).

Gadamer, Hans-Georg: *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija, 1999 (Zbirka Phainomena).

Gadamer, Hans-Georg: *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, 2001 (Zbirka Labirinti).

Grondin, Jean: *The Philosophy of Gadamer*. Ithaca: McGill-Queen's University Press Montreal & Kingston, 2003.

Virk, Tomo: *Moderne metode literarne vede*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo, 2003.

Peter Kuralt

Aristotelova teorija delovanja

V korakih, ki sledijo, bomo poskušali razprostreti temeljne vidike Aristotelove teorije delovanja, kakršno je mogoče najti v *Nikomahovi etiki*. Pri nekaterih vprašanjih se bomo zadrževali zgolj s toliko natančnosti, kolikor je zahteva narava obravnavanega problema. Tako bomo Aristotelovo teorijo duše predstavili zgolj v tistih obrisih, ki so nepogrešljivi za razumevanje praktične dejavnosti.

Poznavanje Aristotelove praktične filozofije je pomembno predvsem zato, ker predstavlja referenčni okvir za kasnejše etične teorije, tudi tiste, ki so vsebinsko povsem oddaljenje od eudaimonizma tega filozofa. Če smo dobro seznanjeni z njegovo teorijo delovanja, laže razumemo, zakaj je Kant odločno vztrajal pri stališču, da moralni zakon čistega praktičnega uma ne svetuje, temveč zapoveduje. Sledeč Aristotelu, je naloga ocenjevalnega dela duše, da gibalo naše dejavnosti (hotenje) usmeri proti ciljem, ki nas vodijo do srečnega življenja. Vloga (raz)uma znotraj etičnega delovanja je omejena na svetovanje. Kant pa je temu odločno nasprotoval. Zanj so nemoralna vsa naša hotenja, tudi tista, ki jih podredimo razumnim ciljem, moralna pa je zgolj tista dejavnost, katere edino gibalo je čisti praktični um. Kadar (raz)um sodeluje s hotenjem, je njegova naloga svetovanje. Kadar pa poskuša biti (raz)um edino gibalo moralne dejavnosti, je njegova naloga zapovedovanje. Ne trdimo, da poznavanje Aristotela odgovori na vse skrivnosti etičnih problemov, nam pa olajša razumevanje tistih, ki se z njim niso strinjali.

Različne vrste duševnosti in njim pripadajoče lastnosti

Aristotel dušo (*psyché*) izpostavlja predvsem kot počelo življenja. »Duša je vzrok in počelo živečega telesa« (Aristotel 2002: 129), zaradi česar srečamo toliko njenih delov, kolikor oblik živega poznamo. Vse, kar je živo, ima dušo, torej je slednja ločnica med živo in neživo naravo. Poleg tega bi lahko dejali, da je »duša prisotnost v tem smislu, da je oblika naravnega telesa« (Kalan 2002: 26). Ker življenjske zmožnosti, kakršne so prehranjevanje, razmnoževanje, delovanje in spoznavanje, odlikujejo različne razvojne stopnje živih bitij, poznamo tudi znotraj duše hierarhično ureditev posameznih delov, ki med seboj niso enakovredni, temveč glede na zahtevnost posamezne zmožnosti nastopajo od najnižjega do najvišjega. Meje med različnimi stopnjami duševnosti niso vedno izključujoče, saj obstajajo zmožnosti duše, pri katerih se stikajo lastnosti različnih delov. Tako je na primer domišljija most med zaznavanjem in mišljenjem, saj vsebuje prvine enega in drugega.

V najbolj grobi delitvi najde Aristotel v duši ne(raz)umski in (raz)umski del, ki se notranje še naprej delita, ob čemer ni težko razvideti, da lastnosti, ki določajo ne(raz)umno dušo, srečamo pri vseh oblikah živega, lastnosti, ki določajo (raz)umno dušo, pa zgolj pri najviše razvitih oblikah. Prehranjevanje in razmnoževanje sta osnovna življenjska procesa. Ker brez njiju ni življenja, mora vsaka duša imeti prehranjevalno in razmnoževalno zmožnost. Spoznavanje pa ni nepogrešljiva življenjska prvina, saj večina živega dobro uspeva tudi brez njega. Z (raz)umskimi zmožnostmi so tako obdarjena zgolj nekatera živa bitja, med njimi najbolj človek.

Vsak razmislek o duši se torej mora začeti pri najosnovnejših lastnostih, ki jih ima vsaka prisotna duša, v sebi pa jih združuje tisto, kar bi lahko imenovali ne(raz)umni del duše. Ker je duša v najbolj splošnem opredeljena kot počelo bivajočega, predstavlja najosnovnejšo obliko življenjskosti prehranjevalna, ploditvena, torej vegetativna duša, katere bistvena naloga je, da telo ohranja pri življenju, zaradi česar sta njeni

temeljni zmožnosti »hranljivost« (*to threptikón, threptiké*) in razmnoževanje. Vegetativna duša nastopa pri vseh oblikah živega, od rastlin in živali do človeka. Predstavlja zmožnost »ohranjanja živega bitja kot individualnega bitja (prehranjevanje) in zmožnost ohranjanja živega bitja kot vrste skozi reprodukcijo in nadaljevanje vrste« (Kalan 2002: 32). Vseprisotnosti znotraj živega pa ni več mogoče priznavati za preostali lastnosti nerazumne duše, ki ju določata zaznavna zmožnost (*to aisthetikón*) in hotenje (*orexís*), značilna zgolj še za živali in človeka.

Čeprav »zaznavanje ne more biti počelo neke dejavnosti« (Aristotel 1994: 187), pa predstavlja *conditio sine qua non*, nujni pogoj hotenja, ki se notranje deli na tri podvrste, in sicer poželenja, strasti in želje. »*Epithimia* (poželenje) je tista vrsta stremljenja, ki se nanaša na smotre iz okrožja vegetativnih funkcij. *Thymos* (strasti/čustva) je s področja zaznavnega dela duše, *boulesis* (hotenje/zahteva) pa se tiče ciljev, ki jih evalvira um.« (Svetlič 2003: 199) Hotenje je odločilnega pomena za gibalno zmožnost slehernega bitja in hkrati počelo vsakršne dejavnosti. Gibanja, sledeč Aristotelu, ne smemo razumeti novodobno, saj grški *kinesis* ne označuje zgolj lokomocije, temveč tudi nastajanje in minevanje, rast in propadanje ter vsakovrstno spreminjanje (Aristotel 2004). *Kinesis* zajema vsakršen prehod od možnosti (*dyamis*) v dejanskost (*energeia*), povzročen s katerim od štirih vzrokov: snovnim, oblikovnim, dejavnim ali smotrnim.

Prehod od nerazumne k razumni duši predstavlja domišljija (*phantasía*), ki jo Aristotel na podlagi skupnih lastnosti enkrat povezuje z mišljenjem, spet drugič z zaznavanjem. »Toda domišljija je nekaj različnega tako od zaznavanja kakor od razuma in mišljenja, vendar pa ne nastopa sama brez zaznavanja, kakor tudi brez domišljije ni domnevanja in podmene. Da pa domišljija ni isto kakor domnevanje, je očividno, kajti doživljaj ali stanje domišljanja je odvisno od nas, kadar koli ga želimo, saj je mogoče, da si ustvarimo podobo neke stvari pred našimi očmi, kakor delajo tisti, ki urejajo stvari po mnemotehničnem redu s tem, da uporabljajo duhovne podobe, medtem ko oblikovanje mnenj ni odvisno od nas, kajti tu je nujno, ali da se ali motimo ali resnicujemo.« (Aristotel 2002: 197) Domišljija se od zaznavanja loči po tem, da nas lahko privede v zmoto, od mišljenja pa v tem, da se za zmotnost ne zmeni.

(Raz)umno dušo najdemo samo pri človeku, v celoti pa jo opredeljujeta dve zmožnosti. Prvo bi lahko imenovali ocenjevalna (*to logistikón*), saj služi predvsem presojanju, preudarjanju ali ocenjevanju, in sicer tistih naravnih oblik, ki vsebujejo spremenljiva počela. Aristotel na to lepo opozori s primerom, da bi bilo preudarjanje, ali bo kamen, če ga vržemo v zrak, padel na tla ali ne, povsem odveč, ker se to vsakič znova po nujnosti naravnega reda tudi zgodi. Druga zmožnost (raz)umne duše pa je spoznavanje (*to epistemonikón*), ki motri tiste naravne oblike, ki vsebujejo nespremenljiva počela, torej vedno potekajo na podlagi večnega nespremenljivega reda narave. Poleg tega je določujoča razlika med ocenjevalno in spoznavno zmožnostjo razumne duše tudi v tem, da aktualizacija prve vodi do zunanjih učinkov, medtem ko aktualizacija druge ne razklepa vidnih učinkov, zaradi česar je ocenjevalna zmožnost pomembna predvsem glede na človeško delovanje (*praxís*), spoznavna zmožnost pa predvsem glede na človekovo pozorno spregledovanje (*theoreín*). Zategadelj bi prvo zmožnost (raz)umne duše lahko označili kot praktični (delovanjski) um, drugo zmožnost razumne duše pa kot teoretični (spoznavajoči) um. Živemu z zmožnostjo presojanja se razprostre območje diskurzivnega, bivajočemu z zmožnostjo motrenja pa območje intuitivnega spoznavanja.

Delovanjski um

Srčika Aristotelove teorije delovanjskega uma se razkrije predvsem v šesti knjigi *Nikomahove etike*, kjer je v prvem poglavju zastavljeno vprašanje: »kakšna je zdrava pamet in kakšen

je pomenski obseg tega pojma« (Aristotel 1994: 185). Tovrstno vprašanje se razpre ob množici ugotovitev, ki jih Aristotel skozi prve knjige Nikomahove etike strne v stališče, da je vrlina (*areté*) vedno sredina (*mesótes*) med dvema skrajnostma in da sredino določa ravno zdrava pamet. Vprašanje, kaj je tisto, kar določa merilo sredine, je torej niz v logični verigi sklepov in vprašanj, ki si sledijo skozi celotno *Nikomahovo etiko*.

Implikacija procesa delovanja v oznaki delovanjskega uma ni naključna, zato moramo, če bi radi spoznali samo funkcijo tega uma, najprej razgrniti temeljna načela delovanja. V zvezi z delovanjem Aristotel omenja tri izraze: odločitev (*proaíresis*), hotenje (*orexís*) in namen. Pomenska razsežnost vseh grških imen je večkrat drugačna od tiste, ki jo imajo ustrezniki iz drugih govoric v sodobnih jezikovnih sistemih. Pazljivost ob rabi ustreznikov tako nikakor ni odveč.

Kadar koli naša misel motri delovanje, najprej trči ob ugotovitev, da vsakršno delovanje vsebuje svoj začetek in svoj konec, torej svoj vzrok, ki sproži učinek. Aristotel kot začetek vsakega delovanja postavi odločitev[18], katere vzrok sta neko hotenje oziroma namen. »Počelo dejavnosti (in sicer tvorno, ne namensko počelo) je odločitev, počelo odločitve pa je hotenje in namen, zaradi katerega nekaj hočemo.« (Aristotel 1994: 187) Sledeč Aristotelu, uravnavajo dejavnost in spoznavanje resnice tri prvine duše, in sicer zaznavanje (*aísthesis*), um (*nous*) in hotenje (*orexís*).

V zvezi s samo dejavnostjo lahko najprej izločimo zaznavanje, ker živali sicer zaznavajo, ne udeležujejo pa se dejavnosti. Beseda dejavnost tukaj ni mišljena kot kakršna koli dejavnost na primer hranjenja, hoje in podobnih, ki jih opravljajo tudi živali, temveč kot tista vrsta dejavnosti, ki jo uravnava (raz)um prek ene izmed njega določujočih zmožnosti. Ob povedanem bi lahko sklepali, da za katero koli dejavnost zadostuje že kakršna koli (raz)umska dejavnost, vendar to trditev zavrne naslednja misel: »Pri teoretičnem (razglabljajočem) razmišljanju, ki ni dejavnostno in ne proizvodnostno, se 'dobro' in 'slabo' krije z 'resničnim' in 'lažnim': to je namreč učinek sploh vsakega razmišljanja, le s to razliko, da se mora pri dejavnostnem razmišljanju to, kar je resnično, kriti tudi s pravilnim hotenjem.« (Aristotel 1994: 187) Za dejavnost v zgoraj omenjenem pomenu potrebujemo odnos med hotenjem, ki predstavlja vzrok oziroma gibalo dejavnosti, in (raz)umom, ki samo dejavnost usmerja proti določenemu smotru (*télos*). Če to prikažemo s predstavljeno skico duše, je vzrok oziroma gibalo dejavnosti hotenje – kot zmožnost poželenjskega dela ne(raz)umne razsežnosti duše – ki ga nato usmeri k nekemu smotru ocenjevalni oziroma delovanjski del »(raz)umnega« tipa duše. Delovanjski um lahko usmeri hotenje k dobremu ali slabemu cilju, kar je odvisno od odločitve, ki predstavlja rezultat dejavnosti oblikovanja hotenja.

Zastavlja se vprašanje, zakaj ni hotenje kot prvo gibalo, temveč šele odločitev počelo dejavnosti. Odgovor se daje na dveh ravneh. Na prvi postane vprašanje nesmiselno, ker smo predhodno dejavnost opredelili kot vrsto (raz)umske dejavnosti. Hotenje kot zmožnost ene izmed ne(raz)umnih razsežnosti duše samo po sebi ne more tvoriti take oblike dejavnosti. Na drugi ravni pa lahko vprašanje zavrnemo šele, ko se nam v podrobnostih razprostrejo vsi elementi same dejavnosti. Prvega izmed vseh predstavlja hotenje kot njeno izhodiščno gibalo, ki ustvarja napetost in sili k svoji izpolnitvi. Samo hotenje se ne ozira na način samolastne izpolnitve, zaradi česar obstajata (raz)umno in ne(raz)umno hotenje. Če si prizadevamo lastnemu hotenju podeliti višje smotre, ga moramo podvreči artikulaciji v obliki (raz)umne odlo-

[18] Za Aristotela lahko predstavlja neko dejavnost zgolj proces, ki je kakorkoli povezan z razumsko aktivnostjo, zaradi česar je v resnici šele odločitev tvorno počelo dejavnosti. V tem oziru je jasno tudi, da je v resnici lahko dejaven samo človek, ker je edini, ki mu poleg hotenj in poželenj pripada razum, ki mu omogoča, da le-te pravilno artikulira.

čitve. Sledeč Aristotelu, pred odločitvijo sploh ne moremo govoriti o nikakršni dejavnosti, ker je šele odločitev tista, ki sprosti notranjo napetost hotenja, tako da jo usmeri k cilju (*télos*) in povzroči neko zunanjo dejavnost. Hotenje je potemtakem notranji element v poteku dejavnosti, saj s svojo napetostjo nastopa kot počelo odločitve, ta pa z artikulacijo izrazitvijo hotenja predstavlja počelo dejavnosti. Od tod torej izhaja, da »odločitev označimo kot misel, ki jo usmerja hotenje, ali kot hotenje, ki ga usmerja mišljenje« (Aristotel 1994: 187).

Oris najbolj temeljnih elementov delovanja pa ne odpravi celotnega svežnja vprašanj, povezanih z zakonitostmi delovanja. Dodatne težavnosti izhajajo iz tega, da odločitev lahko usmeri hotenje bodisi k dobremu bodisi k slabemu cilju. Zato lahko tudi odločitev opredelimo kot dobro ali slabo. Kdaj je odločitev dobra in kdaj slaba? Precej preprosto bi lahko dilemo navidezno rešili z ugotovitvijo, da je odločitev dobra, če nas pripelje do dobrega cilja, oziroma slaba, če nas pripelje do slabega. Vendar pa bi ob takšni rešitvi razpotje ostalo, stopili bi v blodnjak kroga. Ker je sklep dober cilj, vsebovan že v premisi *dobra odločitev*, bi storili logično napako, imenovano *petitio principi*. Ponazorjeno v stavku, bi formalnologična napaka imela naslednjo obliko: če naj bo odločitev dobra, je cilj, h kateremu nas vodi, dober. Dilema bo razrešena zgolj, če zapolnimo odprto misel, ki vprašuje, kako morajo delovati ali biti artikulirani notranji mehanizmi delovanja, da bodo pripeljali k zaželenemu cilju, ki ga opredeljujemo kot dobro odločitev. Aristotel pogoje dobre odločitve zariše, rekoč, »če naj bo odločitev dobra, mora biti misel resnična in hotenje pravilno ter hotenje mora biti usmerjeno k temu, kar misel zatrjuje. Takšno razmišljanje in spoznanje resnice je praktično (dejavnostno).« (Aristotel 1994: 187) Odločitev je potemtakem dobra takrat, kadar usmeri napetost, ki jo ustvarja hotenje, k tistemu smotru, ki ga ocenjevalni del (raz)umne duše na podlagi preudarjanja oziroma presojanja (*phrónesis*) izbere za dobrega in se za takšnega izkaže tudi v dejanskosti. Ne pozabimo, da je artikulacija hotenja lastna samo človeku in je ni pri preprostejših oblikah živega.

Lastnosti, ki smo jih kar nekaj časa imeli pod drobnogledom, so opredeljujoče izključno za dejavnostno razmišljanje, ki povzroča zunanje učinke, kar pomeni, da v razliki do teoretičnega razmišljanja sproža neko dejavnost. Teoretično razmišljanje nima nikakršnih zunanjih učinkov, miselni tok spoznavanja je vselej sklenjen v sebi[19].

Sledeč Aristotelu, je praktično počelo lahko tudi počelo proizvajanja (*poiesis*), saj »vsakdo, kdor proizvaja, dela to zavoljo nekega smotra. Proizvajanje ni samo sebi namen, ampak se nanaša na nekoga ali nekaj.« (Aristotel 1994: 187) Vendar pa se (raz)umna dejavnost od proizvodnje razlikuje v tem, da lastnega smotra nima zunaj sebe, temveč podobno kakor spoznavanje v sebi. »Dobra dejavnost je že sama po sebi smoter in hotenje je usmerjeno k njej.« (Aristotel 1994: 187) Zgolj kadar hotenja lastnega smotra ni v zunanjem učinku, je lahko počelo (raz)umne dejavnosti. »Pri proizvajanju gre za *actio transtiens*, pri delovanju pa za *actio immanens*.« (Svetlič 2003: 215)

Ker je Aristotelova misel v marsičem naravnana teleološko, se za hip pomudimo ob grškem télosu, ki ga slovenimo z izrazom smoter, ustrezajo pa mu tudi izrazi izvršitev, dovršitev, izpolnitev, odločitev oziroma hrvaški s-vrh-a (Dokler 1915: 752). Pomenu besede smoter se je Aristotel posvetil predvsem v I. knjigi *Nikomahove etike*, v kateri je opredelil področje etičnega. Pri tem sta se mu razprostrli dve vrsti smotrov, in sicer prva, v katero spadajo smotri, ki so skriti že v samem udejstvovanju, in druga, v katero spadajo smotri, ki predstavljajo zunanji cilj udejstvovanja. V opombi k Aristotelovemu delu *O duši* lahko preberemo, da »smoter, označen z genitivom (*tinós*), pomeni univerzalni red, ki se

[19] Iz tega izhaja tudi razdelitev na teoretične in praktične znanosti.

mu različne poedinke na različen način predajajo, medtem ko druga formulacija – dativ *tiní* ali *hôi* – izraža smotrnost, naravnano na razvoj posameznega bitja« (Aristotel 2002: 129).

Proizvajanje je nagibanje k nekemu eksternemu smotru, dejavnost pa sama že implicira smoter. Ta lahko obstaja zgolj kot trenutek prihodnosti, in sicer če predstavlja cilj, h kateremu se nagibamo, ali pa kot trenutek sedanjosti, če predstavlja dejavnost, ki se vrši v sedanjosti. Smoter pa nikakor ne more obstajati izključno kot trenutek preteklosti, ker se nikoli ne nagibamo k nečemu, kar se je že uresničilo, kajti »nemogoče se je odločiti za nekaj preteklega; nihče se npr. ne more odločiti, da bi zrušil Trojo, saj se ne preudarja o preteklih, ampak le o prihodnjih in o možnih stvareh; kar pa se je že uresničilo, to ne more postati neuresničeno« (Aristotel 1994: 188).

Phrónesis – delovanje omogočujoča razumska vrlina

Presodnost je samo eden izmed možnih prevodov grškega izraza *phrónesis*, ki bi ga lahko prevajali tudi kot pametnost, preudarnost, razum, mišljenje itn. (Dokler 1915: 815). Različni prevodi nas vsekakor napeljujejo k različnim interpretacijam, zaradi česar bomo namesto v slovenskem prevodu *Nikomahove etike* uporabljenega ustreznika pametnost tu rajši posegali po izrazu preudarnost oziroma presodnost. Z izrazom pameten danes označujemo posameznike, ki se lahko učijo, veliko vedo brez pomoči profesorjev in dosegajo vrhunske rezultate na različnih znanstvenih področjih. Redkeje pa tako označujemo tiste, ki si znajo pravilno svetovati v vsakdanjih rečeh. Kdor se ne pusti zapeljati strastem in med različnimi možnostmi izbere pravo, je preudaren, ne glede na to ali mu gre bolj za žamet kakor za pamet. Kakor bomo lahko videli, se praktična modrost (*phronesis*) razlikuje od teoretične (*sophia*), zaradi česar bomo prvo označevali z izrazom preudarnost, drugo pa z izrazom modrost. Ker je izraz pametnost pomensko blizu obema, se mu bomo v prihodnje raje izogibali.

Presodnost je ena izmed razumskih vrlin, in sicer vrlina ocenjevalnega dela razumske duše, ki ga Aristoteles na mestu govora o presodnosti označi tudi kot premišljevalnega. Za ta del razumne duše je značilno, da so zanj pomembne samo tiste oblike bivajočega, ki imajo spremenljiva počela, torej tiste, o katerih je mogoče presojati/preudarjati. »Nihče pa ne preudarja o stvareh, ki se ne morejo spremeniti, in tudi ne o stvareh, katerih izvedba ni v njegovi moči.« (Aristotel 1994: 190) Presodnost ima torej funkcijo artikulacije hotenja, saj usmeri notranjo napetost hotenja proti določenemu smotru, in sicer »dobremu« smotru, kar predstavlja najpomembnejšo lastnost te vrline. Naloga presodnosti je, da v posameznih »razpotjih« usmeri hotenje k dejanjem, ki so za vršilca dejanja dobra. Prav tako je naloga te vrline pravilna usmeritev hotenja v primerih, pri katerih ne gre izključno za posamično dejanje, temveč za sklop sledečih si dejanj, v katerih nas mora presodnost usmeriti k tistim, ki nas vodijo k srečnemu življenju. Za presodnega človeka torej označujemo tistega, ki si zna pravilno svetovati v »razpotjih«, v katerih se lahko odloči med dobrim ali slabim, predvsem pa s to besedo označujemo človeka, ki zna v takih »razpotjih« pravilno svetovati tudi drugim. »Iz tega nujno sledi, da je pametnost zmožnost pravilnega umskega zadržanja v dejanjih, ki so v zvezi s tem, kar je dobro za ljudi.« (Aristotel 1994: 191)

Presodnost kot razumska vrlina ne predstavlja niti znanja niti umetnosti, ker so dejanja, pri katerih opravlja svojo funkcijo, vedno spremenljiva in se razlikujejo od proizvajanja. O znanju kot vrlini lahko govorimo samo, kadar se v celoti srečujemo z nespremenljivo enakovrstnimi dejanji, o vrlini umetnosti pa samo, kadar imamo opravka s proizvajanjem. Presodnost v razliki do umetnosti sproža dejavnost, ki se nagiba k smotru zunaj sebe in ne predstavlja proizvajanja, saj smoter že vsebuje v sebi. To lepo povzamejo Aristotelove

besede: »Potemtakem pametnost ni ne znanje ne umetnost: znanje zato ne, ker so dejanja, ki jih izvajamo, vedno spremenljiva, umetnost pa zato ne, ker je dejanje po svoji vrsti nekaj drugega kot proizvajanje.« (Aristotel 1994: 192) Prav tako kakor presodnosti ne moremo enačiti z znanjem in umetnostjo, je ne moremo enačiti z modrostjo (*sophía*)[20], še eno izmed (raz)umskih vrlin, saj se slednja drugače od presodnosti ne ukvarja izključno s tem, kar se da izvesti iz danih počel, temveč mora imeti tudi spoznanje o počelih samih.

Funkcija presodnosti je presoja, s katero človek iz nekega skupka danih možnosti izbere najboljšo. O presodnosti lahko govorimo samo v povezavi s človekom. Potemtakem bi to vrlino lahko označili tudi kot »praktično« modrost, saj uravnava človekovo delovanje v skladu z najboljšo obliko njegovega bivanja, torej srečnega bivanja. Taista vrlina je nadvse dobrodošla pri onih, ki so na oblasti, saj ne uravnavajo zgolj lastnega življenja, temveč tudi življenje svojih podanikov. Ker pa vladarji pogostokrat gledajo zgolj na svojo korist, poznamo v državah zakone, ki naj bi ljudi usmerjali k srečnemu življenju. Seveda morajo biti tovrstni zakoni zavezujoči tudi za oblastnike.

Vrnimo se nekoliko nazaj, in sicer na mesto, kjer smo omenili, da je Aristotel v razdelkih o presodnosti kot eni izmed vrlin ocenjevalnega dela razumne duše za slednjega uporabil oznako premišljevalni, k čemur je botrovala predhodna postavka, da je naša dobra odločitev kot ena iz skupka danih uresničena možnost rezultat nekega premisleka. Pri tem se postavlja vprašanje o glavnih določilih dobrega premisleka. Če najprej zavržemo dejavnosti, ki so sorodne premisleku in bi nas lahko preslepile, odpadeta najprej znanje in ugibanje. Kadar govorimo o dobrem premisleku, ne govorimo o znanju, ker »ljudje ne iščejo tega kar že znajo; dober premislek je nekakšen svet, kdor pa si nekaj svetuje, ta išče in razmišlja« (Aristotel 1994: 197). Prav tako dober premislek ne more biti posledica ugibanja, ker je plod logičnega sklepanja, torej v razliki do ugibanja nastane v nekoliko daljšem časovnem intervalu. Za dober premislek potrebujemo nekoliko več časa, da lahko po nekem logičnem sosledju pretehtamo dane možnosti in se nazadnje odločimo za najboljšo možno rešitev, ki tudi naš premislek določi kot dober. Dober je namreč takrat, kadar je dober rezultat njegove dejavnosti.

Presodnost torej predstavlja vrlino ocenjevalnega oziroma premišljevalnega dela razumne duše, ki bi ga lahko opredelili še kot praktični um, zaradi česar bi tudi presodnost lahko označili kot praktično modrost. Naloga te vrline je predvsem artikulacija hotenja, ki s svojo napetostjo teži k izpolnitvi. Artikulacija je mogoča samo, kjer je dan skupek več možnosti, izmed katerih presodnost, kadar je dobra, izbere pravo (dobro). Beseda artikulacija v vseh uporabljenih primerih ni mišljena kot tisti element, ki hotenju podeli obliko, temveč kot element, ki opredeli cilj njegove sprostitve. O artikulaciji hotenja bi namreč lahko govorili tudi, ko bi bil cilj izpolnitve zgolj en sam. Presodnost je vrlina, ki ima odločilno vlogo pri etični razsežnosti človekovega življenja, saj med zalogajem možnosti izbere tisto, ki človeku omogoči živeti srečno.

Bibliografija

Aristoteles, *O duši,* prevedel Valentin Kalan, Slovenska matica, Ljubljana 2002.

Aristotel, *Nikomahova etika,* prevedel Kajetan Gantar, Slovenska matica, Ljubljana 1994.

Aristoteles, *Metafizika,* prevedel Valentin Kalan, Zrc Ljubljana 1999.

Rok Svetlič, *Dve vprašanji sodobne etike,* Goga, Novo mesto 2003.

[20] Bolj natančno kot v *Nikomahovi etiki* se Aristotel z opredelitvami modrosti ukvarja v *Metafiziki*.

Didaktične drobtinice

Alenka Hladnik

Poezija pri urah filozofije

Zadnjič je znanec, oče šoloobveznih otrok, sočutno pretiraval: »Saj bi se moral dandanes učitelj kar zažgati pred tablo, da bi sploh pritegnil pozornost učencev.« Kako bi šele Platon onemelo strmel v naš votlinski svet, prenapolnjen s človeškimi mravljišči, v katerem se nam brez premora polnijo oči in ušesa in nos in usta, saj se sence na steni migotajoče spreminjajo z neverjetno hitrostjo, ko množični mediji vsak hip pomnožujejo svojo ponudbo; strmel bi zaradi neverjetnih tehnoloških »pogruntavščin«, ki spodrivajo druga drugo, še preden se katera zares udomači. Neverjetna doba, ko staroselci na Novi Gvineji za prodajo rezljajo svoje nenavadne starodavne kultne predmete ob hiphopu, tehnu in rapu zahodnega sveta in svojo glasbo uprizarjajo le še za radovedne globalne turiste, ki z jumbo jeti brzijo z ene strani sveta na drugo; ko po TV gledamo oddaje, v katerih so stiki in pogovori z duhovi umrlih prikazani podobno kakor oddaje o živalskem svetu ali dietah, tj. kakor bi duhovi nesporno obstajali, kakor bi šlo za resničnostne oddaje klicanja duhov; ko je še sama znanost vpeta v produkcijo dražljajev, ki se bodo na čisto nov način zavrtinčili na steni in zasvojili eremite s pričakovanjem še večjega blišča, še glasnejše eksplozije, še intenzivnejših doživljajev, še bolj in več in več in več in bolj, podobno kakor so bile neverjeten spektakel zadnje olimpijske igre. Da, učitelj ima res težavo pri pouku. Kako v takem svetu pritegniti pozornost in motivirati tiste, ki jim blišč sodobnega sveta polni oči in misli?

A to je samo ena težava, druga, nemara večja, je, da so učiteljice in učitelji v osnovni šoli tako neverjetno metodično usposobljeni, da so skoraj vse gradivo ali učne pripomočke, s katerimi prideš pred dijake, ti že zdavnaj srečali kot učenci. Naj navedem dva primera v ilustracijo: nekoč so optične iluzije naredile močan vtis, pred nekaj leti pa so le še najbolj nenavadne izzvale začudenje, danes niti te ne več; celo poskus – ena roka je nekaj časa v vroči vodi, druga v mrzli, nato se obe hkrati potisneta v mlačno vodo –, odličen za ponazoritev relativnosti čutnega izkustva, opravijo že v osnovni šoli pri biologiji. Eden od možnih odzivov na takšno stanje je čim večja raznovrstnost učnega gradiva. Nekoč je bilo učenje tujih jezikov prav duhamorno, iz tedna v teden je potekalo enako – nova lekcija, neznane besede, slovnica, nato naslednja lekcija, neznane besede in tako do konca gimnazije. Tisti, ki se tega še spominjamo, občudujemo, kako spretno jih znajo učitelji poučevati danes.

Na to spremembo sem postala pozorna pred leti ob rezultatih ankete ZRSŠ, po kateri je bila filozofija uvrščena med najbolj dolgočasne predmete. Zakaj? Gimnazijski učitelji smo znali zgolj bolj ali manj dobro posnemati univerzitetne učitelje in predavati *ex cathedra*, s čimer smo žal pritegnili le tu in tam kakšnega dijaka, ki bi tudi brez nas našel pot do filozofije, za pritegnitev večine s predavanji pa bi morali biti karizmatični učitelji, kakršni so redki. Skoraj neverjetno je, da takšen način srednješolskega poučevanja filozofije še ni preteklost. Prav žalostno je slišati, da nekateri kolegi ne vključujejo v pouk niti tako znamenitega besedila, kakršno je Platonova prispodoba o votlini. Na škodi je seveda filozofija, njen status, a še bolj vsi tisti dijaki, ki niti nimajo možnosti, da bi od pouka odnesli kaj več kakor to, da so imeli v gimnaziji

predmet s takšnim nazivom, »kar nekaj« v njihovem žargonu.

Spomin tako zaide v čase, ko se je med nami edino kolegica Antonija Verovnik dobro zavedala, da pouk filozofije ne sme biti zasnovan kot predavanje in bi morali biti učitelji filozofije predvsem pozorni na način poučevanja, na metode poučevanja in da je naš predsodek, celo prevzetnost o veličastnosti filozofije, ki naj bi skozi naša usta nagovarjala dijake, ti pa bi morali biti takoj nagovorjeni, le kraljevska cesta v razočaranje in umik v elitistično resignacijo, češ, filozofija je le za redke posameznike.

Tokratna didaktična drobtinica se trudi biti dodatek k prispevkoma Verovnikove »Poezija, proza in filozofija« in »Sodelovanje pri proslavah« iz priročnika *Misliti samostojno* (ZRSŠ, Ljubljana 2003) ter jo je treba brati skupaj z njima.

Izvor filozofije

1. Pri prvih urah filozofije je ena od tem tudi vprašanje, zakaj si ljudje sploh zastavljamo filozofska vprašanja. Beremo Jaspersovo besedilo (*Einführung in die Philosophie*, München 1971, 10–11): » ... v spoznavanju predmetov v svetu, ko poskušam z dvomom priti do gotovosti, sem usmerjen na stvari, ne mislim nase, ne na svoje cilje, srečo in blagor, marveč pozabim nase in to spoznanje me zadovoljuje. Drugače je, ko se zavem samega sebe v lastnem položaju. Stoik Epiktet pravi: 'Izvor filozofije je zavedanje lastne slabosti in nemoči.'«

2. Na tablo zapišem: *Zavedanje samega sebe v lastnem položaju*

Kaj bi to pomenilo?

(Seveda bi lahko na hitro opravila s tem izvorom, a povzročiti želim globlje zavedanje, razumevanje, uvid ipd. z navezavo na izkušnjo odraščajočih, na izkušnjo spraševanja o smislu življenja, vzporedno tudi spodkopati mnenje, da je filozofija nekaj odtrganega in ločenega od vsakdanjega življenja, nekaj, kar je rezervirano bodisi za posebneže bodisi čudake, kakor nas prepričuje splošno mnenje.)

»Samega sebe« je tožilnik osebnega zaimka **jaz** (zapišem na tablo).

3. Na tem mestu je pravi trenutek za vpeljavo Menartove pesmi (*Statve življenja*, CZ, Ljubljana 1979, str. 33)

Jaz

Pred ogledalom nem stojim
in v tujca pred seboj strmim.

Kot da zrem prvič ta obraz,
vprašujem ga: Si ti res jaz?

Zamišljeno me zro oči
in vprašajo: Sem jaz res ti?

In trezno pravi mu moj jaz:
Jaz nisem ti, ti nisi jaz;

jaz sem le jaz, ki se mi zdi;
in ti si jaz le za ljudi;

a pravi jaz je dan za dnem
uganka meni in ljudem.

Skupaj preberemo pesem naglas, nato dijaki še enkrat sami in s svojimi besedami povzamejo njeno vsebino, jo zapišejo in nato prosim enega od njih za komentar, ki mu dodam informacijo, da je bila nad vhodom delfskega preročišča bogu Apolonu vklesana zapoved

Spoznaj samega sebe.

4. Dijaki povežejo pesem in zapoved. Sledijo vprašanja, komu je namenjena zapoved, ali samo obiskovalcem svetišča pred 2600 in več leti, starim Grkom, ali nemara tudi nam; ali se nanaša na človeka kot posameznika ali na človeštvo sploh.

5. Končno sledi udarni »odlomek odlomkov« (vsaj v moji izkušnji je tako), namreč prvi

del predgovora iz *H genealogiji morale* F. Nietzscheja:

»Mi se ne poznamo, mi spoznavajoči, mi sami sebe same: in to z razlogom. Nikoli se nismo iskali – kako bi se naj potemtakem nekega dne našli? Upravičeno so rekli: 'kjer so vaši zakladi, tam je tudi vaše srce'; naš zaklad je tam, kjer so košnice našega spoznanja. Mi smo vedno na poti k njim, kot rojene krilatce in medobere duha nas pravzaprav od srca skrbi samo eno – nekaj 'prinesti domov'. Kar pa se sicer življenja tiče, tako imenovanih 'doživljajev' – kdo med nami še sploh ima dovolj resnosti za to? Ali dovolj časa? Bojim se, da pri teh stvareh nismo nikdar bili čisto 'pri stvari': ravno našega srca nimamo tam – niti naših ušes! Marveč, tako kot se božansko raztreseni in vase zatopljeni človek, ki mu je zvon – oznanjujoč poldan – pravkar z vso močjo dvanajstkrat zadonel v ušesih, nenadoma zdrami in se vpraša: 'Koliko je pravzaprav odbila ura?', tako si pozneje tudi mi, kdaj pa kdaj, manemo ušesa in povsem osupli, povsem zmedeni vprašamo: 'Kaj smo pravzaprav pravkar doživeli?', še več: 'Kdo pravzaprav smo?', in potem štejemo, kot sem dejal, vseh dvanajst drhtečih udarcev zvona našega doživljaja, našega življenja, naše biti – ah! in pri tem se uštejemo ... Prav nujno si ostajamo tuji, se ne razumemo, moramo se imeti za druge, za nas večno velja stavek: 'Vsakdo je samemu sebi najbolj oddaljen' – sami sebi nismo nikakršni 'spoznavajoči' ...«

Po analizi besedila je primerno vprašanje, kako to, da Nietzsche po 2600 letih razvoja znanosti in kopičenja spoznanj o človeku – dijaki znajo našteti deset in več znanosti, ki proučujejo človeka – zaključi »sami sebi nismo nikakršni spoznavajoči«.

6. Še zaključek z vrnitvijo k Jaspersovemu »zavedanju samega sebe v lastnem položaju«. Kaj pomeni lastni položaj za človeka? Zakaj Jaspers nadaljuje z Epiktetovo mislijo »Izvor filozofije je zavedanje lastne slabosti in nemoči.«? Kaj pomenita človeška slabost in nemoč? Ta Epiktetova misel o izvoru filozofije je most k Heideggru in odlomku o prvem vprašanju, ki smo ga obravnavali kor primer filozofskega vprašanja, ki vznikne iz eksistencialnih občutij: »'Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?' – očitno je to vprašanje prvo izmed vseh. (...) Pa vendar! Vsakogar enkrat, morda celo večkrat, oplazi skrita moč tega vprašanja, ne da bi prav dojel, kaj se mu godi. V hudem obupu, na primer, ko se zdi, da vse stvari zgubljajo svojo težo, in ko se omrači vsak smisel, se vzravna to vprašanje. Morda bo zadonelo le enkrat, kot zamolkel udarec zvona, ki zazveni v bivanje in polagoma spet utihne. V vrisku srca je vprašanje spet tu, ker tu so vse stvari preobražene in na novo stoje okrog nas, kakor da bi bili prej zmožni dojeti to, da jih ni, kot to, da so, tako kot so. V dolgočasju, ko smo enako oddaljeni od obupa in veselja, je vprašanje spet tu. Trdovratna običajnost bivajočega širi okrog sebe razpuščenost, v kateri se nam zdi vseeno, ali bivajoče je ali pa ga ni, pri čemer v nenavadni obliki spet odzvanja vprašanje: Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič? (*Uvod v metafiziko*, SM, Lj. 1995, str. 1-2)

Panoge filozofije

Vprašanje je, ali je ob pomanjkanju ur sploh smiselno obremenjevati dijake s podatkom o filozofskih disciplinah, panogah, z njihovimi nazivi, problemi. Izkušnja pravi, da je smiselno. Dijaki so navajeni takšnega spominskega dela pri drugih predmetih, zato se jim ni težko naučiti nekaj novih besed in opredelitev, hkrati jim takšna sistematizacija pomaga znajti se na obširnem področju filozofije. Filozofske panoge se lahko vpeljejo s filozofskimi vprašanji, začne se z vrstami vprašanj (empirična, formalna, retorična, učiteljska ... in naposled filozofska vprašanja) in nadaljuje z vrstami filozofskih vprašanj: ena zadevajo svet, obstoj, bivanje, druga spoznanje, tretja naše ravnanje itd. Dijaki dobijo tudi na učnem listu naštete panoge in nekaj njihovih glavnih vprašanj, zraven pa Menartovo pesem (isto, str. 472). Njihova naloga je ugotoviti, v katere panoge sodijo pesni-

kova filozofska vprašanja. Če na začetku bolj ugibajo, jih opozorim na pojme v vprašanjih ob posameznih panogah in pojme v kiticah. Nato vaja lepo steče, pesem je še nadgradnja osnovne informacije, ker dijaki hitro odkrijejo, da nekatera vprašanja spadajo v dve panogi in je razvrstitev v panoge v resnici bolj pomagalo za boljše razumevanje.

In če ...

In če to stvarstvo sploh ne more v mere,
ki vanje tlači ga človeški duh?
Če so sistemi, sklepanja in vere
le strah pred ničem, spretno skrit v napuh?

Če Bog z nesmrtno dušo se ne rima,
če Bog in duša sta le plod idej?
Če Bog res je, a človek duše nima?
Če snov ni mrtva in je duša v njej?

Če človek je le drobec sanj tvarine,
ki nove sanje sanja spet in spet,
če le kot sanja blisne in premine
v možganih stvarstva, ki njih del je svet?

Mar ni potem vse večja milost,
biti neobčutljiva, topa tvar svetov,
kot se iz nezavednosti zbuditi
v trpečo sanjo, ki jo sanja snov?

Dokazovanje Božjega bivanja

Molitev

O, Bog, če si, kar si, kjer si,
glej, po križpotjih ver in zmot
iskal sem te vso dolgo pot,
a tebe ni in ni, se zdi.

Vse stvarstvo pa je čudo čud
in pameti ni moč verjeti,
da sonce se iz niča sveti,
da je življenje jalov trud.

In smrt je takšno strašno zlò
in up v nesmrtnost tak vir sreče,
da v želji, da postal bi večen,
verjel bi vse – če bi lahko.

A vse, kar truden sem popotnik
dognal na brvi čez prepade,
je to, da nimaš sive brade
in da ne gledaš skoz trikotnik;

in da vse moje modrovanje
po vir resnic z rešetom hodi,
da dvom je le upor usodi,
vprašanje pa vse moje znanje.

Zato ne pravim, da te ni,
in ne, da si – kje je dokaz?
Zakaj mi skrit je tvoj obraz?
Daj znamenje! Čemù ga ni?

Morda zahtevaš slepo vero?
A, glej, če si me ti ustvaril,
ti sam razum si mi podaril,
ki vse preverja s svojo mero.

Kako naj najdem pot do tebe,
če mi razum, od tebe dani,
na slepo verovati brani,
a jaz ne morem sam iz sebe?

In če ustvaril si vesolje,
čemu naj sploh za to ti grè,
mar kdo priznava te, mar ne,
saj je prav vse plod tvoje volje.

Če jaz grešim z razumom, z usti –
ti hôtel si takó, verjemi!
Nevero mojo nase vzemi
in meni-sebi greh odpusti!

To klasično temo obravnavam ob Descartesovem problemu, v katerega zapade s postavitvijo cogita za gotovi temelj spoznanja in iz katerega se rešuje z dokazovanjem Boga. Ob pesmi (isto, str. 471) se dijaki spomnijo lastnosti, ki se pripisujejo Bogu, in tudi vprašanja odnosa med vero in razumom.

Opozarjam še na Menartove pomensko zelo bogate pesmi *Dvom, Zadnja vprašanja, Spoznal sem ..., Vprašanje*. Pesniški jezik hitreje pripelje do uvida kakor dolga suhoparna

razumska izpeljava. Ker moramo biti učitelji filozofije gospodarni s časom, so pesmi (lahko samo posamezne kitice ali verzi) zelo dobrodošle. Zakaj nas že muči čas? Če hočemo učiti misliti, moramo uporabljati aktivne metode poučevanja, ki silno tratijo čas. Za konec še opazka: prav neverjetno je, da v času, ko vse reforme šolstva postavljajo kritično mišljenje na vrh zaželenih ciljev izobraževanja, filozofiji, pri kateri je mišljenje samo po sebi predmet in cilj pouka, odmerijo pičli dve uri na teden v zadnjem ali predzadnjem letniku. Ali to ne dokazuje, da reformatorji v resnici ne mislijo resno? Da jim sploh ne gre za kritično mišljenje? Morda niti ne vedo, kaj je kritično mišljenje in kako se uči misliti.

Lev Tolstoj

Kako živeti?

Dva brata sta se odpravila na popotovanje. Proti poldnevu sta se v gozdu ustavila k počitku. Ko sta se prebudila, sta poleg sebe opazila ležati kamen, na katerem je bilo nekaj zapisano. Razvozlala sta napis in prebrala:

»Če boš našel ta kamen, pojdi skozi gozd naravnost proti sončnemu vzhodu. V gozdu boš naletel na reko, preplavaj jo in zlezi na drugi breg. Tam boš opazil medvedko z mladiči. Vzemi ji mladiče in nemudoma neustavljaje se pohiti navzgor na goro. Tam boš videl hišo in v tej hiši boš našel srečo.«

Ko sta brata napis prebrala, je mlajši rekel: »Pojdiva skupaj. Morda se nama bo posrečilo preplavati reko, prinesti medvedke do hiše in skupaj najti srečo.«

Tedaj je starejši rekel: »Jaz ne bom šel v gozd k medvedkom in tudi tebi to odsvetujem. Prvič, nihče ne ve, ali napis na kamnu govori resnico; morda je zapisana zgolj potegavščina, še več, morda si vsega niti nisva prav razložila. Drugič: že lahko, da je tam zapisano res, pa vendarle, če bova šla v gozd in naju prehiti noč, ne bova prispela do reke, temveč se bova izgubila. Pa četudi bova našla reko, kako jo bova preplavala? Kaj, če je deroča in široka? Tretjič: četudi bova preplavala reko – je mar enostavno odvzeti medvedki njene mladiče? Raztrgala naju bo, in namesto da bi našla srečo, bova brez potrebe konec storila. Četrtič: tudi, če bi se nama posrečilo odnesti mlade medvedke, na goro ne bi prispela, ne da bi med potjo počila. In poglavitno: nič ni rečenega, kakšno srečo bova našla v tej hiši. Morda naju pričakuje sreča, ki je sploh ne potrebujeva.«

Vendar pa je mlajši rekel: »Jaz vidim vse skupaj drugače. Napis na kamnu ni bil ustvarjen kar tako brez potrebe. Vse tam zapisano je povsem jasno. Prvič, ne bo nama hudega, četudi si bova drznila poskusiti. Drugič: če se ne bova podala na pot, bo nekdo drug prebral napis na kamnu in našel srečo, midva pa bova ostala praznih rok. Tretjič: brez truda in dela ni veselja na Zemlji. Četrtič: nočem, da bi kdo pomislil, kako me je strah.«

Tedaj je starejši rekel: »Tudi pregovor pravi: 'Kdor veliko srečo išče, majhno izgubi' in 'Vrabec v roki je boljši kakor golob na strehi'.«

Mlajši je rekel: »Jaz pa sem slišal: 'Ne pojdi v gozd, če te je strah volkov' in 'Če se kamen premika, se ne obrase z mahom'. Jaz menim: treba je iti.«

Mlajši se je odpravil, starejši je ostal.

Komajda je mlajši brat prišel v gozd, že je naletel na reko; preplaval je na drugo stran in na obali zagledal medvedko. Spečo. Pograbil je mladiče in tekel, brez zaustavljanja, na goro. Ko se je povzpel nanjo, so takoj prišli nasproti ljudje, pripeljali so kočijo, ga odvedli v mesto in imenovali za carja.

Vladal je pet let. V šestem letu ga je neki drug, močnejši car v vojni dotolkel, osvojil mesto in ga pregnal. Tedaj se je mlajši brat spet odpravil na pot in prispel k starejšemu bratu. Starejši brat je živel v neki vasi; ni bil niti bogat niti reven. Brata sta se razveselila snidenja in si pripovedovala o svojih življenjih.

Starejši brat je rekel: »Vidiš, imel sem prav. Jaz sem ves čas mirno in dobro živel, ti pa si bil sicer car, ampak si tudi izkusil veliko trpljenja.«

Temu je mlajši odvrnil: »Ni mi žal, da sem takrat šel skozi gozd na goro. Četudi se mi zdaj ne godi dobro, sem v življenju imel, česar se lahko spominjam, ti pa nimaš ničesar, kar je vredno spomina.«

Erich Kästner

Pravljica o sreči

Sedemdeset jih je vsekakor imel, star možakar, ki mi je v zakajeni krčmi sedel nasproti. Njegova griva je bila videti, kakor da je nanjo snežilo, in oči so se mu lesketale kakor gladko zloščena steza za drsanje.

»Ah, so ljudje neumni,« je rekel in zmajeval z glavo, da sem pomislil, kako se bodo zdaj zdaj iz njegovih las privrtinčile snežinke. »Sreča vendar ni trajna klobasa, od katere si lahko vsak dan odrežemo svojo rezino.«

»Drži,« sem menil, »sreča nikakor nima nič prekajenega na sebi. Čeprav ...«

»Čeprav?«

»Čeprav ste ravno vi videti, kakor da bi pri vas doma visela gnjat sreče v dimniku.«

»Jaz sem izjema,« je rekel in spil požirek.

»Jaz sem izjema. Sem namreč moški, ki ima na voljo eno željo.«

Preiskujoče me je pogledal v obraz in mi nato povedal svojo zgodbo. »Dolgo je že tega,« je začel in nato z obema rokama podprl glavo, »zelo dolgo. Štirideset let. Bil sem še mlad in življenje me je trpinčilo kakor otečeno lice. Tedaj je, ko sem neko opoldne zagrenjeno sedel na zeleni klopi v parku, prisedel k meni star mož in rekel nekako takole: 'Torej prav. Odločili smo se. Na voljo imaš tri želje.' Strmel sem v svoj časopis in se delal, kakor da nisem nič slišal. 'Zaželi si, kar hočeš,' je nadaljeval, 'najlepšo žensko, ali največ denarja, ali najdaljše brke – to je tvoja stvar. Toda bodi že enkrat srečen! Tvoje nezadovoljstvo nam gre na živce.' Videti je bil kakor Božiček v civilu. Bela brada, rdeča okrogla lička, obrvi kakor iz vate z božičnega drevesca. Prav nič norega. Morda malce preveč dobrovoljen. Ko sem si ga natančno ogledal, sem se spet zastrmel v svoj časopis. 'Čeprav se nas ne tiče, kaj boš storil s svojimi tremi željami,' je rekel, 'bi seveda ne bilo nič narobe, če bi stvar prej natančno premislil. Kajti tri želje niso štiri želje ali pet, temveč tri. In če bi bil zatem še zmeraj zavisten in nesrečen, bi tebi in sebi ne mogli več pomagati.' Ne vem, ali se lahko vživite v moj položaj. Sedel sem na klopi in se prerekal z Bogom in svetom. V daljavi so zveneli tramvaji. Cestna godba se je nekje z bobni in trobentami pomikala proti gradu. In poleg mene je zdaj sedel ta stari blebetavi trap.«

»Postali ste besni?«

»Postal sem besen. Bilo mi je kakor kotlu, ki je tik pred tem, da se razpoči. In ko je hotel ponovno odpreti svoja belo vatirana dedkova usteca, sem od jeze pihajoč zarenčal: 'Da me vi, stari osel, ne boste več tikali, si jemljem pravico izreči svojo prvo in najglobljo željo: speljite se k hudiču!' To ni bilo izbrano in vljudno, toda preprosto nisem mogel drugače. Sicer bi me razneslo.«

»In?«

»Kaj 'in'?«

»Je izginil?«

»A, to! – Seveda je izginil. Kakor odpihnjen. Isto sekundo. V nič razblinjen. Poškilil sem celo pod klop. Ampak tudi tam ga ni bilo. Od same groze mi je postalo pošteno slabo. Stvar z željami je bila videti točna! In prva želja se je že izpolnila! Sveta pomagalka! In če se je uresničila, tedaj dobri, prijazni, pošteni dedek, kar je tudi hotel biti, ni le izginil, ni le odšel z moje klopi, ne, tedaj je bil pri hudiču! Tedaj je bil v peklu! 'Ne bodi trapast!' sem si rekel. 'Pekla ja sploh ni in hudiča tudi ne!' Ampak tri želje, ali so pa te bile? In vendarle je stari mož, komajda sem si zaželel, izginil ... Prešla sta me vročina in mraz. Tresla so se mi kolena. Kaj naj storim? Stari možakar je moral spet nazaj, pa naj pekel je ali ga ni. To sem mu bil dolžan. Zastaviti sem moral svojo drugo željo, drugo od treh, o jaz vol! Ali naj bi ga kar pustil, kjer je bil? Z njegovi-

mi ljubkimi rdečimi okroglimi lički? Nisem imel izbire. Priprl sem oči in strahoma zašepetal: 'Želim si, da stari mož spet sedi ob meni!' Veste, leta sem si jedko očital, še v sanjah, da sem drugo željo takole poceni zapravil, toda takrat nisem videl nobenega drugega izhoda. Saj ga tudi ni bilo ...«

»In?«

»Kaj 'in'?«

»Ali se je spet prikazal?«

»A, to! – Seveda se je spet prikazal! V prav tisti sekundi. Sedel je ob meni, kakor da bi nikdar ne bil odželen. To se pravi, bilo mu je že videti, da je ... da je bil nekje, kjer je moralo biti hudičevo, hočem reči, zelo vroče. O ja. Košate bele obrvi so bile malce prismojene. In tudi lepa brada jo je malce skupila. Posebno na robovih. Povrhu je vonjalo kakor po osmojeni raci. Očitajoče me je pogledal. Nato je iz prsnega žepa privlekel krtačko za brado, si očistil brado in obrvi ter prizadeto rekel: 'Poslušajte, mladi mož – lepo pa to ni bilo od vas!' Zjecljal sem opravičilo. Kako mi je žal. Pa saj nisem verjel v tri želje. In poleg tega sem vendarle poskusil škodo spet popraviti. 'To je res,' je menil. 'Bil pa je tudi že skrajni čas.' Nato se je nasmehnil. Tako prijazno se je nasmehnil, da so mi skoraj privrele solze. 'Zdaj imate na voljo samo še eno željo,' je rekel, 'tretjo. Z njo boste, upajmo, ravnali malce previdneje. Obljubite?' Prikimal sem in goltal. 'Da,' sem nato odgovoril, 'ampak samo, če me boste spet tikali.' Tu se je moral nasmejati. 'Prav, fant moj,' je rekel in mi podal roko. 'Zbogom. Ne bodi preveč nesrečen. In ravnaj skrbno s svojo zadnjo željo.' – 'To vam obljubim,' sem slovesno odvrnil. Toda že ga ni bilo več. Kakor da bi ga odpihnilo.«

»In?«

»Kaj 'in'?«

»Ste od takrat srečni?«

»A, to. – Srečen?« Moj sosed je vstal, vzel klobuk in plašč s kljuke na obešalniku, me pogledal s svojimi bleščeče čistimi očmi in rekel: »Zadnje želje se štirideset let nisem dotaknil. Včasih se skorajda bi. Ampak ne. Želje so dobre samo tako dolgo, dokler jih imamo še pred seboj. Pozdravljeni!«

Gledal sem skozi okno, kako je šel čez cesto. Obletavale so ga snežinke. In povsem je pozabil povedati mi, ali je vsaj srečen. Ali pa mi namerno ni odgovoril? To je seveda tudi mogoče.

Andrej Adam

Vprašanje politične, državljanske svobode

Razmislek o temeljnih vprašanjih politike in razvijanje aktivne državljanske drže sta v gimnaziji mogoča pri različnih predmetih (filozofiji, zgodovini, slovenščini, sociologiji), v okviru obveznih izbirnih vsebin, v sklopu obšolskih dejavnosti itd.

Še zlasti primeren predmet je filozofija; zaradi ciljev (razvijanja razumnosti oziroma kritičnega mišljenja), vsebine in načina poučevanja (sokratskega dialoga med učenci in učiteljem ter med učenci samimi).

V nadaljevanju bom predstavil predlog, kako je pri urah filozofije mogoče obravnavati vprašanje svobode v političnem smislu. Ali če si pomagamo z besedami Johna S. Milla:[1] predmet tega predloga »ni tako imenovana svoboda volje, ki jo tako nesrečno postavljajo nasproti zgrešeno poimenovanemu nauku o filozofski nujnosti, temveč državljanska in družbena svoboda, narava in meje legitimne oblasti družbe nad posameznikom« (Mill 1994; 37).

I. Kaj je problem in zakaj? (2 uri)

Predlagam, da dijake v problematiko uvedemo s socialno igro oziroma igro vlog.[2] Čudovito zbirko tovrstnih iger najdemo v knjigi *Kompas: priročnik za učenje mladih o človekovih pravicah.*[3] Igra, ki jo predlagam, nosi naslov *Dostop do zdravil* (Kompas 2005, 87–92).

[1] John Stuart Mill: *O svobodi*; Knjižna zbirka Krt, 88; Študentska organizacija Univerze; Ljubljana 1994.

[2] Preden se učitelj loti igre vlog, ni odveč seznanitev s tekstom Marjana Šimenca: Igranje vlog: Pravila za ure filozofije. V: *Misliti samostojno*: Priročnik za učitelje filozofije; Zavod RS za Šolstvo; Ljubljana 2001; str. 115–118. Tekst je zanimiv zlasti, ker opozori na nekatere možne pasti takšnega pristopa.

[3] *Kompas*: priročnik za učenje mladih o človekovih pravicah; DZS; Ljubljana 2005.

Igra *Dostop do zdravil* sestoji iz dveh delov. Prvi del je namenjen igri vlog, drugi razpravi. Prvi del »temelji na resničnem primeru, ki je bil obravnavan pred višjim sodiščem Južnoafriške republike leta 2001. Združenje farmacevtskih podjetij Južnoafriške republike je vložilo tožbo proti predsedniku republike in drugim, tudi NVO Treatment Action Campaign (TAC), zaradi neupoštevanja njihove lastninske pravice do zdravil proti okužbi z virusom HIV in zaradi uvoza cenejših generičnih zdravil, s katerimi so zdravili milijone državljanov, zbolelih za aidsom.« (Kompas 2005, 90.)

1. Igra vlog

Ozadje dogajanja je torej jasno. Epidemija virusa HIV je v Južnoafriški republiki dosegla katastrofalne razsežnosti, okuženi so milijoni revnih ljudi. Umirajo zato, ker si ne morejo privoščiti dragih zdravil. Na primer: proračun zdravstvenega varstva je v državah v razvoju približno 10 USD na prebivalca, trojna terapija pri okužbi z virusom HIV, ki je omogočena v razvitih državah, pa stane med 10.000 in 15.000 USD. Njihovo edino upanje so tako cenejši nadomestki oziroma generična zdravila. Toda vodilna svetovna farmacevtska podjetja želijo zaščititi svoje interese. Medsebojno se povezujejo in poskušajo preprečiti posameznim državam kopiranje in prodajo izdelkov po nižjih cenah. Proti vladi Južnoafriške republike so vložila tožbo, ker je ta dovolila prodajo cenejših proizvodov.

Ko učitelj razloži resnične zgodovinske okoliščine in ozadje dogajanja, razdeli učence v štiri skupine, ki predstavljajo farmacevtsko podjetje Pharma Inc., vlado Južnoafriške republike, predstavnike nevladne organizacije Treatment Action Campaign (TAC) in sodnike. Vsaka skupina dobi svojo kartico za igro vlog (ibid. 91–92).

Kartica za igro vlog: Pharma Inc.

Ste skupina izkušenih direktorjev podjetja Pharma Inc. Vaše podjetje je eno izmed vodilnih svetovnih proizvajalcev zdravil. Kupili ste pravice za profitno trženje najpomembnejših zdravil proti okužbi z virusom HIV. Seveda morate vzdrževati svojo raven letnega dobička ter zadovoljiti svoje delničarje, zato ste odločeni, da boste zaščitili pravico podjetja, da svobodno postavlja prodajno ceno zdravil, ki naj pokrije tudi stroške raziskav, izdelave in plače zaposlenih. Če bi dovolili nekemu drugemu podjetju, da preprosto kopira vaš izdelek in ga prodaja po nižji ceni, bi to za vas pomenilo manj dobička in bi dolgoročno ogrožalo razvoj vašega podjetja. Zato ste se združili z drugimi vodilnimi farmacevtskimi podjetji in želite državam onemogočiti kopiranje in prodajo vaših izdelkov po nižjih cenah, tudi za ceno tožbe. Pravkar ste sprožili pravni postopek proti vladi Južnoafriške republike.

Pripravite si argumente za obrambo svojih stališč. Na voljo boste imeli pet minut, da jih predstavite sodišču.

Kartica za igro vlog: vlada Južnoafriške republike

Ste izkušeni uradniki v vladi Južnoafriške republike. Vaša država poskuša odgovoriti na zahteve farmacevtskih podjetij, ki so proti vam sprožila pravni postopek. Pharma Inc. poskuša vladi vaše države preprečiti izdajo dovoljenja za kopiranje in prodajo njihovih izdelkov po nižjih cenah, to je nižjih od njihove maloprodajne cene. Načeloma se strinjate z zahtevo podjetja Pharma Inc.

Po drugi strani pa zelo popularno civilno gibanje, ki ga vodi NVO Treatment Action Campaign (TAC), trdi, da je zagotavljanje dostopnosti zdravil, še posebej pri okužbi z virusom HIV (aidsu), ustavna dolžnost države. Zaradi pritiskov javnosti ste se odzvali in dovolili uvoz cenejših (generičnih) zdravil iz držav, kot je na primer Indonezija.

Pripravite si argumente za obrambo svojih stališč. Na voljo boste imeli pet minut, da jih predstavite sodišču.

Kartica za igro vlog: NVO Treatment Action Campaign (TAC)

Ste skupina aktivistov, ki predstavlja južnoafriško nevladno organizacijo Treatment Action Campaign (TAC). Vaša organizacija trdi, da je dolžnost države omogočati čim cenejši dostop do zdravil, še posebej pri okužbi z virusom HIV. Trdite tudi, da je dolžnost države zagotoviti potrebna sredstva za bolnike in organizacije, ki se bojujejo proti tej epidemiji.

Ker pa se je vlada Južnoafriške republike znašla pred sodiščem v vlogi obtoženke, tožbo pa so vložila združena farmacevtska podjetja, ki bi rada preprečila kopiranje in prodajo svojih izdelkov po nižjih cenah, ste se odločili, da boste tokrat stopili na stran vlade in ji pomagali zastopati stališče, da ima pravico zagotavljati dostop do cenejših zdravil.

Pripravite si argumente za obrambo svojih stališč. Na voljo boste imeli pet minut, da jih predstavite sodišču.

Kartica za igro vlog: sodniki

Ste skupina sodnikov, ki presoja o nameri združenja farmacevtskih podjetij, da bi tožile vlado Južnoafriške republike in ji s tem preprečile kopiranje in prodajo zdravil po nižjih cenah. Aktivisti nevladne organizacije Treatment Action Campaign (TAC) bodo branili vladni položaj.

Vaša naloga je, da povabite vse tri vpletene strani, naj druga za drugo predstavijo svoja cenjena stališča. Po koncu predstavitev ne smete razsojati ali sklepati. Vaša naloga je, da razjasnite situacijo in povzamete dejstva, ki jih bodo predstavile nasprotujoče si strani v podporo svojim stališčem.

Bistvo problema je, kako rešiti konflikt z vidika človekovih pravic. Obramba (vlada in TAC) se sklicuje na človekovo pravico do dostojanstva in življenja, tožnik (Pharma Inc.) pa na pravico do lastnine.

Statut sodišča pravi takole:

»*Pravica do življenja in dostojanstva* je najpomembnejša človekova pravica in vir, iz katerega izhajajo vse druge človekove pravice. Ker smo se kot družba zavezali, da bomo spoštovali človekove pravice, je naša dolžnost ti dve pravici vrednotiti više od vseh ostalih. To se mora odražati tudi skozi vse delovanje države, tudi pri načinu kaznovanja kriminalcev.

In na drugi strani:

»*Pravico do lastnine* varuje 25. člen ustave Južnoafriške republike, ki pravi: »Lastnina 25 (I): Nihče ne sme biti prikrajšan pri lastnini, razen ko gre za uporabo splošne zakonodaje, in noben zakon ne sme dovoljevati samovoljnega odvzema lastnine.«

Pripravite si vprašanja za vse tri vpletene strani. Na voljo boste imeli deset minut za postavljanje vprašanj in poslušanje odgovorov.

Ko so skupine prejele kartice, ima vsaka na voljo od 20 do 25 minut, da opravijo svojo nalogo. Če kartice pozorno preberemo, ugotovimo, da se na vsaki skriva kakšna dilema, ki jo morajo dijaki (igralci vlog) rešiti. Na primer, skupina, ki igra vlado Južnoafriške republike, je postavljena pred dilemo, ki jo na eni strani tvorijo zahteve farmacevtske industrije, na drugi strani pa zahteve nevladne organizacije in državne ustave.

Učiteljem priporočam, da med skupinskim delom krožijo med skupinami in opozarjajo dijake na te dileme ter jih z ustreznimi vprašanji usmerjajo pri oblikovanju argumentov. Sodnikom lahko poleg tega razdelijo fotokopijo *Splošne deklaracije človekovih pravic* (Kompas 2005, 406–408).

Po skupinskem delu sledi simulacija sodnega procesa. Kako poteka, je odvisno od dijakov, in se razlikuje od razreda do razreda oziroma od skupine do skupine. V glavnem priporočam, da se učitelj v potek »sojenja« ne vmešava. Izkušnje namreč kažejo, da so dijaki povsem zmožni odigrati ta proces, in to na dovolj visoki ravni, ki omogoča nadaljnje delo; denimo razpravo o tem, katera pravica je bolj temeljna: pravica do lastnine ali pravica do dostojanstvenega življenja (in v njenem okviru dostop do primerne zdravstvene nege). Če pa je poseg učitelja potreben, potem se naj omeji na tisti del, ki se nanaša na predstavitev argumentov posameznih skupin. Pri tem dijake spodbuja k ugotavljanju, ali so argumenti dobri, ali posamezni razlogi podpirajo končni sklep, kako ga

podpirajo, ali je te razloge mogoče kako ovreči ipd.

2. Razprava

Razprava naj bo usmerjena tako, da zlagoma napreduje h ključnemu problemu, to je vprašanju politične svobode. V nadaljevanju podajam nekaj vprašanj, s katerimi si lahko učitelj pomaga v razpravi, pri čemer je seveda jasno, da teh vprašanj ni mogoče predvideti in da bo vsak učitelj zastavil svoja. Pomembno je le, da ta vprašanja zahtevajo pojasnitev, iščejo razloge, drugačne možnosti, preverjajo implikacije, ohranjajo rdečo nit razgovora itd.[4]

Načrt razprave z dijaki:

1. Kako se počutite po tej simulaciji?
2. Ali ste zadovoljni z razsodbo sodišča?
3. Ali bi lahko kako drugače razsodili? Kako?
4. Kako ocenjujete argument direktorjev podjetja Pharma Inc.?
5. Ali bi bilo mogoče upoštevati še kaj?
6. Kako ocenjujete argument nevladne organizacije Treatment Action Campaign (TAC)?
7. Ali je mogoč drugačen pogled na problematiko?
8. Kako ocenjujete argument in odločitev vlade Južnoafriške republike?
9. Bi se vlada lahko odločila drugače? Kako bi to utemeljili? Ali bi se s tem strinjali? Pojasnite.
10. Ali je nekdo, ki si ne more plačati stroškov zdravljenja, svoboden? Pojasnite odgovor.
11. Kaj pa nekdo, ki si ne more plačati počitnic? Tudi ta odgovor pojasnite.
12. Ali je med primeroma kakšna razlika?
13. Če meniš, da je, pojasni, kako se ta razlika kaže oziroma zakaj meniš, da obstaja.
14. Če meniš, da razlike ni, nam to pojasni – morda s kakšnim primerom!
15. Ipd.

II. (1 ura)

Z zadnjimi petimi vprašanji smo prešli neposredno k problemu politične svobode oziroma k temi, ki jo želimo obravnavati. Med razpravo, ki jo ta vprašanja odpirajo, naj bo učitelj pozoren na primeren trenutek, ko bo lahko v razpravo uvedel partnerja v dialogu oziroma učencem razdelil naslednji delovni list:[5]

[4] Primerjaj: Šimenc, Marjan: "Vprašanja za nadaljnja razmišljanja." V: *Misliti samostojno – priročnik za učitelje filozofije*, Zavod republike Slovenije za šolstvo, Ljubljana 2001; str. 146–150.

[5] David Miller: *Politična filozofija: zelo kratek uvod*; Knjižna zbirka kratka 1; Krtina; Ljubljana 2007.

Oblast in svoboda

Oglejmo si torej nekaj primerov, v katerih ljudje zaradi stroškov ne morejo početi tistega, kar bi sicer počeli. Bi morali reči, da ljudje prenehajo biti svobodni, ko stroški narastejo do določenega zneska? To bi bilo preveč naivno. Primerjajte nekoga, ki zaradi skromnega dohodka ne more plačati počitnic za 10.000 funtov, z nekom, ki ima iste dohodke, vendar zaradi bolečin (četudi ne takšnih, da bi ga popolnoma onesposobile) potrebuje operacijo, ki jo po ceni 10.000 funtov ponuja samo zasebni sektor. Zakaj pravimo, da oseba, ki ne more do potrebne operacije, ni svobodna, medtem ko bi v prvem primeru bržčas uporabili drugačen jezik – rekli bi, da si oseba počitnic preprosto ne more privoščiti, ne pa tudi, da ni svobodna? Zakaj je torej jezik svobode v drugem primeru naraven, v prvem pa ne? Drage počitnice pomenijo razkošje in sprejemljivo je, da porazdelitev tega prepustimo trgu, kjer se ljudje sami odločajo, koliko bodo zaslužili in kako bodo porabili svoje prihodke. Ali lahko naša oseba dejansko zbere 10.000 funtov, na primer z opravljanjem nadur, menjavo službe, zmanjšanjem drugih izdatkov, je stvar razprave, toda nedvomno ji ni nihče dolžan zagotoviti dragih počitnic. V nasprotju s tem država vsakomur mora zagotoviti dostop do ustrezne zdravstvene oskrbe. Organizirati mora sistem javnega zdravstva ali urediti trg zdravstvenega varstva tako, da se lahko vsakdo ustrezno zavaruje. Če se torej nekdo, ki potrebuje operacijo, sooči z računom za 10.000 funtov in je prepuščen samemu sebi, je za to odgovorna država, ki ni izpolnila svoje dolžnosti. Ali strošek, povezan z neko izbiro, pomeni omejitev svobode, torej ni odvisno le od višine tega stroška, temveč tudi od tega, kako je nastal, in tega, ali obstaja kdo, ki je odgovoren za njegov obstoj.

Splošno razširjeno stališče, da več kot vlade naredijo, manj svobode imajo ljudje, je torej napačno. Vlade tu in tam, upravičeno ali ne, dejansko omejijo svobodo (zakon o varnostnih pasovih, denimo, omejuje svobodo voznikov, vendar bi se večina strinjala, da je upravičen, ker rešuje življenja). Toda ob drugih priložnostih njihova dejanja svobodo povečajo, tako da ljudem ponudijo možnosti, ki jim zaradi stroškov sicer ne bi bile dostopne. Posamezne politične ukrepe si je treba ogledati in ugotoviti, ali zagotavljanje nekaterih možnosti ne pomeni odpravljanja drugih, nemara pomembnejših. Na žalost se večinska politična retorika o »svobodni družbi« nikoli ne spusti v takšne podrobnosti. Do boljše informiranosti in bolj pretanjenih stališč o odnosu med vladavino in osebno svobodo nam bodo zato pomagali politični filozofi, ki se vprašujejo natančno o tem, kaj imamo v mislih, kadar pravimo, da si lahko oseba svobodno prizadeva za neko možnost oziroma da tega ne more (Miller 2007, 67–69).

Nadaljevanje razprave z dijaki:

1. Ali nam Miller kako pomaga pri naši razpravi? Kako?
2. Ali je kdo med nami razvil odgovor, ki je temu podoben?
3. V čem se ta podobnost kaže?
4. Ali so bili razlogi v našem odgovoru podobni tem, ki jih navaja Miller?
5. Ipd.

III. (1–2 uri, odvisno od ravni razprave)

Če smo v prvem delu s simulacijo ponazorili problem, v drugem z razpravo in delovnim listom pričeli razmišljati o sami svobodi v političnem smislu in tem, kdaj je raba besede *svoboda* naravna in kdaj ni, potem v tretjem delu najprej obnovimo narejeno in usvojeno, nakar nadaljujemo z razpravo o samem pojmu svobode. Če smo se namreč v drugem delu osredotočili bolj na okoliščine, kdaj nam intuicija narekuje, da je raba pojma svobode primerna, se v tretjem spuščamo v raziskavo implicitnih predpostavk, na katerih je predhodna razprava temeljila. Pri tem je pomembno (zaradi vaj in razprav v nadaljevanju, da učitelj razdeli tablo na dve polovici, prav tako pa tudi dijaki svoje zvezke ali filozofske mape)!

Načrt razprave z dijaki:

A. (Učitelj piše odgovore na eno, denimo, levo stran table; enako velja za dijake, ki pišejo v zvezke.)

1. Najprej ponovimo ključne dele predhodne (zgornje) razprave.
2. Če smo videli, da je jezik svobode v primeru dostopa do zdravstvene nege naraven, v primeru dragih počitnic pa ne, kaj nam to govori o samem pojmu svobode? Ali drugače: kaj natanko je svoboda, o kateri govorimo?
3. Ali pojem svobode implicira kakšno izbiro? Kakšno?
4. Kdaj lahko rečemo, da je nekomu neka možnost na voljo?
5. Ali nam fizične ovire lahko preprečujejo izbiro?
6. Ali smo svobodni, kadar nam nekdo z nečim grozi?
7. Ali nam izbiro preprečujejo zakoni?
8. Kaj pa druge družbene sankcije?
9. Ali nam lahko svobodno izbiro preprečijo stroški? Kaj pa, če smo revni? Kaj pa, če živimo v nerazviti državi, smo okuženi s smrtno nevarno boleznijo in nimamo dostopa do ustreznih zdravil? (Kot v zgornji simulaciji!)
10. Kaj menite o različnih političnih programih, s katerimi vlade porazdeljujejo denarna sredstva? Ali je prav, da država vzame bogatim in razdeli revežem?

B. (Učitelj piše odgovore na desno stran table; enako velja za dijake, ki pišejo v zvezke.)

[Na tej točki naj bo učitelj pozoren, da prehaja od vprašanj, ki se nanašajo na pojem negativne svobode, k vprašanjem, ki se nanašajo na pojem pozitivne svobode.]

11. Toda kaj, če ima nekdo na voljo mnogo izbir (denimo delovnih mest), vendar ni sposoben izbrati med njimi?
12. Kaj nam sedaj to govori o našem pojmu svobode?
13. Ali so svobodni tisti ljudje, ki trpijo zaradi kakšne prisile ali zasvojenosti?
14. Kaj pa nesamostojni (od mnenj drugih ljudi odvisni) in neizobraženi ljudje? Ali so svobodni?
15. Kaj pa povprečni potrošniki – takšni, ki ne gredo na cesto, če niso oblečeni v oblačila znanih znamk?

16. Ali je mogoče, da nam izbiro preprečuje prevladujoče mnenje v družbi? Ali so ljudje, ki se prilagodijo prevladujočim mnenjem (religioznim, političnim), v družbi svobodni?

17. Ali bi v družbi, kjer bi otroke vzgajali v duhu kritičnega razmišljanja o vrednotah, prevzetih od staršev in kulture, ter bi jih izpostavili vplivu drugih ver in kultur, lahko govorili o svobodi? Utemeljite!

C. Poskušajte razložiti razliko med pojmovanjema svobode na levi in desni strani table, to je med A in B!

IV. (2 uri)

Na tej točki si lahko učitelj z dijaki ogleda odličen BBC-jev dokumentarec *Past* (*Trap*)*: kaj se je zgodilo z našimi sanjami o svobodi (3. del)* avtorja Adama Curtisa. V eni izmed preteklih številk te revije smo Curtisovo trilogijo že omenjali in predlagali ogled 1. dela.[6] Tukaj predlagamo ogled tretjega dela, ki govori neposredno o *pozitivni* in *negativni* svobodi. Spodaj povzemam kratko vsebino filma.[7]

Izhodišče tretjega dela Curtisove trilogije je delo Isaiaha Berlina, očividca oktobrske revolucije, političnega nasprotnika totalitarizma in avtorja slavnega spisa *Dva pojma svobode* (ki je preveden tudi v slovenščino).

»Po Berlinu obstajata dve različni vrsti svobode: pozitivna in negativna. Obe izvirata iz francoske revolucije oziroma želje posameznikov, da bi se osvobodili tiranov na oblasti. Ideja pozitivne svobode se je rodila iz prepričanja tistih, ki so vodili revolucijo in so trdili, da bodo ljudje po revoluciji boljši in razumnejši. Toda, ker so si te ideje delili le voditelji, je to vodilo do strašne logike vseh revolucij: množice, ki ne vedó, kaj je resnična svoboda, je treba vanjo prisiliti. Od tod teror in nasprotje svobode. Po Berlinu bo pozitivna svoboda vedno spodletela, ker temelji na prepričanju, da obstaja za vse ena sama resnica, v imenu katere ni nobena žrtev prevelika. Zato je Berlin predlagal še drugo pojmovanje svobode – to je negativno. Negativna svoboda pomeni, da lahko vsak posameznik – pod pogojem, da ne posega v svobodo drugega – počne, kar ga je volja. Težava pa je, ker je v rokah sodobnih politikov in tehnokratov tudi ta svoboda pokazala svoje slabosti. Ključna slabost je implikacija, da gre človeku predvsem za lastne interese (v katere se država nima pravice vpletati) – da je sebičen. Političen nasledek tega je očiten: treba je omejiti politično moč, zlasti moč tistih politikov, ki trdijo, da želijo storiti nekaj, kar je za nas dobro. Zakaj? Zato, ker naj bi takšni politiki neizogibno postali tirani, ker nima nihče pravice trditi, da vé bolje od nas, kaj je za nas dobro, itd. Zato se tudi država ne sme lotevati ustvarjanja enakosti, redistribucije sredstev, ker to pomeni uporabo prisilnih sredstev države.

Kako se ta logika obnese v praksi, se kaže povsod tam, kjer se neenakost in korupcija samo še poglabljata, dejanska politična moč pa zgolj prehaja od ene elite k drugi. Curtis to nazorno pokaže na ruskem primeru. Po padcu berlinskega zidu je vlada ZDA odobrila Rusiji milijarde dolarjev pomoči in ji poslala skupino mladih ekonomistov. Njihov cilj je bil odpraviti državni nadzor nad

[6] Glej Adam, Andrej: Utemeljevanje moralnih načel – razprava o egoizmu; *FNM* 1/2 2007; Državni izpitni center; Ljubljana 2007; str. 110–116.

[7] Primerjaj Adam, Andrej: Dva pojma svobode; *Katedra*: Slovenski akademski in študentski časopis; št. 2, letnik 3, 2008, str. 8–9.

ekonomijo. Njihov voditelj je bil harvardski ekonomist Jeffrey Sachs (mimogrede – kot svetovalca so ga povabile tudi naše oblasti). Na prizorišču se je pojavil – kot si lahko mislite – z banalno enostavno idejo, da bo človek, ki ga ne bodo nadzirale zunanje sile in mu bo dovoljeno sodelovati na trgu, postal razumen na nov način, izbiral bo po lastnih željah in pripomogel k vzniku nove demokracije. Poanta je na kratko ta, da ljudem želja ne bo izpolnjevala politika, temveč trg. Seveda se stvari niso izšle v skladu s teorijo. Po prvih ukrepih milijoni ljudi niso več mogli zadovoljiti niti najbolj osnovnih potreb; začeli so prodajati vse, kar jim je prišlo pod roke – celo osebne predmete. Poleg tega je vsak Rus dobil vaučer oziroma delež podjetij. Ker pa ljudje niso imeli denarja, so svoje vaučerje prodajali neusmiljenim podjetnikom. Tako je nastala nova elita (oligarhi, tajkuni), ki si je prisvojila velik del industrije.

Poskus uvajanja negativne svobode, temelječe na ideji sebičnega posameznika, ki na trgu zadovoljuje svoje želje in interese, potemtakem kaže svoje meje. Curtis pravi, da vlade liberalnih demokracij preveč zaupajo poenostavljenemu ekonomskemu modelu človeškega bitja, s tem pa dovoljujejo rast vedno večje neenakosti in ne ponujajo ničesar pozitivnega v zameno.

Curtis na koncu svoje trilogije predlaga, da bi morali najprej pokazati, da se je I. Berlin motil. Vsi poskusi uveljavljanja pozitivne svobode torej ne vodijo v tiranijo.«

V. (2 uri)

Razprava ob filmu omogoča izjemno veliko možnosti in je ni težko navezati na razpravo v delu III (glej zgoraj), kjer je učitelj pisal na levo in desno stran table. Načrta za razpravo ob filmu tukaj ne bom podajal, predlagam samo, da privede do ocene Curtisove dileme ob odnosu med negativno in pozitivno svobodo. Se pravi, ali je pozitivna svoboda vedno zgolj slaba oziroma ima negativne posledice. Katere negativne posledice ima zgolj sklicevanje na pozitivno svobodo itd.

Tudi po razpravi se nam odpira kopica možnosti.

1. Evalvacija

Ena izmed takšnih možnosti, ki pa lahko hkrati služi kot evalvacija sposobnosti in znanja, se ponuja v navezavi z naslednjim Millovim vprašanjem iz njegovega dela *O svobodi*: »Kako naj najdemo primerno spravo med individualno neodvisnostjo in družbenim nadzorom?«(Mill 1994, 40.)

Dijakom razdelimo naslednji delovni list:

John S. Mill: O svobodi

Kako naj najdemo primerno spravo med individualno neodvisnostjo in družbenim nadzorom? (40)

I.

Ni dovolj, da se zavarujemo zgolj pred tiranijo uradnikov, na enak način se je treba zavarovati tudi pred tiranijo prevladujočega mnenja in občutenja, pred prizadevanji družbe, da bi s sredstvi, drugačnimi od državnih kazni, vsilila svoje lastne ideje in prakse kot pravila obnašanja vsem, ki se z njimi ne strinjajo, da bi zavrla razvoj in, kolikor je to izvedljivo, preprečila nastanek sleherne individualnosti, ki ne stopa po začrtani poti, ter prisilila vse značaje, da se oblikujejo po njenem lastnem modelu. (40)

II.

Cilj te razprave je podati eno samo, zelo preprosto načelo, ki ima pravico brezpogojno uravnavati prisilo in nadzor družbe nad posameznikom, pa naj bo sredstvo, ki ga pri tem uporablja, fizična sila v obliki zakonskega kaznovanja ali moralno nasilje javnega mnenja. To načelo pravi, da je edini cilj, ki daje človeštvu pravico do individualnega in kolektivnega poseganja v svobodo delovanja katerega koli svojega člana, samozaščita. (44)

III.

Na nekem območju delovanja pa ima družba v nasprotju s posameznikom zgolj posreden interes, če sploh kakšnega. To območje obsega ves tisti del posameznikovega življenja in delovanja, ki zadeva zgolj njega samega, druge pa le z njihovim svobodnim, prostovoljnim in zavestnim privoljenjem in sodelovanjem. [...] To območje je prava domena človeške svobode. Ta vsebuje, prvič, notranje področje zavesti in zahteva svobodo vesti v najširšem pomenu besede, svobodo misli in občutkov, brezpogojno svobodo mnenja in naziranja v vseh vprašanjih, praktičnih ali spekulativnih, znanstvenih, moralnih ali teoloških. Za svobodo izražanja in objavljanja mnenj bi se lahko zdelo, da izhaja iz drugačnega načela, saj sodi v tisti del posameznikovega delovanja, ki zadeva druge ljudi, ker pa je skoraj tako pomembna kot sama svoboda misli in ker v glavnem temelji na enakih razlogih, je praktično neločljiva od nje. Drugič, načelo zahteva svobodo okusov in stremljenj, svobodo snovanja takega življenjskega načrta, ki bo ustrezal našemu lastnemu značaju, svobodo, da počnemo, kar nam je ljubo, in da prevzamemo nase vse posledice svojega ravnanja, ne da bi nas drugi pri tem ovirali, vse dokler jim naše ravnanje ne škodi, pa naj se ji zdi še tako neumno, sprevrženo ali napačno. Tretjič, iz take svobode vsakega posameznika izhaja, seveda v enakih mejah, svoboda združevanja med posamezniki – s poljubnim ciljem, če le ta ne vključuje oškodovanja drugih, pri čemer pa osebe, ki se združujejo, ne smejo biti ne mladoletne in ne združene s silo ali prevaro.

Nobena družba, ne glede na obliko vladavine, ni svobodna, če v njej v glavnem ne spoštujejo omenjenih svoboščin, in nobena ni povsem svobodna, če te svoboščine v njej ne veljajo absolutno in brezpogojno. Edina svoboda, vredna tega imena, je svoboda, da stremimo k svoji lastni dobrobiti na sebi lasten način, vse dokler s tem ne poskušamo drugih prikrajšati za njihovo blaginjo ali jih ovirati v prizadevanju, da bi jo dosegli. Vsakdo je pravi varuh svojega lastnega zdravja, tako telesnega *kot tudi* umskega in duševnega. Človeštvo ima več koristi od tega, da pusti vsakogar živeti tako, kot je njemu prav, kakor pa bi je imelo, če bi vsakogar sililo živeti tako, kot se zdi prav ostalim. (47)

Načrt razprave z dijaki ob delovnem listu:

1. Kako reši Mill vprašanje med družbeno prisilo in svobodo posameznika?
2. Ali je samozaščita vselej razlog, na podlagi katerega lahko posegamo v svobodo posameznika? Razloži in poskušaj navesti kakšen nasprotni primer!
3. Ali bi se Mill strinjal z Berlinom, da je pozitivna svoboda predvsem nevarna? Poskušaj v tekstu delovnega lista najti stavke, s katerimi bi utemeljil svoj odgovor.
4. Na katero stran table oziroma zvezka (glej zgoraj) bi umestili Milla? Zakaj tako mislite?

   Ipd.

2. Preverjanje

Na koncu lahko sledi še preverjanje znanja po naslednjem postopku. Najprej iz razprave z dijaki izpeljemo naslov za esej. Na primer:

- Pozitivna svoboda je predvsem nevarna, ker vodi v tiranijo.
- Razpravljaj o tezi, da se pozitivna in negativna svoboda dopolnjujeta.
- Zaradi globokega interesa, ki ga kaže država za celovito telesno in duhovno disciplino vseh svojih državljanov, pripada javni oblasti pravica, da sme uravnavati sleherni del zasebnega obnašanja.

Nadaljevanje je potem podrejeno vajam v pisanju esejev. V šoli lahko dijaki napišejo uvod, ga nato na glas preberejo, sošolci pa ugotavljajo, ali prebrani uvod vsebuje problematizacijo naslova, ali torej pove, kaj je problem in zakaj, ali nakaže na ključne pojme in ali vsebuje napoved, o čem bo tekla beseda oziroma tezo. Vaj za pisanje eseja je seveda še več.[8]

Doma potem napišejo celoten esej za oceno.

[8] Primerjaj: Marjan Šimenc: Eseji. V: *Misliti samostojno* – priročnik za učitelje filozofije, Zavod republike Slovenije za šolstvo, Ljubljana 2001; str. 91–97.

Mednarodna filozofska olimpijada 2008

Miha Andrič in Tina Kralj

Majsko srečanje mladih ljubiteljev modrosti v Iaşiju

»Druge vede so morda ljudem potrebnejše, a višje od nje ni nobene,« je dejal Aristotel. Zakaj je menil tako? Zato, ker je to veda, ki uri naš um, krepi tisto, po čemer se ločimo od živali, iz nas oblikuje racionalne subjekte, ki so kritični ter znajo in hočejo dvomiti, zato, ker nam daje vpogled v koncepte, na katerih temelji posameznik, družba, kozmos. Zato, ker je refleksija na vse dogajanje in z razglabljanjem (po)ustvarja dogodke. In ker živimo v demokraciji, ki v izhodišče postavlja racionalnost ljudstva, moramo znati biti kritični, moramo znati argumentirani in presojati ideje, koncepte in misli drugih in nas samih. Multikulturnost, v kateri smo se znašli, pa nas še dodatno postavlja pred izzive boja proti diskriminaciji, zato se moramo učiti in truditi biti strpni. In filozofska olimpijada (International Philosophy Olympiad – IPO), ki je letos potekala v Iaşiju, v Romuniji, dela prav to – mlade spodbuja k ukvarjanju s filozofijo, jim daje možnost novih izkušenj ter jih uči spoznavati in sprejemati druge kulture in prijatelje.

V veliko čast in veselje mi je bilo biti del štiričlanske slovenske delegacije, ki je zastopala našo državo v Romuniji, kjer smo se srečali mladi filozofi z vsega sveta. Zgodba z olimpijado se je začela na državnem tekmovanju iz pisanja filozofskega eseja, kjer sem osvojil prvo nagrado in dobil vabilo za odhod v Romunijo. To je bila zame potrditev dobrega dela v preteklosti in izvrsten motiv za ukvarjanje s filozofijo v prihodnosti.

Priprave na dogodek so tekle dober mesec. Na vsaki olimpijadi tekmovalci dobijo citate in teme, tik preden začnejo pisati esej, ki se lahko nanaša na katero koli vejo filozofije in obravnava katerega koli avtorja. Celostna priprava na tekmovanje je torej skoraj nemogoča, sem pa pri drugih udeležencih opazil, da imajo veliko širino znanja. Poznajo namreč ogromno avtorjev in njihovih del – moram pa priznati, da sem se pri nekaterih vprašal, koliko so se v probleme tudi poglabljali. Po mojem mnenju je dosti bolj kakovosten (in meni všečen) sistem podrobnejša obravnava manjšega števila avtorjev in filozofskih problemov (vsekakor pa se strinjam, da mora imeti dober filozof splošni vpogled v filozofijo – s časom in trdim delom je mogoče globini dodajati tudi širino).

Pravi izziv je bil pripravljati se na to tekmovanje – brati torej filozofsko literaturo v angleščini in pisati eseje v tujem jeziku, kakor smo to naredili tudi na olimpijadi. Že prvi dan smo namreč pisali tekmovalni esej: dobili smo naslove in se za štiri ure zatopili v pisanje za računalnikom. Tako kakor na državnem tekmovanju so bili tudi tukaj naslovi vezani predvsem na politično filozofijo ter so zadevali odnos demokratične ureditve in politične avtoritete nasploh, do svobode ljudi ter nacionalno in multikulturno zasnove državne ureditve.

Dejstvo je, da demokracija (kakor vsaka oblast) omejuje našo svobodo. Vsaka oblast namreč proizvaja zakone, ki implicirajo omejitve, kar je omejevanje svobode – v demokraciji to pač počne ljudstvo oziroma vsak posameznik. Demokracija pa je tista najboljša vmesna pot med anarhičnim (če se izrazim razsvetljensko) naravnim stanjem popolne svobode brez zakonov in popolno omejenostjo v politični ureditvi, ki (za pomoč državljanom ali zgolj

vodilni politični struji) totalitarno omejuje svobodo svojih državljanov. Demokracija nam omogoča, da sodelujemo pri odločitvah, ohranjamo svobodo znotraj omejitev, hkrati pa nam zagotavlja osnovne pravice (kakršne so pravica do življenja, lastnine, zdravja) in nas varuje pred odtujitvijo le-teh (in to za ceno popolne svobode brez omejitev). In ta ureditev nikakor ni združljiva s konceptom nacionalne države, saj ta predpostavlja, da so naše pravice odvisne od tega, kakšne narodnosti smo. To je nevzdržno stališče. Naš položaj v družbi in možnost političnega udejstvovanja morata biti odvisna od naših racionalnih odločitev. Nanašajoč se na razsvetljensko filozofijo, vse ljudi namreč obravnavamo enako – kot razumska bitja, ne glede na njihove substantivne lastnosti (pripadnost narodu npr.). Nacionalna država tako ni združljiva z demokratično ureditvijo, saj demokracija predpostavlja človeka kot praznega subjekta brez teh substantivnih lastnosti. S takšnim abstrahiranjem – obravnavo ljudi kot praznih subjektov, čeprav to v resnici niso – omogoča enakost med različnimi. Drug problem nacionalnih držav je, da moramo danes o politiki razmišljati na globalnejši ravni, ki presega meje nacionalne države. Dosti je namreč problemov, ki jih lahko rešujemo zgolj s sodelovanjem med državami (zelo pereči so okoljski problemi), zato so nacionalne države (s tega vidika) slab tip politične ureditve.

Moj končni izdelek je obsegal dobrih 2000 besed in z napisanim sem bil zadovoljen. Med dobitnike medalj in nagrad se mi ni uspelo uvrstiti, sem pa z veseljem zaploskal in pozneje čestital avtorjem najboljših esejev na svetu. Ti so na slavnostni podelitvi prejeli tudi bogate nagrade (poleg dvd-predvajalnika in knjižnih nagrad so prvo uvrščeni prejeli prenosne računalnike). To olimpijado je nasploh zaznamovala odlična organizacija, za katero je moralo biti porabljeno zelo veliko denarja. Zanimivi izleti ter ogledi mest in samostanov (ki so poznani po zunanjih poslikavah) so popestrili naše bivanje v Romuniji. Niti za trenutek nam ni bilo dolgčas – udeležili smo se tudi konference o multikulturalizmu, na kateri smo primerjali različne poglede na problem globalizacije in boja proti diskriminaciji. Bivali smo v dobrem hotelu, jedli v luksuznih restavracijah (lepo je bilo videti, da filozofe razvajajo). Vendar Romunija ni zgolj luksuz, je tudi beda – majhne in slabo vzdrževane podeželske vasi, propadajoče stavbe in tu in tam vidni tudi t. i. »otroci ulice« so posledica starega režima. Razkošni hoteli in nakupovalna središča pa dokaz prihoda kapitalizma in vstopa v EU, od katerega prebivalci veliko pričakujejo – pravijo, da so se stvari že izboljšale.

Vendar olimpijada ni bila le tekmovanje in spoznavanje romunske kulture, to je bilo predvsem druženje mladih z vsega sveta, ki jim je skupna ena stvar: ljubezen do modrosti. V sobi sem tako prebival z dijakom iz Južne Koreje, kar je bila svojevrstna izkušnja. Spoznal sem res veliko vrstnikov – z dijaki iz Nemčije, Argentine, Hrvaške, Švice, Litve ... smo skupaj preživljali prosti čas, se zvečer sprehajali po ulicah Iaşija in izmenjavali izkušnje, misli in ideje. Vse spontane debate, smeh in mnogo zabavnih pripetljajev so našemu tednu v Romuniji dali posebno vrednost. Prijetno se je bilo pod vodstvom naših novih romunskih prijateljev odpraviti v nakupovalna središča in tako videti tudi bolj ne-turistične dele mesta. Spoznavali smo mladostniške navade naših vrstnikov iz tujih držav – se tako ob zajtrku s Korejcema pogovarjali o tem, katere knjige, serije in glasbene skupine so priljubljene pri njih, ali ob večerih skupaj z Argentinci sproščeno komentirali televizijski program. Tukaj smo tako dejansko in kar najnazorneje prakticirali multikulturnost in strpnost, ko smo spoznavali kulture z vsega sveta, se pogovarjali o svetovnih nazorih in si ne nazadnje izmenjali telefonske številke in MSN-naslove, ter tako kljub raznovrstnosti postali prijatelji.

Teden je hitro minil, slovo je bilo težko – objemi in obljube, da se zagotovo še slišimo in vidimo, so zaznamovali zadnji večer. Skupaj s spre-

mljevalcema mentorjema (prof. Hladnikovo in prof. Šimencem) in Tino Kralj s kamniške gimnazije smo se odpravili proti Sloveniji. Imeli smo se super (hvala vsem trem – bili so odlična družba). Tako kakor smo začeli, smo tudi končali – s čakanjem in sprehajanjem po letališčih, pogovori in smehom na letalih ...

Od tedaj je preteklo že nekaj mesecev in z nekaterimi novimi prijatelji sem še vedno v stikih in resnično upam in verjamem, da se bomo nekega dne spet videli in obujali spomine na enega najzanimivejših tednov naše mladosti. Potovanje na olimpijado je bila zame nepozabna izkušnja. Dobil sem potrdilo, da je filozofija nekaj, s čimer se želim ukvarjati vse življenje, spoznal sem nove ljudi, ki z mano delijo to strast, od mentorjev in vrstnikov sem dobil številne nasvete in ideje ter se zabaval čisto vsak trenutek – vse to je tisto, kar sem si želel, in vse to je tisto, kar sem tudi doživel.

***

Ne zgodi se prav velikokrat, da greš v Romunijo na mednarodno tekmovanje iz filozofije, na Filozofsko olimpijado. Tudi se ne zgodi mnogim, da jih doleti takšna sreča. Mene vsekakor je, mene in še približno 60 drugih mladih z vsega sveta. Po dva izbranca iz posamezne države. Izbranec je morda malce preveč udarna beseda, vendar so bili nekateri prav zares »izbrani« po dolgih postopkih, preizkusih in tekmovanjih, nekateri drugi pa so se na filozofsko tekmovanje pripravljali sami s pomočjo svojih zavzetih mentorjev, ker filozofije nimajo v predmetnikih srednjih šol.

Jaz sem bila izbrana na precej zanimiv način. Da sem se udeležila tega tekmovanja (jaz, ki se že od nekdaj bojim tekmovanj na splošno, recimo, da so za to krive frustracije iz osnovnošolskih dni – naj vam bo v pomoč namig »matematični kenguru«), je zaslužna moja profesorica in mentorica. Kako ji je to uspelo, še sama ne vem. Meni se je zdelo, da nisem iz »pravega filozofskega testa«. In njen predlog, povedan naravnost, naj se udeležim IPO (International Philosophy Olympiad), me je, odkrito povedano, šokiral. Jaz? Na olimpijado? Da me že približno eno leto poskuša pripraviti na to, je bil njen odziv, pa da sem čisto preveč »slepa in gluha«, da bi dojela. Ne v negativnem smislu, da ne bo pomote! Po njenih besedah sem preveč skromna in mi manjka samozavesti. Meni se sicer ne zdi tako, ampak zaupam bolj izkušenemu. Sicer pa sem njeno izbiro potrdila z dobrim rezultatom na državnem tekmovanju v pisanju filozofskega eseja. Z angleščino tudi nisem imela nikoli težav. Tako sem bila primorana dati svoj strah pred tekmovanji v oklepaj.

Sledil je študij, branje, knjige in knjige in še več knjig. Nabrati si je bilo treba nekaj podlage, naučiti se angleške filozofske terminologije, nekaj splošnih filozofskih pogledov z vseh filozofskih področij, vse to v angleškem jeziku. Najbolj sem se osredotočila na filozofijo religije in politično filozofijo, temi naših priprav na maturo. Tekmovanje je zasnovano kot pisanje eseja na enega izmed štirih neznanih citatov iz neznanih tem. Presenečenje, bi rekla. Ker pa ta niso samo prijetna, sem se poleg zgornjih dveh tem poskusila pripraviti na kar koli, kar bi me lahko teoretično »zadelo«. Kratko malo prav vse.

Po napadu panike, ki sem ga doživela dan pred odhodom, se je »nebo le še jasnilo«. Prijetna družba me je zamotila in začela sem se zavedati, da je res, kar mi je mentorica dopovedovala, da IPO ni nikakršen »bavbav«, da v najslabšem primeru ne uspeš na tekmovanju, si pa kljub temu pridobiš kup novih filozofskih poznanstev in nepozabne spomine. Ko sem to prvič slišala, sem si mislila: »Pa ja! Če bi bila tekmovanja tako zabavna, kot se to sliši iz tvojih ust, se jih jaz že ne bi bala!!!« Kako sem se zmotila.

Že sam začetek je bil navdušujoč, sicer smo zaradi letov in čakanja po letališčih zamudili spoznavno slavnostno večerjo, a nam kljub temu ni bilo prav nič hudega. Štirje filozofi na kupu, morda za koga nočna mora, verjamem,

mi pa smo bili vsi prav židane volje. Poleg mene in moje profesorice sta v Romunijo namreč potovala še Miha Andrić in prof. Marjan Šimenc. Miha je na državnem tekmovanju zasedel prvo mesto in je bil absolutni favorit ocenjevalcev. Filozofija mu je vsekakor pisana na kožo, česar se tudi sam zaveda, saj bo z začetkom novega šolskega leta postal »bruc« filozofije na Filozofski fakulteti. Sama sem pomislila, da mora biti kot tak najverjetneje povsem »premaknjen«, vase zaprt čudak, ampak sem se ponovno (!) zmotila, saj ima poleg vsega še čudovit smisel za humor. Prof. Šimenc, na drugi strani, deluje čisto drugače. Človek bi se ga kar ustrašil. Takšna mogočna, nepremagljiva, zamišljena osebnost.

Kljub poznemu prihodu v prijazno mesto Iaş na severovzhodu Romunije smo bili veličastno sprejeti. Naju z Miho so, utrujena in zaspana, za kratek čas zamotili še z izpolnjevanjem obrazcev o najini identiteti, pri čemer sva dobila posebne kartice za okoli vratu, na katerih je pisalo najino ime in priimek ter država, iz katere prihajava. Na prvi pogled morda neumno se je kasneje izkazalo za izredno koristno: ko se zgodi, da si že v tretje pozabil sogovornikovo ime, si lahko privoščiš le kratek pogled na njegovo »ovratnico« in si rešen zagate. Pač, težko si je v tako kratkem času zapomniti cel kup imen.

S kupom darilc in spominkov, ki sva jih prejela za dobrodošlico, so naju pospremili do sedmega nadstropja ter naju napotili vsakega do svoje sobe in svojega korejskega cimra. Ja, korejskega! Očitno so se res potrudili, da bi bilo druženje čim bolj mednarodno. »Moja Korejka«, ki se mi je kasneje predstavila kot Judy (ne, to ni njeno pravo ime. Pravzaprav je Jungyun, kar se zdi precej lahko izgovorljivo, a Korejci ne poznajo pravila »piši kao što govoriš«. Njeno ime namreč vsebuje polno vokalov, ki so zame, na žalost, neizrekljivi, tako da sem se raje držala angleške različice.), je že globoko spala, a jo je zbudil njen korejski prijatelj Andy (ne, tudi njemu ni zares tako ime), ki ji je želel sporočiti, da sva z Miho prispela. Menda sta se bala, da bosta v sobi ostala vsak sam. Ker sva bili obe utrujeni, sva se odločili, da pogovor in spoznavanje prestaviva na naslednji dan. Ob petih zjutraj.

Morda za nekatere velja: Rana ura, zlata ura, ampak zame nikakor. Ko me je Judyjino ropotanje v tako zgodnjem jutru vrglo pokonci, sem (po mojem mnenju povsem upravičeno) pomislila, da so vsi Korejci prismojeni, če ne vsi, pa vsaj ona. Potem mi je na pamet padlo, da je najverjetneje živčna zaradi tekmovanja, zato sem zaspala za nadaljnjo urico, ko me je spet zbudil njen zdolgočaseni vzdih. Ker nisem več mogla zatisniti vek, sem se odločila, da se ji pridružim pri »ničdelu« in vprašam, zakaj vstaja tako zgodaj, če potem nima kaj početi. Pa sem izvedela, da ni čudaška. Le vedela ni, koliko je ura. Pri njih imajo namreč vse ure, tudi tiste na mobitelih, naravnane s signalom. No, Romuni očitno še zdaleč niso tako natančni (in napredni), zato sta se morala Korejca znajti brez ure. In druge njihove tehnologije. Najverjetneje sta se počutila kot v risanki Kremenčkovi. Poleg tega sta trpela še dvanajsturno premaknitev časa. Pet zjutraj v Romuniji je pomenilo za njiju poldne in čas, da zbudita svoja ležerna cimra, ki sta še globoko v transu.

Nervoza je naraščala, napetost se je čutila že v zraku. Vsi smo nestrpno pričakovali deseto uro. Ponedeljek, ob desetih dopoldne. Zaradi tega trenutka sem se že dva tedna pred odhodom tresla in si (na žalost) pogrizla vse nohte. Pa sploh ni bilo potrebe. Razvrstili smo se v razrede, kjer nas je čakal vsakega svoj računalnik ter nekaj zaloge sladkarij in pijače, če bi koga v teh štirih urah zajela volčja lakota. Nato je sledilo nekaj osnovnih navodil in nekaj minut čakanja na začetek. Dobili smo list s temami. Ena je bila iz ontologije, druge tri iz politične filozofije. Nič hudega, če ni bilo teme iz filozofije religije, vsi trije citati so se mi zdeli naravnost odlični. Izbrala sem enega. Po nekaj minutah s konceptom sem se že osvobodila nerodnega ščemenja v želodcu in se lotila pisanja. Malce mi je pripomogel slovar, ki smo ga smeli vzeti s seboj,

saj je moralo pisanje potekati v tujem jeziku, ki je bil za večino angleški, za redke izjeme pa nemščina. Ko sem končno natisnila, zapečatila in oddala svoj izdelek, so mi misli začele uhajati k hrani.

Kosilo nas je že čakalo, predlagali pa so nam tudi popoldanski ogled mesta in nekaterih znamenitosti, za katerega se mnogo udeležencev ni odločilo, jaz pa sem se navkljub težki glavi, skupaj z Miho, spravila v aktivno stanje. No, malce spanca sem si privoščila na vožnji z avtobusom, zaradi katere sem se najprej pritoževala, saj sem pričakovala sprehod po mestu, kasneje pa sem bila za prevoz silno hvaležna. Po ogledu stare aristokratske hiše in ene izmed lepših palač v Iaşiju smo se odpravili še proti prečudovito ohranjenemu samostanskemu kompleksu.

Večer smo preživeli v luksuzni restavraciji Onyx, kjer so nam postregli z izbrano večerjo, ki nam mladim ni bila všeč, a so nas domačini pomirili, da to ni njihova tradicionalna hrana, ki je bolj podobna naši. Ne vem pa, kako so se počutili udeleženci iz Azije. Naslednji dnevi so potekali sproščeno, na voljo je bilo mnogo časa za zanimive pogovore, najbolj pa so mi bila pri srcu kosila, ko nas je več sedlo za isto mizo in smo lahko načeli tudi kakšno bolj tematsko filozofsko debato. Organizatorji so nam bili vseskozi v veliko pomoč.

Filozofiji in mednarodnim vprašanjem je bila namenjena tudi torkova dopoldanska debata za okroglo mizo (ki je bila pravzaprav oglata). Na žalost smo imeli na razpolago le eno uro in ni bilo časa, da bi prav vsak izrazil svoje mnenje, vendar se mi je poslušanje zdelo prav tako zanimivo. Zaključek z nekaterimi pomembnejšimi osebnostmi filozofske fakultete je bil le še pika na i ter pravzaprav kratek povzetek in mnenje o naših komentarjih. Popoldne je bilo prosto, vsak ga je užival po svojih željah. V sredo smo preživeli veliko časa na avtobusu in si ogledali znamenite romunske samostane na severu. Prečudovite stavbe so pregnale mojo utrujenost zaradi dolge vožnje. Tudi za lakoto nismo trpeli, saj smo pokušali hrano skoraj vsaki dve uri.

Četrtek smo pričakali sproščeno. Slavnostna podelitev razkošnih priznanj in nagrad je potekala v veliki dvorani Univerze Iaş. Veliko več od bogate nagrade mi pomeni potrditev, da sem dejansko ustvarila nekaj, vredno pohvale. Romuni so se izkazali kot izjemno velikodušni in dobronamerni ljudje, ki so za razvoj tako zapostavljene vede, kakršna je filozofija, pripravljeni tudi kaj storiti! Pohvalno! Tudi mi, mladi udeleženci, je gotovo ne bomo pozabili in izpustili iz našega vsakdana – čudovit dogodek IPO, posvečen mladim filozofskim umom, nas je za vedno povezal z njo.

Poročila in obvestila

Šesto državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja

Pri Zofijinih ljubimcih – društvu za razvoj humanistike, menimo, da je nacionalizem v porastu in da so ljudje vse bolj nestrpni. To bi nas moralo skrbeti. Pri društvu smo se zato povezali z Gimnazijo in srednjo kemijsko šolo Ruše, ruškim Cezamom oziroma Petrom Andrejem in Zvezo prijateljev mladine v Mariboru ter organizirali Šesto državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja.

Teme oziroma naslovi esejev, med katerimi so lahko izbirali dijaki, so bili *iz politične filozofije* naslednji:

Vsaka država bi morala biti last enega naroda.

Resnično dobra država je tista, ki je nevtralna do svojih pripadnikov.

Ali dejansko obstaja nekaj, zaradi česar se ljudje, ki živijo na eni strani državne meje, razlikujejo od ljudi na drugi strani?

O etičnih temah so razpravljali ob vprašanjih

Ali je mnenje, da je nekaj nedopustno, vedno znamenje nestrpnosti?

Ali bi morali v demokraciji prepovedati vse nedemokratične stranke?

Strpnost je nekakšna modrost, ki presega fanatizem, to grozljivo resnicoljubnost!

Kakor vsako leto je tudi letos vodila ocenjevanje Alenka Hladnik po modelu mednarodne olimpiade. Ocenjevalci so vse eseje prebrali trikrat, najboljše pa še trikrat. Merila smo povzeli po *Predmetnem izpitnem katalogu za splošno maturo – filozofija* (2007).

Prvo nagrado so osvojili:

Miha Andrić, Gimnazija Ptuj

Natalija Hanželj, Gimnazija Ptuj

Tadej Horvat, Prva gimnazija Maribor

Vika Korošec, Šolski center Rudolfa Maistra Kamnik

2. nagrada

Sabina Bele, Gimnazija Ptuj

Lucija Dačić, Gimnazija Kranj

Gregor Emeršič, III. gimnazija Maribor

Aleksandra Krivic, Šolski center Rudolfa Maistra Kamnik

Aja Lovrec, Gimnazija in srednja kemijska šola Ruše

Klara Selšek, Gimnazija Želimje

3. nagrada

Ana Bekš, Gimnazija Vič

Aleksander Bešir, Gimnazija Piran

Blaž Ciglenečki, Prva gimnazija Maribor

Miša Hernčič, Srednja vzgojiteljska šola in gimnazija Ljubljana

Tina Kralj, Šolski center Rudolfa Maistra Kamnik

Maja Weisseisen, Gimnazija Kranj

4. nagrada

Andreja Pintar, Gimnazija Želimje

Aleš Štrovs, Gimnazija Jožeta Plečnika Ljubljana

Kot na vseh preteklih tekmovanjih smo tudi letos razdelili bogate knjižne nagrade, saj so nas podprle številne založbe: Slovenska Matica, Državni izpitni center, Študentska založba – Litera, Založba Krtina, Mladinska knjiga, Miš, Aristej, Subkulturni azil, ZRC-SAZU, Sophia in Založba Sanje. Vsem založbam se najiskreneje zahvaljujemo.

Prav tako pa se zahvaljujemo mariborski Zvezi prijateljev mladine, kjer smo letos tekmovanje organizirali, in seveda *Centru za mlade* iz Ruš, ki so nam, tako kot vsako leto, priskočili na pomoč in poskrbeli za spremljevalno prireditev. Letos sta nastopila kantavtor Peter Andrej in raper ter nekdanji dijak Gimnazije in srednje kemijske šole Ruše Srečko Rožman ali dr. Nopain.

Andrej Adam

Knjižne novosti

Pri ZRC je izšel pod naslovom *Življenje in prakse svobode* izbor Foucaultovih predavanj, predgovorov, uvodov in intervjujev, ki z nekaj izjemami doslej še niso bili prevedeni v slovenščino.

Schopenhauerjevo delo *Svet kot volja in predstava* (Slovenska matica) je ena od najpomembnejših in najbolj znanih knjig evropske filozofije, ki je predolgo čakala na slovenski prevod.

V zbirki Labirinti so izšli *Fikcijski svetovi* Thomasa G. Pavla, zgodovinski pregled problema fikcijskosti znotraj filozofije in literarne vede. Delo naj bi ustvarilo večjo občutljivost literarne teorije za epistemološka in ontološka vprašanja fikcije, fikcijskih svetov in reprezentacijske moči fikcije ter za povezave med literaturo in drugimi kulturnimi sistemi.

Italijanski filozof Giorgio Agamben v *Času, ki obstaja* s filološko natančnostjo postavi *Pismo Rimljanom* apostola Pavla v okvir njegovega nastanka, ko krščanstvo in judaizem še nista bila povsem ločena. Zastopa stališče, da *Pismo Rimljanom* ni bilo namenjeno oblikovanju nove cerkve, marveč »mesijanski« odpovedi judovskim zakonom. Avtorjevo raziskovanje mesianizma vodi k drugi osrednji referenci te knjige, Benjaminovim *Tezam o filozofiji,* in povleče zanimivo vzporednico med besediloma.

Dobro življenje Herberta McCabeja (Claritas) je ustvarjalni vstop v filozofijo, ki nam v optiki sledenja sreči in dobremu življenju odpre oči za razumevanje osrednjih filozofskih in življenjskih stvari: pojmov sreče, organizma, življenja, jezika, pravičnosti, družbe, resnice, vzgoje, politike in ne nazadnje človeškega. Gre za spoj antropologije in etike, katere presečišče tvori razumevanje kreposti.

V zbirki Esenca je izšla *Moralna žival* Roberta Wrighta. Z najnovejšimi dognanji evolucijske

psihologije, ki človeško vedenje preučuje z vidika darwinizma, razkriva nezavedne strategije, ki sooblikujejo našo izbiro partnerjev, družinske odnose, prijateljstva in boj za status.

Pri Aristeju je izšla čitanka *O svobodni volji* šestnajstih temeljnih filozofskih besedil, ki so spodbuda za razmišljanje o problemu metafizične svobode. Skupna jim je tradicija, za katero je filozofija spoznavna in argumentativna dejavnost. Delo je uredil Danilo Šuster.

Lacanova *Hrbtna stran psihoanalize* je izšla pri Analecti, *Živ vse do smrti in fragmenti* Paula Ricoeurja pri Apokalipsi, pri Novi reviji *Dediščina Evrope* Hansa - Georga Gadamerja ter *Predavanja in pogovori* Ludwiga Wittgensteina, pri Oddelku za čisto in praktično filozofijo pri NSK pa *Omračitev uma* Petra Mlakarja.

Izšla je tudi prva dvojna številka *Analize*, *časopisa za kritično misel*. Opozarjamo na zanimiv članek »Relativizem« Borana Berčića. Zanimivega (zorni kot učitelja) ga delajo ponazoritve in primeri: film *Rašamon* Akira Kurosave, Eliotova drama *Umor v katedrali,* zgodba o slonu in slepcih, ki smo jo v eni od različic objavili v *FNM*, ter na koncu aktualen primer zahodne in vzhodne medicine.

Zbrala Alenka Hladnik.

Pri tej številki so sodelovali:

Miha Andrić, študent 1. letnika filozofije na FF v Ljubljani (Gimnazija Ptuj)
Andrej Adam, profesor filozofije na gimnazijah Ruše in Ravne na Koroškem
Ana Bajželj, diplomirana filozofinja
Sandi Cvek, profesor filozofije na gimnazijah v Novi Gorici, Ajdovščini in Tolminu
Mišo Dačić, profesor filozofije na gimnaziji Kranj
Alenka Hladnik, profesorica filozofije na gimnaziji Rudolfa Maistra v Kamniku
Tina Kralj, študentka 1. letnika umetnostne zgodovine na FF v Ljubljani (gimnazija Kamnik)
Peter Kuralt, filozof
Mag. Katarina Majerhold, filozofska svetovalka
Mag. Matevž Rudl, profesor filozofije na Drugi gimnaziji Maribor
Dr. Marjan Šimenc, predavatelj na FF v Ljubljani
Eva Zakšek, absolventka filozofije na FF v Ljubljani

FNM 3/4–2008 (37. številka, 15. 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: Andrej Adam, 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

Letna naročnina je 14 EUR.
Cena dvojne številke je 7,50 EUR.

ISSN 1408 - 8274