
Vsebina

VSEBINA	1
UVODNIK	3
UVOD V FILOZOFIJO	5
Sandi Cvek: Čudno je!	5
Tomaž Grušovnik: Kaj narediti s filozofijo	19
MORALNI EGOIZEM	30
Daniel Putman: Teorija vrline in jaz: misli o tem, kako učencem spregovoriti o etičnem egoizmu	30
Andrej Adam: Kako razpravljati o moralnem egoizmu?	37
DESCARTES	49
Sandi Cvek: Šesta meditacija – o metafizični kvadraturi kroga	49
DIDEROT	65
Miha Marek: Materialistična ontologija in življenje	65
FILOZOFIJA ZA OTROKE	74
Mare Štempihar: Film kot učno gradivo za filozofiranje z otroki	74
DIDAKTIČNA DROBTINICA	81
Andrej Adam: Medpredmetna povezava med biologijo in filozofijo	81
POUK FILOZOFIJE	88
Barbara Conrad: Pouk filozofije v avstrijskih šolah	88
FILOZOFSKA PRAKSA	91
Peter Kuralt: Philoquerrillo – majice, ki mislijo	91
Mare Štempihar: Moje pripravništvo za učitelja filozofije	93
MATURA 2008	95
Eseji in komentarji	95
POROČILA	116
Dan filozofije	116
Filozofija: črna ovca med belimi	118
Konferenca »O ideji komunizma«	120
Sedmo državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja	124
RECENZIJA	126
Arthur Schopenhauer: Svet kot volja in predstava	126

Uvodnik

Začnimo tokratno številko nekoliko drugače z opisom državnega tekmovanja oziroma nacionalne filozofske olimpijade v Avstriji. Udeležijo se je najboljše uvrščeni dijaki na regijskih tekmovanjih in njihovi učitelji. V seminarskem centru napolnijo z dogodki cele tri dni. Dijaki napišejo tekmovalni esej, večino dodatnih dejavnosti zanje organizirajo bivši tekmovalci, nekakšni veterani, ki uvajajo nove generacije tekmovalcev. Za njihove učitelje pa pomenijo trije dnevi intenzivno druženje ob poslušanju zanimivih predavanj in ob živahnih debatah, ki potekajo pozno v noč.

Tudi mi imamo državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja, letos že sedmo. Vsakič ga organizira Andrej Adam, napiše vabila, sestavi vprašanja, priskrbi prostore, kosilo za vse, in veliko knjig za nagrade. Poleg tega organizira tudi kulturno prireditev, da se tekmovalcem čakanje na rezultate preveč ne vleče. Andrej tekmovanje organizira tam, kjer trenutno poučuje, najprej v Rušah, lani v Mariboru in letos na prekrasni gimnaziji na Ravnah na Koroškem, šoli prijaznih gostiteljev, ki so naredili naše druženje izjemno prijetno. Nismo imeli dolge in živahne debate, trajala je le slabi dve uri v prostorih knjižnice, dovolj dolgo, da smo se dogovorili, da za naslednji Unescov svetovni dan filozofije organiziramo filožur v Mariboru z vsem, kar spada k pravemu žuru, ne samo s filozofskimi debatami in drugimi filozofskimi dejavnostmi, marveč tudi s koncertom in plesom in druženjem pozno v noč. Tako bomo naredili naslednji Unescov svetovni dan filozofije odmevnejši. Imeli smo tudi čas premisliti, kako se lahko profesorji filozofije vključimo v projekt posodobitve gimnazijskih programov. Zaenkrat smo se dogovorili za sodelovanje v razvojnem pilotnem projektu mreže šol, ki bo

poskusil združiti filmsko vzgojo in filozofijo pod skupno streho razvijanja kritičnega mišljenja. O mnogoterih vsebinskih medpredmetnih povezavah, ki smo jih filozofi zmožni ponuditi drugim predmetom, nismo imeli časa spregovoriti. A smoter gimnazijske filozofije kot posebnega predmeta je že od vpeljave 1848 tudi kritični premislek (v šoli pridobljene) vednosti in seveda dijaških izkušenj. Zato lahko pričakujemo, da bomo na šolah postali redni udeleženci timskega in sodelovalnega poučevanja, ki ju priporoča didaktična prenova gimnazije. Novi predmeti, kakor kažejo izkušnje, na primer evropske študije v evropskih oddelkih, bodo tudi lahko naše področje, aktivno metodo poučevanja, dialog, smo v času od vpeljave mature že dodobra osvojili, kako mentorsko voditi dijake pri pisanju daljših esejev, seminar-skih, referatov je prav tako domače vsakemu pripravljavcu na maturitetni izpit iz filozofije, kako pomagati dijakom prebiti se skozi težka filozofska besedila, že dolgo ni več težava.

Nimamo sicer kritične mase, da bi imeli seminarska središča, regionalna tekmovanja, pa tridnevna državna tekmovanja iz pisanja filozofskega eseja, še manj si lahko privoščimo tridnevno druženje kakor naši avstrijski sosedi, a navkljub naši maloštevilnosti imamo že precej pokazati.

Uredništvo

Uvod v filozofijo

Sandi Cvek

Čudno je!

Poučevanje filozofije je čuden poklic. Pravzaprav postaja v psihotičnem vzdušju vladavine podjetniškega duha, brutalne tekmovalnosti in vse vulgarnejše tržne miselnosti vedno bolj čudno, da si je s takim početjem sploh še mogoče služiti vsakdanji kruh. Mar ni čudno stopiti v razred in mladim ljudem govoriti stvari, ki so neprevedljive v prevladujoči in mnogim edino razumljivi jezik takojšnjih učinkov, praktičnih koristi ter materialnih dobrin, skratka – jezik denarja? A duh časa krasnega novega sveta, v katerem živimo, vsaj neposredno ne bo predmet tega pisanja. Raje se bom osredotočil na problem prvih ur pouka in z njim povezanega vprašanja začetka oziroma vstopa v filozofijo. Sam nikoli nisem verjel zgodbi o filozofiji kot povsem tujem in neznanem planetu, katerega raziskovanje v dijakih nujno zbuja negotovost, zadrego ali celo strah. Kot šolski predmet res pride na vrsto šele v četrtem letniku gimnazije, a k svojim dijakom – vsako leto novim, neznanim obrazom – vsakič sproti pristopim, kot da o filozofiji že marsikaj vedo in imajo potemtakem o njej tudi tako ali drugačno mnenje. Vedno se izkaže, da imam prav, saj filozofija na srečo ni zadeva, o kateri bi se človek lahko poučil samo pri nekem prav posebnem šolskem predmetu.

Zato se pri uvodnih urah izogibam nepotrebne- mu ovinkarjenju in mistificiranju ter skušam to dijaško, napaberkovano, nerazvito in praviloma nedomišljeno vednost primerjati s čim bolj eksplicitnim in lepó artikuliranim – na primer z Jaspersovim besedilom *Kaj je filozofija*, ki se mi zdi idealna odskočna deska v elementarna

vprašanja tako vsebine in vrednosti filozofije kot tudi njenega dometa ter meja. Dodana vrednost Jaspersovega *Einführung* je zlasti v tem, da celo vrsto izjemno zanimivih problemov nakaže, ne da bi jih tudi razvil, tako da je notranje izredno bogat, a hkrati v svoji nedorečenosti pušča pozornemu bralcu ogromno manevrskega prostora za lastni razmislek. Dijakom zadevo fotokopiram kot prvi prispevek za njihovo *filozofsko mapo* – in že se učimo filozofije – v tem primeru branja filozofskega besedila, razmišljanja o prebranem ter kritičnega vrednotenja slednjega. Beremo na glas in počasi, saj branje ni dirka, kjer je najbolj pomembno čim hitreje priti na cilj in je na žalost postalo zahtevna večšina, ki jo obvladajo le redki. Zlasti pri dodatnih urah, namenjenih maturi, se pogovarjamo o vsakem prebranem stavku, vsaki prebrani besedi in naš razmislek ključnih Jaspersovih tez je videti približno takole:

Kaj je filozofija in koliko je vredna, je sporno. Od nje se pričakuje izredna pojasnila ali pa se jo kot brezpredmetno mišljenje ravnodušno pušča ob strani.

Čudna je spornost tako vsebine filozofije kot tudi njene vrednosti, saj se pri večini drugih človeških dejavnosti vsaj prvega običajno ne problematizira, zato ni večjih razhajanj glede odgovorov na vprašanja, kaj so astronomija, biologija, metalurgija, gozdarstvo, kulinarika, šport, ekonomija ... S filozofijo je drugače, saj njenega bistva ni mogoče ujeti v eno samo, dokončno definicijo in kakorkoli jo opredeliti, se bo hitro našel kdo, ki bo tej opredelitvi ugovarjal. Še hujši problem od neujmljivosti njenega bistva predstavljajo diametralno različna stališča glede njene vrednosti. Zlahka razumem tiste, ki od filozofije pričakujejo izrednih

pojasnil, saj mednje spadam tudi sam in se še dobro spominjam, kako težko sem čakal četrtega letnika gimnazije, ko bo končno prišla na vrsto. Lepo je znati tuje jezike, najti ničle funkcij ter narisati njihove grafe, razumeti vlogo mitohondrijev pri celičnem dihanju, poznati Bernoullijev zakon, poznati tako vzroke za perzijske vojne kot tudi njihov potek, znati ločiti jamb od troheja, pravilno sklanjati samostalnik 'gospa' v ednini, dvojini in množini in vedeti, zakaj je šel mali Lovro po solzice in zakaj je uboga Francka tekla za vozom ... A obstajajo tudi pomembnejše stvari in usodnejša vprašanja, katerih se začuda fizika, kemija, biologija, zgodovina, geografija, psihologija sociologija ... niti ne dotaknejo. Žal je pristna elementarnost teh vprašanj vse prepogosto razumljena kot nespodobna naivnost, a vihati nos nad njimi je plitvost brez primere: »Kdo sem? Od kod prihajam? Kam grem? Zakaj živim? Zakaj moram trpeti? Zakaj bom moral umreti? Je po smrti še kaj? Kako naj živim? Kaj naj storim? Kam naj usmerim svoje življenje? Kaj je vredno in kaj se samo zdi tako? Sem odgovoren za svoja dejanja in če – komu?«

Kako razumeti očitek brezpredmetnosti, ki ga mnogi naslavljajo na filozofijo? Saj res – s čim se sploh ukvarja, kaj je predmet njenega raziskovanja? Kaj pomeni zguljena fraza, da so filozofska vprašanja temeljna, osnovna, bistvena? Kako prepoznaš filozofa? Fizika, kemika, biologa, sociologa, zgodovinarja, geografa, astronoma ... določajo predvsem predmeti njihovega raziskovanja. Pri filozofu je drugače, saj lahko razmišlja o čemerkoli, zato se vsaj na prvi pogled zdi, da neupravičeno (in nekvalificirano) posega na področja prej naštetih specialistov, vendar je tisto, kar ga od njih loči, predvsem način razmišljanja, drugačna perspektiva, drugačen pogled na stvar, oziroma tisti »korak nazaj«, ki problematizira logiko ključnih pojmov ter upravičenost temeljnih predpostavk kateregakoli miselnega sistema.

S strahospoštovanjem se jo pojmuje kot pomembno prizadevanje nenavadnih ljudi ali pa se jo prezira kot odvečno tuhtanje sanjačev.

Strahospoštovanje in prezir sta močni čustvi. Videti je, da filozofija v nas zbuja čustvene odzive in to najbrž v bistveno večji meri, kot marsikatera druga človeška dejavnost. Še več! Zanimivo je, da močno čustveno dimenzijo filozofije izraža že etimologija njenega imena, ki nas opozarja, da gre pri filozofiji za – ljubezen do modrosti. Ta distinkcija seveda niti slučajno ni nepomembna, saj izpostavlja filozofijo – ne kot stanje, ampak kot dejavnost. Filozofija potemtakem ni modrost, ampak ljubezen do modrosti, ni spoznanje, ampak hrepenenje po spoznanju, ni cilj, ampak pot.

Zato sta vredna pozornosti oba pola besede – tako ljubezen kot tudi modrost. Platon je v filozofiji videl najvišjo stopnjo erotike in v páthosu oziroma strasti ključno lastnost filozofa. Vsaj od Sokrata dalje je za filozofijo značilno vztrajanje pri razumu in je potemtakem filozofija kot nepopustljivo spraševanje in poskus razumevanja predvsem razumska dejavnost, a je v svojem bistvu hkrati izrazito čutna, oziroma emotivna. Filozofsko refleksijo vedno poganja tako ali drugačno občutje, saj o stvari, ki se me ne dotakne, in je ne začutim, pač ne bom razmišljal. Kjer ta čustvena dimenzija umanjka, filozofija v trenutku mutira v hladno razumarstvo, oziroma sterilno kvazi filozofsko učenost, ki je sama sebi namen, saj ni sposobna nikogar nagovoriti, kaj šele navdušiti. Če ne občutim lastne minljivosti, seveda ne razmišljam o smrti in tudi ne morem razumeti, zakaj je smrt filozofski problem. Če nikoli nisem pretresen ali zgrožen zaradi krutosti, podlosti ter nizkosti, ki smo jih ljudje zmožni, in ob tem ne začutim, da določenih stvari človek v nobenem primeru ne bi smel storiti, potem seveda tudi ne morem razumeti etične dimenzije človeškega delovanja.

In če je takšen páthos filozofsko srce oziroma

njena življenjska sila, potem je seveda apáthos njena smrt. Apatija pomeni izničenje vsega lepega – vakuum, v katerem se zadušijo filozofija, znanost, umetnost in sploh vse, kar je najbolj pristno človeškega. Apatija je duhovno brezvetrje, v katerem se živi, radovedni, iščoč, negotovi, vedno sočutni in neredko nesrečni ter trpeči človek spremeni v rutinskega, samovšečnega, brezčutnega in z dolgotrajnega arogančneža. Mislim, da v poklicnem življenju profesorja filozofije ne bi smelo biti nič bolj bolečega od apatičnih dijakov in nič bolj sramotnega od sterilnih, nesmiselnih, povsem rutinskih, na smrt dolgotrajnih ur pouka.

Kaj pa modrost? Še ena prijetno domača, pogosto uporabljena beseda, a kaj pravzaprav pomeni? Modrost pač ne more biti samo drugo ime za izobraženost, načitanost, razgledanost ali visok inteligenčni količnik. Z dijaki se igramo igro asociacij: kdo oziroma kaj nam pride na misel ob tej besedi. Na primer kralj Salomon iz *Svetega pisma*. Rešitve problema dveh mater, ki zase zahtevata istega otroka, Salomona ni mogla naučiti nobena knjiga in nobena šola, ampak je bila lahko samo rezultat njegovega izjemnega poznavanja človeške duše. A kaj to pomeni? Zdi se, da gre za nekakšno posrečeno kombinacijo, a česa? Je modrost – ob kateri prej kot na mladost pomislimo na starost – le drugo ime za življenjske izkušnje? Dijaki naštevajo naprej in pri Sokratu, dalajlami, Gandalfu iz *Gospodarja prstanov*, ali Yodi iz *Vojne zvezd* imamo precejšnje težave, ko skušamo upravičiti njihov laskavi naziv, saj hitro ugotovimo, da o njih sicer ne vemo prav veliko, so pa na nas naredili vtis njihovi resni obrazi, visoka in nagubana čela, dostojanstvene brade, velike, žalostne, zamišljene oči ... ali pa smo preprosto pasivno sprejeli prepričanje svoje okolice o njihovi modrosti. Tako je recimo nepogrešljivi kandidat tudi Albert Einstein, le da ga dijaki na ta prestižni spisek uvrščajo kot avtorja teorije relativnosti, ki naj bi dramatično spremenila naš pogled na svet, jaz sam pa (s kančkom ironije) predvsem kot človeka, ki menda ni nosil

nogavic, češ da gre za povsem nepotreben del garderobe, in ki se je mirno požvižgal tudi na marsikatero drugo konvencijo kot na nepomembno, okostenelo, omejujočo ali pa čisto preprosto – neumno. Mislim, da modrost na podoben način razume tudi Charles Bukowski v svoji pesmi *Moj oče in lenuh*:

*moj oče je verjel v delo
in bil je ponosen, da ima
službo.
kadar je občasno ostal brez nje,
se je tega zelo sramoval,
tako zelo ga je bilo sram, da je
vsako jutro odšel od hiše
in se vrnil šele pozno zvečer
samo zato, da sosedje tega ne bi
ugotovili.
meni se je dopadel možakar, ki je živel
v sosednji hiši:
cele dneve je posedal na dvorišču
in metal pikado
v tarčo, ki jo je narisal
na vrata garaže.
leta 1931 v Los Angelesu
je dosegel tisto stopnjo
modrosti, ki bi jo
Goethe, Hegel, Kierkegaard,
Nietzsche, Rilke, Freud,
Jaspers, Heidegger in
Toynbee težko
zanikali*

Ljubezen in modrost sta tako močni besedi, da ju je dobro že na začetku malo zrahljati in za vsak primer dijakom spregovoriti tudi v malo preprostejšem jeziku. Ljubiti pomeni rad imeti in modrost je posebna oblika vednosti. Filozofija je torej radovednost, volja do vednosti. A glej čudo – tudi besede radovednost se drži slab prizvok, kot da gre za sramoten in obsojanja vreden defekt in ne za nekaj pristno in bistveno človeškega. Rad bi vedel, hočem vedeti – in to ne samo stvari, ki bi mi koristile in mi olajšale življenje, ampak tudi stvari kar tako, ker so zanimive. Celu take, ki bi me ranile. Celu take, ki bi me pokončale. In to ni nekaj,

s čimer bi se hvalil, saj sploh ni moja zasluga. Hkrati pa to tudi ni nekaj, česar bi se moral sramovati – tak pač sem. Radoveden. Človek. Filozof!

Strahospoštovanje do filozofije in prezir do nje pa mogoče niti nista tako zelo nasprotni si skrajnosti, kot se zdita na prvi pogled. Spoštovanje je vsekakor pozitivno in plemenito čustvo, ki pa se precej spremeni, če se mu pridruži izrazito negativno čustvo strahu. Strahospoštovanje običajno čutimo do nekoga (nečesa) premočnega in ogrožajočega. Vredno se je vprašati, koga (kaj) bi filozofija lahko ogrožala? Še bolj zanimivi sta sovraštvo in prezir kot najnižji, najbolj negativni čustvi. Malo je tako zelo zlorabljenih in posiljevanih besed, kot prav beseda filozofija, ki v vsakdanji govorici označuje marsikaj – od praznega, nekoristnega besedičenja, do poimenovanja različnih načel, politik in strategij. Zavračanje filozofije kot praznega govoričenja bi bilo popolnoma razumljivo in upravičeno, a filozofija pač ni prazno govoričenje. Zato se je toliko bolj vredno zamisliti nad krčevitim odporom do filozofije kot iskrenega in brezkompromisnega iskanja odgovorov na velika vprašanja, ki naj bi bilo jalovo, ker ne more ponuditi nikakršnih odgovorov in spoznanj. Je mogoče, da sta sovraštvo in prezir do nje v resnici le krinka za neko drugo, skrajno neprijetno čustvo – namreč strah? Kaj če se njeni obrekovalci globoko v sebi bojijo, da je filozofija še kako plodna, saj praviloma pripelje do spoznanj, ki pa niso nujno prijetna in tolažilna, ampak včasih strašljiva in skrajno boleča? Mar ni panični strah modernega človeka pred samoto in tišino pravzaprav strah pred razmišljanjem, ki se rojeva predvsem v samoti in tišini, in mar ni beg v neprestano, pogosto prav bolešno aktivnost, nemir in hrup pravzaprav beg pred razmišljanjem o smiselnosti prav te aktivnosti, nemira in hrupa? Mar ni zguljena parola: »Nehaj filozofirati, loti se dela!« vse pre-pogosto le urok, ki naj bi odgnal ta strah? Ervin Fritz v svoji pesmi *Rutina* sijajno opiše to zaganje – se pravi takó občutje, iz katerega se poraja

filozofija, kot tudi nekatere najbolj učinkovite tehnike, kako pred njo pobegniti:

*Nenadoma v nas pregori varovalka
in sredi počitka: poplah.
Brezno se odpira, žila utripalka
nam v grlu razbija, poplavi nas strah,*

*kaj bo, ko bo nič, ko ne bo niti praznine,
ko se nam svet izmuzne med prsti,
ko vse dokončno, za vekomaj mine
in bomo le še mrličti v krsti.*

*A nič skrbi! Vemo, kako naj ravnamo:
prižgemo tranzistor, pokličemo mamo,
poiščemo ženina usta, odpremo roman,
da le prepodimo mučnino.
In če smo sami in je prav vse zaman,
se zagrizemo v blazino.*

Kako rado se zgodi, da pred filozofijo sicer lahko bežiš, a ji ne pobegneš, nam bo lepše od še tako prefinjene filozofske analize, pokazalo tole pismo bralke iz po naključju odprte znane slovenske družinske revije:

»Stara sem 42 let, poročena, imam dva otroka, poklic, s katerim sem zadovoljna. V čem je moj problem? Nenadoma imam preveč časa. Zakaj? Sin in hči sta na fakulteti in me pravzaprav ne potrebujeta več. Mož in otroka prihajajo domov samo še spat. Skrbeti moram, da jih čakajo poln hladilnik, čista postelja in oprano ter zlikano perilo. Kuham skoraj nič več, s perilom pa opravi hitro. Enkrat na teden imam tudi pomoč pri pospravljanju, doslej sem za otroka v glavnem skrbela sama. Mož je bil vedno preveč zaposlen, za nas tri skoraj nikoli ni imel časa, razen en teden med letnim dopustom. Takrat pa je seveda v glavnem počival in hotel imeti zasluženi mir. Mi trije smo se morali sami zabavati brez njega. Leta pa so tekla. Otroka me ne potrebujeta več. Obvisela sem nekje v praznem prostoru, utrujena od življenja in nesposobna znajti se v nastali situaciji. Življenje mi kljub zaposlitvi postaja nesmiselno, grozno mi je

pomisliti na jutrišnji dan. Prijateljic nimam, ker zanje ni bilo časa pa tudi brez zveze se mi je zdelo, da bi z njimi posedala ob kavi in mlatila prazno slamo, kot počno nekatere. Izgubljam tla pod nogami. Počutim se nekoristno. Sploh ne vem točno, kaj bi rada, le to vem, da tako ne morem več. Kaj naj storim? Fani.«

Avtoričine občutke nepotrebnosti, nekoristnosti, utrujenosti, naveličanosti, nesmiselnosti, brezzveznosti, dezorientacije in nemoči zelo nazorno opišeta prisposodbi izgube tal pod nogami in visenja v praznem prostoru. Kako se ozemljiti, kako napolniti to praznino? Kaj je v življenju vredno in kaj se samo zdi tako? »Že pred nekaj leti sem opazil, koliko lažnega sem v mladih letih dopuščal za resnično in kako dvomljivo je bilo vse, kar sem potem postavil na ta temelj, opazil sem, da je zatorej nekoč v življenju treba do tal podreti vse in začeti znova od prvih temeljev, če hočem kdaj v znanostih dognati kaj trdnega in trajnega.«

Descartes na začetku *Meditacij* sicer govori o podiranju starega ter utemeljevanju in gradnji novega v znanostih, vendar njegova znamenita gradbeniška prisposoda zelo dobro opisuje tudi tiste kritične in izjemno boleče trenutke, ko se človek zave, da je zavozil svoje življenje in se sprašuje, ali ima še dovolj časa in moči, da ga na novo zgradi, oziroma redefinira. Tako kot v telesnem smislu živimo v hišah, narejenih iz opeke, betona, železa in lesa, živimo v duhovnem smislu znotraj takega ali drugačnega sistema prepričanj, v katerega se pravzaprav že rodimo, saj nam je v veliki meri privzgojen in ga potem skozi življenje dograjujemo, prezidavamo ali pa ga opustimo in skušamo nadomestiti s čim boljšim. Seveda vseskozi obstaja nevarnost, da se nam ob kakšnem hujšem potresu vsa stvar podre na glavo, a tudi strmenju v kadeče se ruševine lastnega življenja ni mogoče odrekati svojevrstne lepote in izjemnega filozofskega potenciala.

Zgoraj navedeno pismo je lepo opozorilo, da brezup in pomanjkanje smisla nista samo

rezultat fatalnih bolezni, izgube bližnjih ali kakšnih drugih življenjskih katastrof. Izgubiti se je mogoče na različne načine, ne da bi to sploh opazili. Zato se zaradi dejstva, da se filozofov drži sloves »luzerjev«, ni treba preveč razburjati, saj se na tem svetu »luzerstvo« kaže na različne, včasih skrajno nenavadne načine. Nikoli ne bom pozabil zelo premožne gospe, ki ogromno večino svojega časa in čustev namenja svojim poslom in svojemu psu, kako je med pogovorom s svojo edinko, ki ni kazala kakšne posebne želje po otroku, zavzdihnila, da bi bil potomec pravzaprav zelo dobrodošel: »Človek se celo življenje muči in trudi, da nekaj ustvari, a čemu? Čigavo bo nekoč vse to?« Gospa so v zoprnem trenutku dvoma v lastno početje prišli nevarno blizu filozofiji, a so v zadnjem hipu pobegnili pred njo z vratolomnim skokom vstran, na njim domač teren: obstaja rešitev tega problema in reče se ji vnuk! Mogoče »luzerstvo« v tem primeru ni najboljša oznaka, a nekoliko perverzno se mi zdi o potencialnem vnuku razmišljati predvsem kot o dediču.

Imamo jo za stvar, ki zadeva vsakega, zato bi morala biti v temelju preprosta in razumljiva, ali pa jo imamo za tako težko, da se je brezupno ukvarjati z njo. In kar nastopa pod imenom filozofija, v resnici ponuja razloge za tako nasprotujoče si sodbe.

Če primerjamo filozofijo z drugimi področji človeškega delovanja, ugotovimo še eno zanimivo posebnost – da namreč na poseben način zadeva prav vsakega izmed nas. Zlahka razumem, da nekoga ne zadevajo kvantna fizika, biokemija, gestalt psihologija, zgodovina zgodnjega srednjega veka, antična ekonomija ali španska slovnica. Bistveno težje pa razumem, da nekoga ne zadeva filozofija, saj bi to pomenilo, da ga ne zanimajo temeljna vprašanja – življenja, smrti, smisla, dobrega, zla ... ki od nekdaj mučijo človeka – in ker sem človek, mučijo tudi mene. Potemtakem biti človek nujno pomeni biti filozof. Ker filozofija zadeva vse, bi morala

potemtakem biti tudi vsem razumljiva, a žal ni tako, saj se včasih zdi neznansko težka in kot taka dosegljiva le redkim izbrancem. Najbrž ni naključje, da pride filozofija kot šolski predmet na vrsto šele v četrtem letniku gimnazije in nemogoče je zanikati, da so nekatere najtežje knjige, ki so bile kdajkoli napisane, prav filozofske knjige. Kako torej razumeti ta čudni paradoks? Mogoče je težava preprosto v tem, da če je neko vprašanje vsem razumljivo, to še ne pomeni, da bo vsem razumljivo tudi njeno reševanje. Filozofski razmislek lahko gre tako visoko, daleč, oziroma globoko, da mu tja ne morejo slediti čisto vsake noge, ali bolje rečeno – čisto vsaka glava.

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

Med dijaki se seveda vedno znova znajdejo tudi taki, ki so iz različnih razlogov alergični na filozofijo. V živem spominu mi je recimo ostal fant, ki se mi je s svojo tiho apatijo – z zehanjem, gledanjem skozi okno, ne pisanjem zapiskov in nepripravljenostjo na kakršnokoli komunikacijo iz ure v uro trudil pokazati, kako dolgčas mu je med mojimi urami in kako brezvezen se mu zdim tako jaz kot tudi vse tisto, kar počnem. Seveda nisem posegal v njegovo svetobolje in mu nisem težil, čeprav so mi zbujali radovednost tako njegove odlične ocene iz matematike in fizike ter nezadostne in zadostne iz vseh ostalih predmetov kot tudi tiho tarnanje ali glasno robantenje večine profesorjev ob omembi

njegovega imena. Opisali so mi ga kot neprilagojenega, zoprnega, v fiziko zaljubljenega dijak brez manir. Gimnazija naj bi mu bila le nujno zlo na poti do tako zelenega študija fizike. Ko je prišel na vrsto pri spraševanju, mi je na prvo vprašanje – o vrednosti, oziroma ničvrednosti filozofije – mirno zabrusil, da je filozofija mlatenje prazne slame in neumno tratenje časa ... ter mi na nujno podvprašanje, zakaj tako misli, postregel z naslednjim, nadvse zanimivim odgovorom: »*Edino, kar se mi zdi v življenju pomembno, je znanstveno raziskovanje, vse drugo je zbiranje znamk!*« Z zbiranjem znamk je seveda mislil bolj ali manj otročji hobi, oziroma bolj ali manj nekoristno zabijanje časa. Domnevam, da me je želel s svojim odgovorom razjeziti, a me pravzaprav ne bi mogel bolj razveseliti. Njegov odgovor seveda ni bil odgovor fizika, ampak filozofa – oziroma bi to postal, če bi se ga potrudil utemeljiti. Fizika je krasna znanost, z jasno določenim predmetom in metodami raziskovanja. Vrednote in smisel pa seveda niso fizikalne kategorije, zato kakršnekoli splošne izjave na temo človeškega življenja, njegovega mesta in vloge v svetu, ter vrednosti oziroma smiselnosti kakršnegakoli njegovega početja ... ne morejo priti iz ust fizika (kemika, biologa, astronoma, zgodovinarja, geografa, psihologa, sociologa ...) ampak edino filozofa. Zato je tudi zguljena trditev *Primum vivere, deinde philosophari* v svojem bistvu filozofska in je tudi kakršnakoli diskreditacija ali diskvalifikacija filozofije – sicer paradokсна, a povsem filozofsko dejanje.

Prerekanja glede odnosa med filozofijo in znanostjo postanejo še posebej problematična takrat, ko pozabimo na časovno perspektivo, s katere se je filozofija v predsokratski Grčiji pojavila z ambicijo po doseganju najvišjega in najbolj gotovega spoznanja – se pravi natanko kot znanost. Kaj pa danes – je filozofija ena izmed znanosti? Jaspersov pomislek se zdi prepričljiv argument proti. Medtem ko znanosti na svojih področjih dosejajo bleščeče rezultate, se za filozofijo zdi, da se vrtil v prazno – a le na

prvi, zelo površen pogled. Filozofija dejansko ni in tudi ne more biti ena izmed znanosti, saj je veliko več od tega – namreč njihova mati. To frazo je dobro vzeti čim bolj dobesedno in dijakom pokazati, kako so se znotraj filozofije – iz čudenja izvirajočega kritičnega mišljenja – začeli oblikovati odgovori v obliki hipotez in se zgostili v zarodke tistega, čemur danes pravimo znanosti. Ti zarodki so se skozi dolga stoletja intenzivne duhovne dejavnosti znotraj telesa svoje matere razvili v relativno samostojna bitja in se ena prej, druga pozneje, od nje osamosvojili. A ta simpatična prisposoba sproži prav nič prijetna vprašanja: Je ta mati sploh še potrebna? Mar ni s tem, ko je na svet spravila otroke, izpolnila svoj namen in lahko sedaj mirno umre? Saj res – je sploh še živa ali je samo še mrtvo truplo? Je živa le na pol – senilna, betežna in nebogljenka starka, ki je v breme in sramoto svojim otrokom?

Zdi se, da je bila filozofija nekoč vse, a je sedaj le še ostanek, ki so ga za seboj pustile osamosvojene znanosti. Je k temu mogoče še kaj reči – razen tega, da razparcelirana in atomizirana področja in podpodročja znanosti danes niso ekvivalent filozofije? Ali pa vsaj ne filozofije, ki nastopa kot filozofija, ta pa paradoksnost tako največkrat nastopa prav za nefilozofe. Poklicni filozofi postajajo sumljivo podobni znanstvenikom.

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

Če v filozofskem spoznanju res ni napredka, zakaj se potem s filozofijo sploh ukvarjati? Ali pa bi se morali najprej vprašati, kaj sploh označujemo z besedo napredek? »*Osončje se z vsako uro približa zvezdni kopici M13 v*

Herkulesu za triinštirideset tisoč milj – in še zmeraj se najdejo neprilagojenci, ki zatrjujejo, da sploh ne napredujemo.« Takole se posmehuje samoumevnosti parole »napredek« Kurt Vonnegut na začetku svojih *Siren s Titana*. Kaj sploh pomeni napredovati in v kakšnem smislu (ne) napreduje filozofija? Napredek v naravoslovnih znanostih ni samo nedvomen, ampak je naravnost dih jemljoč. V bolečem nasprotju z njimi se za filozofijo zdi, da že od svojega nastanka stopica na mestu.

Ena izmed zadnjih v slovenščino prevedenih knjig Stephena Hawkinga ima pomenljiv naslov *Na ramenih velikanov*, podnaslov *Zgodovinski mejniki v fiziki in astronomiji*, in je razdeljena na poglavja: Nikolaj Kopernik (1473–1543), Galileo Galilej (1564–1642), Johannes Kepler (1571–1630), sir Isaac Newton (1643–1727) in Albert Einstein (1879–1955). Fizika ima seveda svojo mater v filozofiji, oziroma svoje očete v starogrških filozofih, tako predsokratikih kot tudi Platonu in zlasti Aristotelu, ter svojega prvega (proto)predstavnik v Arhimedu, a se je kot znanost v pravem pomenu besede konstituirala šele v duhovnem vrenju (post)renesanse in zgoraj navedena imena utelešajo njene vrhunce. Če si sposodim znamenito Descartesovo gradbeniško prisposobo z začetka *Prve meditacije*, bi lahko rekel, da je fizika razkošna palača, ki so jo veliki mojstri zidali skozi stoletja. A kar je naredil eden, tega ni bilo treba narediti vsem preostalim, ampak so nadaljevali tam, kjer je omagal njihov predhodnik. Kar je odkril Kopernik, tega ni bilo treba ponovno odkrivati Galileju. Kar je odkril Newton, tega ni bilo treba ponovno odkrivati Einsteinu. Na ta način je zrasla palača, z vrha katere Stephen Hawking vidi zelo daleč, saj stoji na ramenih velikanov – svojih predhodnikov, in kdor bo sposoben splezati na njegova ramena, bo videl še dlje.

Drugače je v filozofiji. Da so Pitagoro, Platona, Aristotela, Descartesa, Berkeleyja, Kanta, Nietzscheja ... mučila taka ali drugačna vprašanja, s katerimi so se bolj ali manj uspešno

spopadali ter v svojih knjigah nanje dali take ali drugačne odgovore, še ne pomeni, da so s tem nanje tudi enkrat in za vedno odgovorili. Kot da so bližji literaturi, ki nas lahko vedno znova nagovarja, čeprav je bila napisana pred sto, dvesto, petsto, tisoč, dva tisoč leti.

Takole pa vidi človeški napredek, oziroma posebne vrste evolucijo človeškega duha Charles Bukowski v svoji pesmi *Razvijamo se*:

*najprej izgleda, kot da je fukanje nekaj velikega,
temu sledi družbena zavest,
potem intelektualiziranje
in zatem
nekateri zdrsnejo v religijo, drugi v umetnost,
temu sledi kopičenje denarja
in za kopičenjem denarja
nastopi stopnja, ko se pretvarjamo,
da denar ni pomemben.
potem so na vrsti: zdravje, hobiji,
potovanja in na koncu posedanje
in nejasno razmišljanje o nejasnih stvareh,
vrtnarjenje,
sovraženje muh, hrupa, slabega vremena,
polžev,
nevzgojenosti, vsega nepričakovanega, novih
sosedov,
starih prijateljev, pijancev, kajenja, fukanja,
petja, plesanja, povzpeticov,
poštarja in plevela.
tako zelo znervira človeka
čakanje na smrt.*

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

biti, ki zadeva ljudi kot ljudi, za resnico, ki, kjer zažari, poseže globlje kot vsako znanstveno spoznanje.

Tole je vsekakor eno težjih mest, ki se praviloma zatakne v grlu večini dijakov. O kakšni »celoti biti, ki zadeva ljudi kot ljudi« je tukaj govor in kakšno »žarenje resnice« ima avtor v mislih? Mogoče je problem še najlažje razložiti skozi iskanje tako skupnega imenovalca kot tudi bistvenih razlik med filozofijo, znanostjo in umetnostjo. Če se znanost vedno osredotoča na neki jasno določen segment realnosti, katerega skuša opazovati in razložiti čim bolj objektivno, pa je za filozofijo in umetnost značilna izrazito človeška perspektiva.

Primerjajmo naslednja dva opisa zvezde: Tole je na primer definicija iz *Leksikona Cankarjeve založbe*: »Zvezda je svetlo nebesno telo, velika plinska krogla, ki črpa iz svoje notranjosti ogromne količine energije in jo seva v prostor.«

Takole pa vidi zvezde Gregor Strniša v svoji drami *Ljudožerci*:

*Zvezde so samomorilci.
Sebe jedo v veliki praznini.
Počasi počasi se ubijajo,
a zmeraj svetleje sijejo.*

Tole so strašno lepe štiri vrstice. Pa je mogoče njihovo strašnost in njihovo lepoto natančno izmeriti ali prepričljivo dokazati? Tam kjer se konča objektivnost znanosti se začne žarenje umetnosti, ki je v marsičem podobno žarenju filozofije. Mogoče je zdaj pravi trenutek, da prisluhnemo Fritzevi pesmi *Kako naj objamem ta svet*, saj je njen središčni motiv neko drugo, globlje in skrivnostno žarenje, oziroma čudežno svétenje, ki pa je nujni predpogoj žarenja, o katerem govori Jaspers.

*Kako naj objamem ta svet?
Ne morem objeti celote
s pesmijo napol iz besed,
napol iz samote.*

*Kaj bi mogel iz sebe spočeti?
Katere svetove naseliti
s čudežem, ki mi od znotraj sveti,
z grozo, ki noče miniti?*

*Kar morem, je v loku goreti,
biti zvezdni utrinek.
S čudežem, ki mi od znotraj sveti,
padati v morje praznine.*

*A moral bi zaobjeti
grozo smrti in čudež tubiti:
čudež, ki mi od znotraj sveti,
grozo, ki noče miniti.*

*Preden odidem, sit svojih dni, strt,
bom rekel: Smrt, pridi k meni!
Moj hramček, poglej, je odprt!
Vrata zakleni!*

*In ko bo zaklepala, bom dejal:
Življenje, čudež neugnani,
konec je, vse sem zaigral,
vendar – pri meni ostani!*

*Hočem še malo živeti,
nočem se še seliti
iz čudeža, ki mi od znotraj sveti,
v grozo, ki noče miniti.*

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

Dijaki razumejo Jaspersovo razlikovanje med tako imenovano »razdelano filozofijo« in najelementarnejšim »smislom filozofije« kot takim, če recimo razumejo razliko med trditvama:

- 1) Sandi Cvek je profesor filozofije.
- 2) Sandi Cvek je filozof.

Za profesorja filozofije me kvalificirata uspešno zaključen študij in diploma Filozofske fakultete, medtem ko me za filozofa v najelementarnejšem pomenu te besede kvalificira (duhovna) budnost, se pravi tista prvinska občutljivost za čudnost tako sveta kot tudi moje lastne situacije, brez katere filozofija preprosto ni mogoča. Filozofija, ki ji Jaspers pravi »razdelana«, je vsekakor odvisna od stanja znanosti v nekem trenutku, saj med filozofijo in znanostmi neprestano poteka svojevrsten duhovni feedback – mati vpliva na svoje otroke in otroci vplivajo nazaj na svojo mater. V tem smislu filozofija danes ni in tudi ne more biti enaka, kot je bila v sedemnajstem stoletju, v visokem srednjem veku ali v četrtem stoletju pred našim štetjem. »Filozofija odprtih oči« pa je »philosophia perennis« – brezčasno, nespremenljivo in večno žareče središče, iz katerega se napaja tisto, čemur v preprostem jeziku pravimo – človeška misel.

Prvič: v filozofskih stvareh se ima skoraj vsak za sposobnega presojanja. Medtem ko se v znanosti priznava, da so učenje, šolanje in metode priznajo razumevanja, se pri filozofiji zahteva, da se razume takoj in da se lahko takoj priglasimo k besedi. Zadosti je lastna človeška bit, lastna usoda in lastna izkušnja.

Kako čudno! Zgoraj omenjene dvojnosti filozofije ni najti pri njenih otrocih – znanostih. Ni mogoče biti fizik, kemik, biolog ..., ne da bi študiral fiziko, kemijo, biologijo ... Ukvarjanje s tako ali drugačno znanostjo nujno predpostavlja naporen študij slednje. Brez študija ni razumevanja, medtem ko se zdi, da za filozofijo v najbolj elementarnem pomenu te besede zadošča »velika šola življenja« oziroma tisto, kar Jaspers imenuje »*lastna človeška bit, lastna usoda in lastna izkušnja*«. Ta seveda ne zadošča za debato o Zenonovih paradoksih, Demokritovem determinističnem kozmosu, Platonovi Politei, Aristotelovih kategorijah, Anzelmovem ontološkem dokazu za bivanje Božje, Berkeleyjevem imaterializmu ali Kantovih postulatih praktičnega uma ... A to je

seveda že ena čisto druga zgodba ...

Drugič: filozofsko mišljenje mora biti vsakič izvorno. Vsak človek ga mora sam misliti. Čudovito znamenje za to, da človek kot tak izvorno filozofira, so vprašanja otrok. Prav nič redko ne slišimo iz njihovih ust, kar smislu sledi neposredno v globine filozofiranja.

Kristus nas svari, da ne bomo prišli v nebeško kraljestvo, če ne bomo postali kakor otroci. Nekaj podobnega bi lahko rekli za filozofijo, le da zanjo otrok ni treba postati, ampak ostati. To, da je filozofija izvorno človeška, Jaspersu dokazuje začudeni otroški pogled, ki mu je vse novo, nenavadno in potrebno razlage. A če smo na začetku naše poti vsi otroci in s tem filozofi, pa žal zelo redki to tudi ostanemo, saj večina vse prehitro odrase v samoumevne in rutinske ljudi, ki jim je filozofija v najboljšem primeru drugo ime za take ali drugačne življenjske nazorje in sisteme prepričanj, v najslabšem primeru pa slabšalna oznaka praznega govoričenja brezdelnežev, lenuhov in drugih družbenih parazitov.

Žal odigra v tem procesu dušenja radovednosti in ubijanja filozofije eno glavnih vlog prav šola. Začetnik programa filozofije za otroke Matthew Lipman se po pravici čudi, *»zakaj so štiriletni, petletni in šestletni otroci radovedni, ustvarjalni in motivirani ter kar ne nehajo spraševati, do osemnajstega leta pa postanejo pasivni, nekritični in jih učenje nad vse dolgočasi«*. Kako je mogoče, da iz radovednih otrok zrastejo zdolgočaseni mladostniki, ki so sicer polni »znanja«, a so njihove duše povečini videti mrtve, brez kančka radovednega duha in volje do kritične distance oziroma samostojnega razmisleka? Mar tistih dvanajst let šolanja, ki so se zgodila vmes, res ne nosi nikakršne krivde za takšno kilavo stanje njihovega duha?

Še bolj radikalen, pesniško prenapet, a na vsak način razmisleka vreden je tudi tale aforizem, katerega avtor mi je žal ušel iz spomina: *»Naše*

šole so hudičeve kuhinje, v katerih se razum iznakazi, dokler tudi srce ne omaga. Ko to dosežejo, delijo spričevala zrelosti.« Žal njegova sodba še zdaleč ni osamljena. Je mar prenapet tudi Wilhelm Reich ki v svojem *Seksualnem boju mladine* trdi, da *»iz tega, da starši otroke seksualno zatirajo, čemur se potem pridruži, da jih šola zatira intelektualno, da jih cerkev duhovno poneumlja in da jih slednjič učni mojstri in podjetniki materialno zatirajo in izkoriščajo, izhaja predvsem njihovo duševno in seksualno obubožanje«*? Kakorkoli že – videti je, da poleg šole v ta mozaik vedno večje apatije, izpraznjenosti, naveličanosti in tihega obupa mladih ljudi dodajajo svoje kamenčke tudi mnoge druge pridne roke – in slika se zdi tistim, ki jo imamo neprestano pred očmi, iz dneva v dan bolj monotona in depresivna.

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

Če biti človek v resnici pomeni – biti filozof – če je torej filozofija nekaj bistveno človeškega, zakaj se je potem pojavila šele v šestem stoletju pred našim štetjem v Grčiji? V trenutku njenega rojstva pred približno dva tisoč petsto leti so bile mnoge veličastne civilizacije že v svojem zatonu, ali celo mrtve. Je mogoče, da recimo Asirci, Babilonci, Perzijci ali Egipčani niso poznali filozofije? Odgovor na to vprašanje je zelo preprost: Ne, niso je poznali. Strogo vzeto je filozofija grški izum in s tem primerna oznaka samo za tisti posebni način kritičnega mišljenja, ki se je razvil na temeljih grško-rimske antike. To seveda ne pomeni, da tudi prej omenjeni Asirci, Babilonci, Perzijci ali Egipčani niso boleče občutili ostrine vprašanj, ki jim danes pravimo »filozofska«, vendar so se nanje drugače odzivali in eden pomembnejših odzivov je prav mitologija. Nekatera vprašanja so potemtakem tako stara kot človeštvo, spremenil se je le način soočanja z njimi.

Filozofski leksikon definira mit (mythos = zgodba, legenda, bajka) kot slikovito pripoved o nastanku bogov, stvaritvi sveta in ljudi, o nenavadnih dogodkih. Porajal naj bi se iz domišljije, ki je povezana s čustvi, željami in hrepenenji ljudi. Bil naj bi zgodovinsko-razvojni predhodnik filozofije in znanosti in razvile naj bi ga vse kulture, na relativno zgodnji stopnji svojega razvoja. To pomeni, da je vsak mit zgodba, ni pa vsaka zgodba mit. Zato bi bilo morda mitu primerno reči »velika zgodba«, saj je nadvse resen poskus odgovora na velika, pravzaprav največja vprašanja – življenja in smrti, posmrtnosti, (ne)smisla, (ne)sreče, usode, pravičnosti, dobrega in zla ...

Kljub temu da so mite razvile vse kulture, pa sta naš zahodni svet, našo senzibilnost ter način razmišljanja oblikovali zlasti dve mitologiji – starogrška in svetopisemska. Zato ponudim svojim dijakom v razmislek zlasti zgodbe, mitične like ter situacije iz teh dveh osupljivih virov. Poskušam jim pokazati, da ne gre za zaprašeno kramo, s katero so si naši nevedni, neznanstveni predniki skušali razlagati nerazumljive naravne pojave in muhavost neusmiljene usode, ampak za (kot pravi Karen Armstrong v svoji sijajni *Kratki zgodovini mita*) »*univerzalne in brezčasne zgodbe, ki odsevajo življenje in ga hkrati oblikujejo – raziskujejo naše želje, strahove, hrepenenja. Opominjajo nas, kaj pomeni biti človek*«. Kdor je sposoben odstreti praviljično povrhnjico, se mu bo prikazalo njihovo filozofsko jedro v obliki žgočega vprašanja, strahu, hrepenenja, upanja, dvoma, zgroženosti, obupa, negotovosti, presunjenosti ..., skratka nečesa pristno človeškega. Tudi če v njih dozdevno nastopajo bogovi, polbogovi, heroji ali pošasti, govorijo miti o ljudeh. In to ne samo o »njih, tam in takrat«, ampak tudi o »nas, tukaj in zdaj«.

Ker je najstarejša, predsokratska filozofija v svojem bistvu kozmološka, še posebno pozornost posvetimo mitom o nastanku sveta. Tako se najbolj jasno pokažejo podobnosti in razlike med obema področjema. A o tem več kdaj drugič.

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

Iskati začetek filozofije pomeni gledati nazaj v preteklost ter iskati prve pojave novega načina mišljenja – se pravi iskati besedila, v katerih se kaže ta nova senzibilnost ter refleksija. Zato temelji trditev, da ima filozofija kot metodično mišljenje svoje začetke pred dvema tisočletjema in pol na dobro znanem dejstvu, da najstarejša znana tovrstna besedila izvirajo iz Grčije šestega stoletja pred našim štetjem. Iskati izvor filozofije pa pomeni gledati vase in v sebi iskati tisto, kar me sili v filozofsko refleksijo. Jaspersova trditev, da »*je izvor vedno vir, iz katerega prihaja pobuda za filozofiranje*«, je sicer tавтоloška, a ravno skozi svojo tавтоloško krožnost skuša pokazati tri najpomembnejše vzgibe, zaradi katerih je homo sapiens nujno tudi homo philosophicus. In kaj naj bi pomenila Jaspersova nenavadna trditev, da gre hkrati za vir, v katerem vsaka današnja filozofija edino more razumeti predhodne? Mogoče mi na to vprašanje spet lahko pomaga odgovoriti umetnost: predsokratike, Platona, Aristotela, Descartesa, Berkeleyja, Kanta, Nietzscheja ... lahko berem in razumem iz natanko istega razloga, kot lahko berem in razumem Gilgameša, Odisejo, Rubajate, Božansko komedijo, Don Kihota, Gospo Bovary, Sonete nesreče, Zapiske iz podtalja, Velikega Gatsbyja, Preobrazbo ... Vedno bolj sem prepričan, da smo se v zadnjih nekaj (deset)tisočletjih ljudje spremenili v marsičem, a niti malo v svojih

najglobljih strahovih, upanjih in hrepenenjih. Prav ta pa poganjajo in osmišljajo tako najvišjo umetnost kot tudi najglobljo filozofijo.

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

Brez čudenja ni filozofije in najlepši primer filozofskega čudenja je čudenje zvezdnemu nebu, saj gre za vsem dobro znano izkušnjo. Vendar ta primer ni samo zelo lep, ampak hkrati tudi nevarno zavajajoč, saj biti filozof ne pomeni samo čuditi se neznanskosti vesolja in čudežem narave, ampak predvsem »banalnostim« vsakdana. Mar ni filozofija predvsem opažanje in poskus razumevanja »povsem običajnih stvari, s katerimi se neprestano srečujemo, ne da bi o njih posebej razmišljali«, saj jih imamo tako zelo pred nosom, da jih večina sploh več ne opazi. Dijakom govoriti o čudenju je čudno in (tragi)komično hkrati, saj čudenja (za razliko od – zgodovinskih podatkov, nepravilnih glagolov, pravopisa, reševanja enačb z dvema neznankama ...) ne moreš nikogar naučiti, niti ne moreš vanj nikogar prisiliti. Kaj je bolj

čudno – zvezdno nebo ali ljudje, ki se mu ne čudijo? Mar ni tudi z zvezdami posejano nočno nebo na žalost za mnoge izmed nas natanko taka – »povsem običajna stvar«, ki jo imamo neprestano pred nosom (oziroma nad njim) in samoumevni del banalnega vsakdana? Kako čudno in grdo se začnejo človeške glave same od sebe povešati k tlom in kako težko ter vedno težje je dvigniti pogled – tako v prenesenem pomenu kot tudi čisto dobesedno. Je zato Platonova prispodoba človeštva kot živine na paši, ki neprestano tišči glave k tlom, tako boleča? Takole vidi to slepoto Milan Jesih na koncu enega izmed svojih izjemnih *Sonetov*:

....

*med vsemi množicami ni nikogar,
da bi osupnil in dejal. »Tiboga,*

*kakšen večer fantastičen, poglej!« -
le mamka se smehlja bližini zvezd,
ko gre od svinj, ki jim je nesla jest.*

Bojim se pomisliti, kdo vse bi utegnile biti svinje, ki jim je mamka v pesmi nesla jest, a tu je že Leonard Cohen, ki se v svojem prvem romanu *Najljubša igra* taisti slepoti in izpraznjenosti na svoj značilno trpko-melanholični način tako le čudi: »Znano je, da počasi izgubljamo dar za pogovor z živalmi, da ptice ne prihajajo več na naše okenske police na čvek. Oči se nam počasi privajajo na vid, postajajo pa vse odpornejše na čudesa. Rože, včasih velike kot borovci, postanejo spet samo lončnice. Celo groza ni več takšna, kot je bila. Velikani in velikanke iz otroških pesmic se sfižijo v zlovoljne učiteljice in čisto človeške očete«.

Prekrasna je Jaspersova posmehljiva zaključna »apologija« filozofije, češ da nam ta »sicer nič ne koristi, daje pa nam zadovoljstvo«. Filozofija nam je torej sicer povsem nekoristna, nas pa neznansko zadovoljuje, notranje izpolnjuje in nas dela bolj človeške. Ja kaj bi pa nje še hoteli? Mogoče milijonček evrov ali dva?

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

Še en težak odlomek, v katerem Jaspers naniza celo vrsto izredno ostrih trditev, katerih dijaki ne morejo razumeti brez dodatne razlage: Zakaj v človeškem spoznanju bivajočega ni nič gotovega? V kakšnem smislu je čutno zaznavanje varljivo? Zakaj se čutna zaznava ne bi ujemala z zunaj nas obstoječimi stvarmi, ki jih zaznavamo? Na kakšen način naj bi se naš razum zapletal v paradokse? V uvodnih urah je še prezgodaj za poglobljeno analizo vloge in meja skepticizma, za katere bo veliko lepšo priložnost ponudilo branje Descartesove *Prve meditacije*, vendar

je nujno, da dijaki že zdaj začutijo izjemen pomen dvoma, ki v filozofiji hkrati nastopa v povsem nasprotujočih si vlogah: po eni strani kot kisik, ki ji daje življenje in jo varuje pred padcem v slepo, samozadovoljno, dogmatično gotovost, a jo po drugi strani grozi zadušiti v črni luknji absolutnega skepticizma, katerega nihilistični strup skuša filozofsko spraševanje če že ne povsem omrtvičiti, pa vsaj diskvalificirati kot nekaj absurdnega in brezplodnega, tako kot recimo na koncu pesmi *Kost* Svetlane Makarovič:

*»Nič ne veš, še tega ne,
če boš zvedel ali ne«*

In sedaj tretjič: v spoznavanju predmetov v svetu, ko skušam z dvomom priti do gotovosti, sem usmerjen na stvari, ne mislim nase, ne na svoje cilje, srčno 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.«*

Moj radovedni pogled, ki je sprva zazrt navzven, se prej ali slej usmeri name. Če ne prej v trenutkih, ko življenje ponudi dovolj grenkobe, da ustaljena pota niso več mogoča in nas tisto, čemur budisti pravijo dukkha, trpljenje, stisne in nam ne da dihati. Nemoč posameznika je vir religije, vsaj v antiki pa je bila tudi vir filozofije.

Absurdna vrženost v bivanje, neznatnost posameznika v neskončnosti kozmosa, zrenje v skrivnost nočnega neba... sami na sebi niso prav nič smešni, a ima njihova čudnost lahko nadvse komične učinke in Alojz Ihan nam v pesmi *Mi* pokaže, kako se smeje filozof:

*Mi,
vrženi v naključno osončje
na robu galaksije,
ki je naključna galaksija
na robu vesolja,
ki je naključno stanje*

*obstoja energije,
ki je naključje nekega
novega naključja...*

Mi

*sredi vse te fantastične igrivosti
še vedno zmoremo ostati resni,
ko vidimo,
da vojak straži planino.*

Čudenje je v bistvu čustvovanje in kot tako pravzaprav nikoli ne more biti nevtralnno, ampak ima vedno tak ali drugačen predznak. Lep primer je prav prej omenjeno čudenje neznanskosti in nedoumljivosti zvezdnega neba, ki hodi z roko v roki z občutki lastne majhnosti, ranljivosti, minljivosti in nepomembnosti. Phillips Howard Lovecraft svoj esej *Supernatural Horror in Literature* začenja s trditvijo, da je strah najstarejše in najmočnejše človeško čustvo in da je najstarejši in najmočnejši strah – strah pred neznanim. Tako drobne pesmi, kot tudi debele filozofske knjige so bile napisane v smrtnem strahu in črnem obupu. Takole recimo niha med radostjo in grozo Ervin Fritz v svoji pesmi *Živost*:

*Pravzaprav rad živim. Izmenjavam snov z
naturo:
diham, presnavljam, se plodim, čakam na
smrtno uro.
Rad živim, počutim se kot počlovečena nara-
va,
kot življenje v nedeljski izdaji. Počlovečenje
me zabava.*

*Nazadnje, lahko bi bil pes, strigalica ali kar-
sibodi.*

*A sem, kar sem in življenje mi ne škodi.
Sestavljajo me atomi, ki jih pojem: kruh, sola-
ta, svinjina.
In atomi, ki jih popijem: potoki belega vina.*

*Strah me je. Bojim se nič in njegovih požre-
šnih ust.*

*Moj čas je med dvema ničema: kratek dopust.
Napósodo imam vse, kar sem in kar imam
in svet v svetu in v meni je temen in ga ne*

poznam.

*Tako malo sem svoj, tako zelo sem le del
sveta,
da se moje telo kar samo po snovnih zakonih
ravna.*

*Edino, kar je čisto moje, je trpeči občutek biti,
smrtni strah in vprašanja, ki jih ne znam
rešiti.*

*Čisto moja je groza, ki me s končnostjo nav-
daja.*

*In moj je ta moj svet, ki mi iz rok uhaja.
Ves sem del sveta; bitje, z vsem bitjem zažrto
vanj.*

*Svet je velik in temen. Jaz, droben in temen
pričam zanj.*

Filozofsko čudenje kaj hitro lahko postane zlasti čudenje neznanskosti in nedoumljivosti vsega hudega, ki se dogaja pod veličastno, a popolnoma brezbrizno kupolo zvezdnega neba. Za večino bitij ta svet ni niti lep in še manj prijeten kraj, ampak prav nasprotno – odvrtna mučilnica in klavnica, ki v dovolj senzibilni duši lahko zbudi nadvse pisan spekter filozofsko izjemno plodnih občutij in čustev: negotovosti, strahu, žalosti, zgroženosti, tesnobe, obupa, slabosti, nemoči ... Zavedeti se sebe v lastnem položaju med drugim pomeni zavedeti se tako negotovosti svoje usode kot tudi gotovosti svoje smrti, saj – če je čudno živeti, ni nič manj čudno umreti.

V končni fazi se tako filozofija lahko povrne v tiho, začudeno zazrtost, oziroma dostojanstveni molk, zelo podoben tistemu iz zadnje tretjine nekega Jesihovega *soneta*:

*Po takem svetu hodim križemsvet,
in je sveta čedalje manj: premalo.*

*Ko vrnem se domovkaj v jutru ranem,
je še temotno od noči zrcalo.*

Vanj zrem, molčim; in filozof ostanem.

Kaj narediti s filozofijo¹

“Kaj narediti s filozofijo?” – naslov tega sestavka je namenoma dvopomenski: prvič, stavek ‘Kaj narediti s filozofijo?’ vsebuje vprašanje ‘Kaj lahko filozofija naredi?’; vsebuje vprašanje, ki se nanaša na ‘uporabnost’ filozofije, na njeno ‘aplikativnost’. Drugič, naslov vsebuje tudi vprašanje, kaj lahko naredimo, da bo *filozofija* pridobila svojo vrednost, da bo bolj cenjena in da bo njen glas, končno, odmevnejši; v okviru tega spisa bo slednje vprašanje obravnavano kot nasledek prvega.

Marsikdo, ki se ukvarja s filozofijo, se bo ob vprašanju, ki se nanaša na njeno uporabnost, zdrznil: filozofija ima ‘inherentno’ vrednost, njeno mesto v kulturi in družbi nasploh je, zlasti na ‘Zahodu’, tako globoko vtakano v akademsko-znanstveno-kulturno življenje, da si ‘Evrope’ in zahodnega omikanega življenja *brez nje* sploh ne moremo predstavljati: spraševanje po ‘koristnosti’ filozofije je zato njeno takojšnje razvrstitev, nivelizacija njenega bogatega, večplastnega življenja na raven *orodja*, na raven izvijača, žage ali kladiva v drvarnici. Argument *proti* taki opredelitvi filozofije – namreč da je filozofija ‘nad’ vprašanjem uporabnosti – in proti takemu nazoru, ki ga predstavljam v tem spisu, je *praktičnoživiljenjski*: živimo v času, v katerem moramo ‘polagati račune’ – če tega ne storimo (pri čemer je vseeno, ali tega *nismo* zmožni storiti ali pa preprosto *nočemo*), se nam lahko zgodi, da nas drugi ljudje in storilnostno naravnana družba ne le ne bodo jemali preveč resno, temveč celo, da se nas bodo morda poskušali znebiti; slednje velja sploh tam, kjer je družba glavni *financer* naše dejavnosti, kjer je naša dejavnost odvisna od javnih sredstev in državnega proračuna.

¹ Podlaga pričujočemu sestavku je javno predavanje z dne 17. novembra 2008 na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani v sklopu dogodka, ki je posrečeno poimenovan ‘Filozofski maraton’.

Premislek o tem, ali je takšno stanje – storilnostna naravnost in stalno polaganje računov – vredno obžalovanja in kaj ga je morda povzročilo (heideggerjansko prevladovanje tehnike v dogodju Biti, ki ga živimo?; dokončna prevlada ‘poznega kapitalizma’ kot edinega družbeno-ekonomskega sistema?), puščam tukaj ob strani, navkljub njegovi pomembnosti. Ta sestavek je zato predvsem *praktični premislek* o tem, kaj lahko naredimo s filozofijo tukaj in zdaj; in sem pri tem enakega mnenja kakor Richard Rorty, da je včasih ‘najboljše lahko sovražnik boljšega’ – da lahko kljub svojim plemenitim namenom, kako *celovito* izboljšati svet, kako recimo filozofijo postaviti nazaj na mesto kraljice znanosti, izpustimo vrsto priložnosti za posamične, predvsem bolj realistične izboljšave.²

Vrnimo se torej k praktičnemu vprašanju, ‘kaj narediti s filozofijo’ v prvem smislu – kako je lahko filozofija *uporabna*. Kakor rečeno je odgovor na to vprašanje zaželen zaradi družbenega pritiska, izraženega kot ‘polaganje računov’: če ne (z)moresš pokazati, da si koristen in uporaben, nisi upravičen do porabe javnih sredstev; z ‘nekoristno’ dejavnostjo se lahko sicer ukvarjaš še naprej, toda le v smislu konjička, prostega časa, kar pa seveda financiraš *sam*.³ Ni treba izgubljeni preveč besed o

² Hegeljansko-marksistično-žizekijansko naravnani misleci se tukaj z mano ne bodo strinjali: po njihovem prepričanju s ‘parcialnimi izboljšavami’ samo podpiramo pričujoči ‘sistem’. Sam imam, kljub občudovanju dela te miselne struje, težave s to mislijo, ki je znova predvsem praktična – menim, da razmišljanje o boljšem svetovnem redu brez ustreznega ravnanja z lastno nedejavnostjo *bolj* podpira obstoječo ‘ideologijo’ kakor pa ustrezno ravnanje; ne zmorem osmisliti poziva k ‘nedejavnosti’, ki je po mojem mnenju že po sebi performativno protislovno izražen z objavljanjem in predavanjem.

³ Čisto konkretno: po mojem prepričanju formularji za pridobitev državnih projektov, kjer je potrebna natančnost (tj. s kodo cilja, ki jo odčitáš s seznama ciljev), odločno podpirajo zgornje ugotovitve. Bilo bi naivno misliti, da ne bo več dolgo tako – če bodo kode nekega dne izginile, bodo veliko prej izginile zato, ker bo treba opredeliti cilje *povsem konkretno* (samo vpis kode v prazen okvirček ne bo zadostoval), ne pa za to, ker bo takšno opredeljevanje v prihodnosti opuščeno.

tem, da ravno filozofija spada med dejavnosti, ki so glede koristnosti za družbo (vsaj nekoliko) *sumljive* – in zato je, po mojem prepričanju, vredno spregovoriti o tem, ali je – in *kje* – filozofija koristna.

Prvi pomislek, ki se sproži ob vprašanju o 'koristnosti', 'uporabnosti' filozofije, je gotovo pomen te 'uporabnosti' in 'koristnosti': kaj natančno imamo v mislih, kadar uporabimo ti besedi. Koristnost je lahko merljiva v BDP, lahko je zaobsežena v natančno določenih količinskih merilcih ali pa izražena z opisom, denimo: ta pulover je zelo uporaben, ker je topel in ker ga lahko enostavno vzdržujem. Gotovo je res, da je pojem 'koristnosti', ki ga ponavadi uporabimo, kadar govorimo o aplikativnosti nekaterih ved, problematičen: ni povsem jasno, kako je opredeljen, ali pa se z njim preprosto ne strinjamo. Prav gotovo je ena od nalog prihodnjih generacij prekvalifikacija pojma koristnosti, tako da recimo BDP ne bo več edini bistveni kazalec uspešnosti gospodarske politike. Toda, znova, v nadaljevanju sestavka se ne ukvarjam z natančno opredelitvijo tega pojma niti ne ponujam argumentacije v prid enemu ali drugemu pojmu 'koristnosti'; nasprotno, upam, da bo pojem 'praktičnost', kakršnega imam v mislih (in za katerega menim, da ga imajo v mislih tudi drugi, ko govorijo o 'koristnosti' ved), postal razviden iz sobesedila.

Poleg problema, nakazanega zgoraj, ki grozi filozofiji, če ne bo sposobna (ali če ji ne bo mar) pokazati svoje 'koristnosti', obstaja nemara dodaten nemir pri tistih, ki se ukvarjajo s filozofijo in ki ga Marjan Šimenc dobro povzame v eseju *Filozofija in vsakdanje življenje*, objavljenem na spletni strani Airbeletrine:

»Veliko filozofov je v resnici deležno oddaljene spoštovanja, a le toliko časa, dokler gre za knjige na knjižnih policah oziroma dokler filozofi ostanejo v svojih študijskih sobah. Filozofijo spoštujemo, dokler je daleč, če se približa vsakdanjemu življenju, jo odrinemo od

sebe.«⁴

Nemir, skratka, je v tem, da smo filozofi (upravičeno) nekoliko razočarani, saj naša misel nima pravega učinka, vpliva. Večina člankov in knjig, ki jih napišemo, ostane na policah, razen če jih ne predpišemo kot 'obvezno branje' in dodamo na seznam izpitne literature; toda še bolj boleče je, da tudi tam, kjer bi filozofi morali priti do besede *prednostno* – recimo v etičnih komisijah – ni sledu o filozofiji: etične kodekse namesto filozofov pišejo pravniki, menedžerji, zdravniki, fiziki, vozniki motornih sani in vedeževalke.⁵ Še tam, kjer bi filozofi morali spregovoriti – kjer bi najbolj upravičeno zasedli tržno nišo – delo samozavestno prevzamejo drugi. (O vzrokih takega stanja, ponovno, ne mislim razpravljati; gotovo pa je treba priznati, da del odgovornosti zanj nosimo filozofi sami, ki smo v preteklosti morda na banalno 'ontično' stanje posameznih ved ali dejavnosti gledali nekoliko zviška.)

Kljub (skoraj že po pravilu) pesimističnemu razpoloženju filozofov glede stanja in usode filozofije je sicer treba reči, da filozofiji, 'objektivno' gledano (tj. v smislu statistike izposoje filozofske literature, zaposljivosti filozofov ipd. ter primerjave z drugimi državami), ne gre tako slabo. V dvomilijonski Sloveniji imamo tri univerzitetne oddelke za filozofijo, produkcija člankov, knjig in prevodov je tolikšna, da ji posameznik že zdavnaj ne more več slediti, imamo številne znanstvene posvete, bolj

⁴ http://www.airbeletrina.si/index.php?option=com_content&task=view&id=1633&Itemid=82. Šimenc v nadaljevanju sicer predstavlja sodobne načine vstopa filozofije v vsakdanjik, ki spreminjajo staro, navedeno, stanje; v eseju ga zanima predvsem zasnova 'filozofske kavarne'.

⁵ Da – tudi vozniki motornih sani in astrologi imajo svoj 'etični kodeks'. Kodeks o uporabi motornih sani kot posebnega prevoznega sredstva v skladu s predpisi in varno vožnjo: http://209.85.173.132/search?q=cache:wM8H3y1_nrUJ:www.ski-sea.si/files/documents/02_kodeks_o_uporabi_motornih_vozil/k-2.pdf+kodeks+o+vo%C5%BEnji&cd=2&hl=sl&ct=clnk&gl=us&client=firefox-a. Astrološki etični kodeks: http://www.astro.si/meni/slo/os_etika.htm.

neformalno pa veliko bralno-debatnih krožkov, spletnih strani, študentskih humanističnih društev in blogov.⁶ Vendarle pa so ta dejstva – vsaj nekoliko razveseljiva – hkrati precej krhka: visoka branost filozofije (vsaj kakovostne, znanstvene) je, kakor to poskušam pokazati v sprotni opombi v omenjenem članku, odvisna od državne pomoči, ki podpira izobraževanje na filozofskem področju.

Če torej želimo zagotoviti dolgoročen obstoj filozofije v javnih izobraževalnih institucijah, je dobro imeti pri roki nekatere *argumente*, zakaj naj bi bilo tako: dva od njih, ki se osredotočata izrecno na 'uporabnost' in 'koristnost' filozofije, bom nanizal v prvem delu tega sestavka.⁷ To je odgovor na prvi smisel vprašanja, 'kaj narediti s filozofijo?'. Toda – kakor vsi dobro vemo – koristnost sama dandanes še ni jamstvo uspeha; če nihče ne prepozna uporabne vrednosti nečesa, je malo verjetno, da se bo reč 'prijela'. Potrebno je prepričevanje, včasih celo reklama. Žal to stanje za filozofijo, še posebno pa znanosti nasploh, ne velja nič manj kakor za povsem navadne izdelke, kakršna sta avtomobil ali pralni stroj.⁸ Zato je drugi del tega sestavka, ki odgovarja na drugi smisel vprašanja, osredotočen na predstavitev filozofije, na doseganje

⁶ Natančnejšo analizo stanja filozofije predstavljam v članku 'Filozofija danes', v katerem prilagam tudi podatke o zaposljivosti filozofov v primerjavi z ekonomisti, pravniki in računalničarji ter preglednice izposoj filozofske literature v primerjavi z drugo literaturo, pa tudi podatke o gledanosti filozofskih vsebin na spletnem portalu Youtube v primerjavi z literarnimi, znanstvenimi in popularnimi vsebinami. T. Grušovnik, "Filozofija danes". V: *Dialogi*, let. 44 (2008), št. 11/12, str. 7–46.

⁷ Zasluge poučevanja filozofije so gotovo širše od tega, kar bom prikazal: vendar mi gre tukaj predvsem za neposredno koristnost, ne pa denimo za koristnost v njenih *konsekvencah*, tj. za korist, ki jo imajo od nje tisti, ki so jo poslušali v srednji šoli in ki njenega instrumentarija v vsakdanjiku ne uporabljajo eksplicitno zavedno, čeprav je slednja gotovo navdse pomembna.

⁸ Tukaj ne bom podrobno prikazoval delovanja družbenega mehanizma na akademijemskem področju, opozoril pa bi na dela teoretikov – 'sociologov filozofije' in 'novih sociologov idej' – kakršni so Randall Collins, Neil Gross, Pierre Bourdieu in Mich le Lamont.

primernege izvajanja filozofskih dognanj.

Prvega od dveh tukaj nanizanih argumentov za koristnost filozofije imenujem *odkrivanje skritih podmen*. Pri tem naj bi pokazali, da je filozofija zaradi svoje splošnosti in neobremenjenosti s posebnim kontekstom, ne nazadnje pa seveda s svojim polnim logičkim arsenalom najprimernejša za odkrivanje skritih podmen nekaterih mnenj, teorij, institucij in praks; bodisi da ta mnenja, teorije, institucije in prakse same niso zmožne odkriti pomanjkljivosti v lastnem delovanju, ki nastanejo zaradi nasprotja med (javno) izraženimi prepričanji in dejanskim delovanjem, bodisi da v to navzkrižje prihajajo namenoma.

Kako lahko tovrstna filozofska taktika deluje, bom poskušal prikazati na primeru Richarda Posnerja, gorečega kritika filozofije kot 'uporabne' vede. Posner v svoji knjigi *Javni intelektualci*, v poglavju naslovljenem 'Javni filozof',⁹ silovito navaja argumente proti R. Rortyju in M. Nussbaum, ki sta glavna ameriška glasnika proti filozofski profesionalizaciji. Ko razmišlja o njunem delu glede pravic istospolno usmerjenih, ponižanih žensk na globalnem Jugu in revščine, pravi:

»Ideja, da vsak človek pleše na kako filozofsko vižo, je za filozofe laskava, toda ne ravno verjetna, vsaj v pričujočih razmerah ne.«¹⁰

Pri tem pravzaprav meni tole:

»/.../ medtem ko je večina razvojnih ekonomistov morda utilitaristov, ti kljub temu ne ponujajo *filozofske* obrambe svojih stališč. Niti jim to ni potrebno, saj so njihove normativne aspiracije skromne. Urar ne potrebuje filozofije, da bi upravičil svoj stavek, v katerem trdi, da je pokvarjeno uro treba popraviti, ekonomist pa ne potrebuje filozofije, da bi upravičil svoje promoviranje ukrepov, ki bodo zvišali državno

⁹ R. Posner, *Public Intellectuals, A Study of Decline*, Harvard University Press, Cambridge (MA)&London, 2001.

¹⁰ R. Posner (2001), str. 329.

raven gospodarske rasti ali zmanjšali inflacijo in brezposelnost.« (Posner 2001, 329)

S tem želi Posner povedati, da se Nussbaumova moti s:

»Prvič, tisti, ki dejavno nasprotujejo ali preprosto ne uvedejo pristopa zmožnosti – kulturni relativisti in razvojni ekonomisti – morda svoje nasprotovanje ali brezbriznost utemeljujejo na filozofski teoriji, kakršen je relativizem v filozofskem smislu ali utilitarizem. V tem primeru bi bila filozofska kritika njihovih premis gotovo primerna. Drugič, filozofski argumenti so morda primerni za prikaz, da je pristop zmožnosti pravičen pristop k problemom razvoja.« (Posner 2001, 328–329)

Posnerjeva stava tukaj je: filozofi si preprosto domišljajo, da ima vsak človek v ozadju kako filozofsko podmeno ali teorijo, po kateri se ravna. In vendar ni tako, meni Posner, saj urar in ekonomist ne potreujeta sklicevanja na filozofske podmene, če želita upravičiti svoje predloge – njune normativne aspiracije so, dodaja, skromne.

Posner namreč meni, da Nussbaumovo tare:

»/.../ star problem podspecializiranosti. Nussbaumova ni ne antropologinja ne strokovnjakinja za Afriko. Izkáže se, da obstaja bogata literatura o obrezovanju, ki resno omaje natančnost premis Nussbaumove. Natančneje, obstajajo dvomi o zdravstvenem tveganju tega postopka, o stopnji, do katere povzročá spolno disfunkcijskost, in stopnji obžalovanja, ki jo občutijo tiste, ki gredo skozi ta postopek. Tako veliki so ti dvomi, da bi bila potrebna silna poglobitev v dosti obsežnejšo literaturo od tiste, ki jo navaja Nussbaumova, da bi jih utišala.« (Posner 2001, 348–349)

Glede na argumente, ki jih navaja Posner, je namreč obrezovanje žensk:

»/.../ lahko funkcionalno, če deluje poligamija, ki jo obrezovanje vzdržuje (tako da zmanjša

nagnjenje k ženskemu prešustvu v kulturi, v kateri ima vsaka od žena poligamnega moža svoj lastni dom in tako ni pod njegovim nadzorstvom in v kateri je njegov spolni stik z vsako od žena nujno omejen). Obrezovanje je lahko funkcionalno celo iz razloga, ki ni povezan s poligamijo. Domnevali so, da je med somalskimi živinorejci, v kulturi, v kateri je obrezovanje močno razširjeno, praksa namenjena temu, da zmanjša sproščanje ženskih spolnih vonjev, ki so za črede ovac in koz moteče in za kar so odgovorne zlasti ženske, nazadnje pa to privablja še plenilce.« (Posner 2001, 348)

Posnerjeva težava tukaj je njegovo očitno predvidevanje, da mora biti podmena ali teorija, po kateri se ravnamo, zmerom ozaveščena. Na to namiguje njegova formulacija, da ni potrebno sklicevanje/upravičevanje posameznih dejanj, kar je seveda zmerom zavestno početje. Vendar pa v kritiki, ki jo lahko naslovimo na razvojne ekonomiste, sploh ne gre nujno za to, da bi kritizirali njihovo sklicevanje na kakršno koli filozofsko teorijo. Prej gre za to, da sprva sploh pokažemo, da je v *ozadju* njihovega ravnanja predpostavka, recimo, pravičnosti, ki ima takšne in takšne lastnosti. To, da je 'v ozadju,' pomeni tukaj: njihovo ravnanje je mogoče razložiti, če ga razložimo *v skladu* s to-in-to teorijo pravičnosti. Takšna formulacija predvideva, da se ti strokovnjaki ne zavedajo nujno svojih podmen: ne gre za to, da bi se v ravnanju sklicevali na teorije, temveč prej za to, da jih teorije pri delovanju (morda celo nezavedno) določajo. To je gotovo bistvena razlika: argument, da se urar ali ekonomist ne sklicujeta na filozofske teorije pri svojem delu, je nebistven v tem, da sta v svojem ravnanju kljub vsemu *določena* s podmenami, ki so navsezadnje filozofske. V tem primeru je lahko naloga filozofije, da razkrije ta ozadnji horizont, v katerem strokovnjak, naj bo urar ali ekonomist, deluje.

Poleg tega je lahko njena naloga natančno v tem, kar predlaga Nussbaumova: ko so te podmene, ta ozadnji horizont ravnanja enkrat odkriti, se jih lahko lotimo s kritiko. Ker se

giblremo na ravni abstraktnih podmen, bo ta kritika filozofska. Recimo: pri kulturnem relativizmu (na katerega se sklicuje Posner kot protiprimer argument Nussbaumovi) bi filozof lahko pokazal, da tovrstno stališče prenaša praktične težave na teoretsko raven, s čimer zavlačuje njihovo rešitev, tako pa štiti svoje privilegije. Lahko bi pokazal tudi, da spori o izvajanju okoljskih strategij niso toliko znanstveni spori o delovanju različnih tehnologij, temveč družbeno-politični spori o opredelitvi pojma pravičnosti, ki jo je treba v posamičnem primeru sprejeti.

Odičen primer tega, kar se s filozofsko razčlenbo argumentacije, kakršno smo pravkar poudarili, zares doseže – in za katero Posner meni, da ni učinkovita – je C. Okereke z izjemno monografijo *Globalna pravičnost in neoliberalno okoljsko vladanje*.¹¹ V njej uspešno pokaže, kako različne zasnove pravičnosti delujejo eksplicitno in implicitno znotraj treh globalnih okoljskih režimov. Okerekejev glavni dosežek pa je, da uspešno pokaže, v kakšen protislovju so pojmi pravičnosti, zastopani v izjavah, in tisti, vdeleni v dejanske prakse.

Posnerjevo izvajanje že samo po sebi je lep dokaz, čemu potrebujemo filozofijo: zdi se, da v svojih premislekih preprosto ne more odmisлити tega, kar lahko poimenujemo 'operativna paradigma' in s čimer mislim tisti ozadnji horizont, ki ga mislec – vede ali nevede – predpostavlja. Očitno je, da je v Posnerjevem primeru to funkcionalistična paradigma v grobem pomenu besede. Zanj bodo bistveni le tisti argumenti, ki se bodo sklicevali na funkcionalnost za ohranitev družbene strukture. Filozof lahko nadgradi Posnerja natanko v tem, da mu pokaže, kaj je njegov ozadnji horizont, njegova 'operativna paradigma', in mu predoči posledice sprejemanja take paradigme – kaj to pomeni za njegovo razmišljanje, kako ga 'obarva', kaj bodo njegovi tipični mišljenjski odzivi v prihodnje in kakšne

¹¹ C. Okereke, *Global Justice and Neoliberal Environmental Governance*, Routledge, London&NY, 2008.

praktične konsekvence ima.¹²

Drugi argument za koristnost filozofije lahko poimenujemo: *spreminjajmo zasnove, spreminjajmo prakso*. Tovrstni argument najlepše izraža odlomek Alasdairja MacIntyra iz njegove *Kratke zgodovine etike*.

»Filozofija pusti vse pri miru – vse razen zasnov. In ker posedovanje zasnove implicira, da se vedemo ali da se lahko vedemo na določen način v določenih okoliščinah, sprememba zasnove – bodisi s preoblikovanjem obstoječih zasnov bodisi z oblikovanjem novih ali uničenjem starih – pomeni spremembo ravnanja. Torej so Atenčani, ki so Sokrata obsodili na smrt, angleški parlament, ki je leta 1666 obsodil Leviathana, in nacisti, ki so zažigali filozofske knjige, imeli prav vsaj v razumevanju, da filozofija lahko prevratno deluje na uveljavljene načine ravnanja. Razumeti svet morale in spreminjati ga nikakor nista nezdržljivi nalogi. Moralne zasnove, ki so v nekem obdobju predmet filozofske razčlenbe, so včasih to, kar so, zaradi filozofske razprave v predhodnem obdobju.«¹³

Jezikovni obrat v zgodovini filozofije je prinesel idejo, da je pogled, s katerim motrimo naš svet – strogo vzeto pravzaprav *ta svet sam* – obarvan z jezikom, ki ga govorimo. Če povzamemo poznega Wittgensteina, so besede orodje, s katerim oblikujemo lasten življenjski svet – zato je seveda spreminjanje besed hkrati spreminjanje sveta in motrenje delovanja besed proučevanje tega, kako svet deluje. R. Rorty bo nekaj desetletij za Wittgensteinom rekel, da lahko z redeskripcijo, z zamenjavo besednjaka, spremenimo marsikaj, če ne celo *vsega*. Moč velikih duhov, kakršni so bili Kopernik, Darwin in Marx, ni toliko v tem, kar so pridali k že

¹² Besedilo pričujoče razčlenbe argumenta 'odkrivanja skritih podmen' je pretežno vzeto iz mojega že omenjenega članka 'Filozofija danes', v katerem obravnavam primer nekoliko podrobneje.

¹³ A. C. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, 1993, str. 14–15.

obstoječemu kupčku znanja, temveč predvsem v tem, da so ustvarili *novo perspektivo*; da so izkustvo obdali z novim okvirom, kontekstom, ki se je pozneje za zelo različne namene izkazal kot zelo koristen. V intervjuju, pri nas objavljenem v *Literaturi*, Rorty odgovarja na naslednje vprašanje takole:

»**Vprašanje:** *Med znamenja vaše celotne težnje, da bi pojmovali filozofijo kot obliko literarne kritike, sodi tudi vaša navada, da govorite o najpomembnejših filozofovih kot o 'močnih pesnikih'. Dejansko pa razpravljate predvsem o romanopiscih, recimo o Nabokovu in Orwellu. Seveda ni nič neobičajnega, da se v zvezi s pripovedmi raje sklicujete na romanopisce kakor na pesnike. Tukaj mislim na Walterja Benna Michaela in Našo Ameriko. Ampak zakaj ste se, splošno gledano, odrekli nadrobnejši obravnavi poezije? Je bloomovski pojem močnih pesnikov preprosto prikladna metafora?*

Richard Rorty: Ja, to je samo izraz, ki sem ga pobral od Harolda Blooma in malo razširil. Zelo priročen se mi je zdel za poudarjanje, da so ljudje, kakršni so Platon, Galileo in Marx – ljudje z veliko domišljijo, ljudje, ki so spremenili besednjak, s katerim razmišljamo o raznih vprašanjih – ravno tako malo ponujali neizpodbitne oziroma sploh kakršne koli argumente za svoje nazore, kakor to počnejo pesniki. Svoje nove vizije so nam kratko malo postregli in omogočili drugačno perspektivo. Zato sem prevzel izraz močni pesnik za vsakogar, ki ima veliko domišljije in dovolj poguma, da na svojem področju poskuša vse prenoviti in spremeniti naš način gledanja.¹⁴

To sta dva predlagana argumenta, na katerih je po mojem prepričanju smiselno graditi, kadar poskušamo pokazati na koristnost in uporabnost filozofije. Toda kakor sem že omenil, zgolj pokazana koristnost in uporabnost filozofije

¹⁴ R. Rorty, "Več svetlobnih let ali le nekaj besed narazen?". V: *Literatura* (mesečnik za književnost), št. 195, leto 2007, str. 81.

najbrž še ni dovolj: družbi je treba *pokazati* in jo *prepričati*, da je filozofija uporabna veda. To lahko in seveda smo tudi že počeli na različne načine. Pričujoči sestavek se bo zato zdaj usmeril k trem različnim idejam, kaj lahko naredimo s *filozofijo*, to je, kako jo lahko približamo zainteresirani javnosti, širši družbi in – ne nazadnje – morebitnim financerjem. Najprej bom na kratko spregovoril o problematiki pojavljanja filozofije v medijih, namreč v kolumnah in publicističnih prispevkih, ki jih pišejo filozofi; potem bom poskušal nanizati nekaj kratkih misli o oglaševanju filozofije; nazadnje pa se bom, na kratko, lotil še *lobiranja*, besede, ki gotovo – kadar je pripeta k filozofiji – še bolj kakor 'uporabnost' in 'koristnost' naježi lase.

Zagotovo prisotnost filozofije v javnem življenju – po medijih, kakršni so časopise, televizija in radio – bistveno, če ne najbolj pripomore k prepoznavnosti in uveljavljenosti stroke. Lahko bi trdili celo, da udejstvovanje filozofije v javnem življenju ne koristi le družbi, temveč filozofiji sami: če se ta ne more 'vklopiti' v javno življenje, je to jasno znamenje njene odtujenosti, kdo bi rekel celo dekadence. Že Dewey je opozarjal, da je stanje, kadar se 'visoka kultura' (s filozofijo vred) odcepi od družbe in postane domena elite, stanje razcepa, ki postaja čedalje bolj negotovo, ko se zev med družbenimi razredi veča. Prisotnost filozofije v javnosti je tako dobra za obe strani, za stroko in za družbo.

Vendar pa se pri vstopu filozofije v javni prostor – kar filozofi dobro vedo – takoj srečamo z vprašanjem poenostavitve, redukcije in banalizacije. Kako zadovoljiti oboje, jasnost za čim večji krog ljudi in ohranjanje profesionalnosti, je domala umetnost. Že omenjani Richard Posner v navajani monografiji *Javni intelektualci* postavlja drzno tezo, da je kultura javnega komentiranja – na psu. To pa predvsem iz strukturnih razlogov: spomnimo se, da je Posner Nussbaumovi očital podspecializiranost; njegova glavna teza se glasi, da je v izredni celovitosti in prepređenosti ved in znanja praktično nemogoče postavljati splošna, javnosti

razumljiva mnenja, ki bi zadovoljila oba zgoraj omenjena pola – priljubljenost ter preglednost in objektivnost, znanstvenost. Težava, ki tare javno-intelektualni trg, je, da ni nadzora nad kakovostjo: slabi komentatorji, katerih napovedi se niso uresničile, odnesejo celo kožo, to pa zaradi pomanjkanja nadzora nad njihovimi trditvami, ki so posledica čedalje večje nepreglednosti na trgu.

Posner pa v omenjeni knjigi ponuja tudi številke: statistiko nastopanja najrazličnejših intelektualcev, znanstvenikov in filozofov v javnem prostoru ZDA. Rečemo lahko, da je njegova razčlemba za filozofijo razveseljiva: filozofi predstavljajo 9,9 % vseh javnih komentatorjev.¹⁵

Kakor koli, pri vstopu filozofije v javni prostor naletimo na še eno težavo, ki sem jo sam poimenoval 'tiha cenzura kritične misli' in pri kateri gre v grobem za to, da uredniki (pogosto nezavedno) 'cenzurirajo' (to pomeni: zavračajo) prispevke, za katere menijo, da jih nihče ne bere. To posledično pomeni pomanjkanje tehničnih kritičnih sestavkov v javnem prostoru, ki v skrajni, nekoliko dolgoročnejši posledici pomeni upad kakovosti bralne kulture. Tako predsodek na koncu ustvari stanje, ki sprva ni obstajalo – mnenje ustvari svojo resničnost, s tem pa navidezno potrditev, da bralci *res* nočejo brati nič zahtevnega, da skratka sploh nočejo misliti.¹⁶

Druga tehnika doseganja večjega vpliva filozofije je kontroveržno oglaševanje le-te. Prispevek, ki sem ga napisal za spletni portal *vest.si*, je, glede na odzive, pokazal, za kako občutljivo tematiko v resnici gre. Kolumna, ki pretresa ta fenomen, je ponatisnjena spodaj v 'dodatku', tukaj bi dodal le, da sem medtem našel lep primer 'oglaševanja' filozofije, ki si ga bralci

lahko ogledajo na spletni strani 'združenja brezposelnih filozofov' s sedežem v New Yorku, ki se, med drugim, ukvarja s šivanjem prstnih lutk znamenitih filozofov – <http://www.philosophersguild.com/>.

Zadnji način, kako povečati vpliv filozofije v javnem življenju, ki mu bomo tukaj namenili nekaj skromne pozornosti, je *lobiranje*. Za kaj gre, je najbrž jasno; morda pa ni toliko znano, da obstajajo društva, ki dejansko lobirajo za filozofijo in za uveljavitev nekaterih načel v javnem življenju – predvsem v zakonodajo. Eno takih je *British Humanist Association* (BHA), ki poskuša zastopati svoje ideje s pričanjem na sodiščih in z lobiranjem v britanskem parlamentu. Na njihovi spletni strani <http://www.humanism.org.uk/site/cms/> so takoj na začetku navedeni pravni dosežki društva in zmage v javnih debatah. Lobiranje v parlamentu olajšujejo navezave, kakršna je The All Party Parliamentary Humanist Group, ki jo sestavlja 120 parlamentarcev iz obeh domov (House of Lords in House of Commons). Da: lobiranje za projekte – boj za besedo, boj za raziskovalna sredstva – je v znanosti, pa tudi humanistiki in celo umetnosti že dolgo z nami in zatiskanje oči tukaj gotovo ne pomaga. Strategije 'prihajanja do besede' znotraj filozofije, ki so jih uporabili različni znani filozofi tja do tridesetih let preteklega stoletja: to je tema monumentalne monografije sociologa Randalla Collinsa, poimenovana *Sociologija filozofij*.¹⁷

V pričujočem sestavku je grobo zanemarjena vsaj ena reč: etični premislek o ustreznosti nekaterih taktik doseganja večje pomembnosti filozofije; to, ni treba ugibati dvakrat, velja še posebno za lobiranje. S tem ne mislim, da ta premislek ni pomemben in tehten, toda kakor

¹⁵ Bolj dejavni od filozofov so denimo literarni kritiki (10,4 %), zgodovinarji (10,4 %), časnikarji (11,5 %), pisatelji (14,3 %) in pravniki (15,9 %). Posner 2001, str. 207.

¹⁶ Sam sem o tem fenomenu pisal v 'uredniški besedi' na spletnem portalu *Airbeletrine*, ki je ponatisnjena spodaj v 'dodatku' k temu sestavku.

¹⁷ R. Collins, *The Sociology of Philosophies*. A Global Theory of Intellectual Change, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/MA, 2001. Na področju 'sociologije filozofije' oziroma kakor jo poimenuje Neil Gross – 'nove sociologije idej' poleg omenjenih avtorjev deluje še Lamont, pomembno delo v tej disciplini pa je opravil tudi P. Bourdieu (prim. sprotno op. št. 8).

sem napovedal v uvodu, se ta sestavek ukvarja s praktičnimi izzivi ravnanja s filozofijo.

Druga stvar, ki bi jo rad poudaril na koncu in h kateri me je napeljal pogovor z dr. Šimencem, je: ko govorimo o nezadovoljivi udeležbi filozofije v javnem življenju in ko nad tem pogosto tarnamo, je prav gotovo nezanemarljivo naslednje: čeprav ni zaželeno, da je filozofija odmaknjena od javnega življenja (to namreč vodi, kakor sem omenil zgoraj, k njeni praznosti, v skrajni posledici pa celo k družbeni nestabilnosti), pa je *ravno to dejstvo* njene odmaknjenosti delovalo (vsaj delno) v njen prid: kot 'eksotična znanost' je (in prav gotovo še bo) privlačila ljudi. Med njimi so hipiji, starejši ljudje, ki iščejo odgovore na zadnja vprašanja pred smrtjo, in tudi svoje vsakdanje službe naveličani mendedžerji. Čeprav nas morda mika, da bi te skupine ljudi odpisali kot 'neresne', kot bralce, iz katerih ne bodo nikdar izšli 'resni' raziskovalci – skratka kot populacijo, ki filozofiji kot taki nazadnje ne koristi prav posebno – je treba poudariti, da je po drugi strani nagovarjanje ljudi vendarle nujni in nadvse dragoceni del filozofije, eden od njenih namenov. Nikdar ne moremo vnaprej vedeti, kako bo branje filozofskih knjig koga nagovorilo in kako ga bo preoblikovalo, zato mora biti dostop do filozofije omogočen vsem, brez predsodkov. Skratka, paradokсна odsotnost filozofije iz vmešavanja v javno življenje je bila – s tistimi, ki iščejo 'mir' in 'globino' – voda na tihi filozofski mlin. Iz tega lahko morda sklepamo, da si filozofija v skladu z zgoraj zapisanim mora prizadevati za večjo vlogo v družbi,¹⁸ da pa bi bilo njeno pretirano 'prodajanje' in 'prodiranje' ne le v nasprotju z njeno zgodovino, temveč tudi 'trženjsko zgrešeno': izgubila bi tisti del, zaradi katerega je – kot 'filozofija', samostanik *ženskega* spola – zanimiva:

¹⁸ Konec koncev: filozofija pride do zainteresiranih, 'vase pogreznjenih' skupin, ki sem jih (morda nekoliko šaljivo) orisal zgoraj, vendarle po 'javnih kanalih': če poučevanja in raziskovanja filozofije ne bi podpirala država, bi bilo priložnosti za stik s filozofsko mislijo – četudi so motivi za to povsem 'zasebni' (tj. 'mir' in 'globina') – v današnjem svetu prav gotovo veliko manj.

svojo skrivnostnost.

*

DODATEK:

Tomaž Grušovnik: Tiha cenzura kritične misli

Četrtek, 16. oktober 2008 [http://www.airbelctrina.si/index.php?option=com_content&task=view&id=1541&Itemid=153]

Kaj je ena od ovir – morda najresnejša – na katero danes naleti kritična misel, ko se želi javno izraziti v obsegu, ki ni omejen zgolj na ozko, najbrž že prenasičeno, strokovno publiko? »Refleksija je tu zaradi dejanj. Torej, razmišljamo zato, da bi spremenili svet, da bi spremenili sebe, da bi živeli v pravičnejšem svetu, ali vsaj nekoliko mirnejšem svetu.« Seveda... Kdo se ne bi strinjal s temi besedami sodobnega ameriškega filozofa Edurada Mendieta? Toda danes je refleksiji odmerjeno vse manj prostora v javni sferi, s tem pa koristim, ki jih prinaša za družbo, ni dovoljeno, da se razvijejo v polni meri. Kljub temu, da je zanimanje za kritično misel večje, najbrž veliko večje, kot si predstavljamo...

Na spletnem portalu www.ted.com visi posnetek predavanja Alise Miller, ki govori o deležu informacij iz različnih predelov sveta, ki so na voljo Američanom. Multimedijški vrhunec nastopa (naslovljenega 'Zakaj vemo o svetu manj kot kdajkoli') je posebej izdelani zemljevid, na katerem velikost posameznega kontinenta ponazarja delež informacij, ki s tega kontinenta preko medijev doseže ljudi v ZDA. Odstopanje tega 'zemljevida' od dejanske podobe Zemlje je seveda bizarno: ZDA in Irak, napihnjena kot balon, tektonsko izrivata vse ostale predele sveta – 'površina' ZDA zaobsega, denimo, kar 79 odstotkov vse kopnine, medtem ko Rusija, Kitajska in Indija obsegajo le 1 odstotek. Zaključna poanta kratkega Millerjinega predavanja pa je – temu nasprotno – pozitivna: kar 52 odstotkov Američanov si kljub neurav-

noteženi ponudbi prizadeva, da 'od blizu sledi novicam iz sveta,' še več: ta odstotek je v preteklih dvajsetih letih narasel za kar 15 odstotkov. Skratka, medtem, ko je medijska ponudba postajala vse bolj neuravnovešena, sta se želja javnosti po globalnem informiranju in dejansko spremljanje svetovnih novic sorazmerno gibala v nasprotno smer.

Sprašujem se, kakšno pošast bi rodili, če bi po receptu, sorodnem Millerjinemu, narisali zemljevid, na katerem bi kontinenti predstavljali posamezne panoge – področja zanimanja – s katerih informacije dosegajo, denimo, slovenskega bralca časopisja. Ne predstavljam si dobro te podobe, vem pa, da bi stroko, kot je filozofija, na tem zemljevidu reprezentirala – morda – velikost Vatikana. Prepričan sem še, da bi pri slovenskem bralstvu, podobno kot pri ameriški javnosti, zasledili tudi drugi fenomen: lakoto po, če že ne čisto filozofskih prispevkih, pa vsaj po številčnejših kritičnih sestavkih.

K tej tvegani trditvi me vodijo dejstva: prvič, v pogovorih z ljudmi opažam, da so siti kolumn o tem, kako nekdo kuha paradiznikovo juho ali se pri česanju svojega psa sooča z zavozlano dlako in da močno pogrešajo večje število tehtnejših prispevkov. Drugič, raziskava glede izobraževanja odraslih v Sloveniji za leto 2007 ugotavlja, da je med temi programi velika večina humanističnih (humanistični programi predstavljajo kar neverjetni 40,4 odstotni delež vseh izvajanih programov po klasifikaciji ISCED-97, je pa res, da moramo od njih odšteti 'ročne spretnosti.' Na drugem mestu je 'znanost, matematika, računalništvo' s 14,5 odstotnim deležem). In še tretji, naključni primer: na spletnem portalu Airbeletrina so, denimo, prav 'Teorije' tista rubrika, ki je med najbolj brani.

Zakaj potem v slovenskih časnikih zasledimo tako malo poljudno-teoretskih prispevkov s kritičnim pridihom? Moja predpostavka je, da zaradi pojava, ki mu pravim 'tiha cenzura.' Pri njej gre za to, da tisti, ki je odgovoren ali ima pooblastila za objavo nekega sestavka, domne-

va, da le-ta ne bo nikogar zanimal in da se z njim, posledično, časopis ne bo bolje prodajal. To pomeni, da bo urednik zavračal vse prispevke, za katere bo menil, da so za bralce njegovega časopisa na 'previsokem nivoju.' Skratka, tihi cenzuri bo podvrženo vse, kar bo imelo priokus tehtnega, globokega in resnega; dejstvo, ki je samo po sebi dovolj zgovorno. To pa je hkrati tudi cenzura, ki je hujša od običajne, saj ima poleg tega, da lahko gre za nezaveden proces, še to neugodno lastnost, da pri njej nikakor ni moč pokazati na odgovorno osebo, ki tekste zavrača; zmerom imamo opraviti le z meglenim 'prilagajanjem vsebin zahtevnostnemu nivoju bralca,' ki je, spet po drugi strani, proces izločanja kvalitete, ponižujoč predvsem za javnost, ki 'vsebinam na višjem nivoju' menda ni dorasla.

Dodatna težava, ki jo predstavlja takšna uredniška politika, je sledeča: s tem, ko daje tako velik poudarek na lahke vsebine, lahko sama prične ustvarjati poneumljeno publiko. To, kar urednik domneva glede okusa bralstva (tj. nizko raven bralne kulture) in kar naj bi pač bilo 'tam zunaj' med bralci, dejansko ustvarja sam, s tem, ko ponuja neuravnoteženo bralno dieto. Ta pojav ni neznan – poznamo podjetja, ki izvajajo raziskave glede povpraševanja potrošnikov po določenem produktu v izbrani demografski regiji; njihov catch je v tem, da lahko to povpraševanje – če izvirno manjka – tudi ustvarijo. Skratka, uredniški politiki ni treba zgolj brezglavo slediti bralnemu okusu na podlagi njenih domnev; kulturo branja lahko predvsem ustvarja, kar je seveda tudi njena družbena odgovornost. In bežanje pred to odgovornostjo pomeni – domala – izdajstvo; izdajstvo odgovornosti do publike in družbe; poleg vsega pa še, v to sem prepričan, zatajitev same sebe.

Ne smemo gojiti pretiranih iluzij: nihče ne pravi, da v slovenski javnosti spi več kot 50 odstotni potencial kritičnega bralstva. Gotovo pa obstaja kar nekaj ljudi, ki se pred poplavo lahkotnosti zatekajo na bloge, spletne strani in v knjižnice in ki v dnevnem časopisju pogrešajo večjo prisotnost gibke misli. Še to - danes lahko

plačljivi časopisi z brezplačnimi tekmujejo samo še v resnosti, zanesljivosti in strokovnosti. Predvsem iz tega razloga bi veljalo premisliti, kako resen problem zanje predstavlja morebiten pojav tihe cenzure.

Povezave: Alisa Miller: *Why we know less than ever about the world* (ang., video, www.ted.com)

*

Tomaž Grušovnik: Oglaševanje filozofije

5. november 2008 ob 9:26 (<http://www.vest.si/2008/11/05/oglasovanje-filozofije/>)

Bi morali v času, ko lahko za stvari in dogodke, ki niso pompozno reklamirani, praktično rečemo, da ne obstajajo, začeti celo z oglaševanjem kritične misli? Bi morali pričeti z medijsko kampanjo za filozofijo, humanistiko in kritično razmišljanje nasploh, če ne želimo, da jih v širšem javnem prostoru izpodrine zanimanje za druge, agresivno oglaševane vsebine in produkte?

Ta misel vsekakor ne bo preveč všeč tistim, ki v dejavnostih človeškega uma vidijo nekaj nadzemeljsko zlahtnega, vzvišenega; nekaj, kar ima inherentno vrednost. Gotovo bodo ob morebitnem vstopu filozofije in humanistike v medijski oglaševalni prostor razpoznali zniveliziranje, sploščenje človeškega duha. Še zadnji preostali ožek neodvisnosti, obkrožen z oceanom neoliberalizma, bo globalno pregrevanje kapitalističnega stroja, ki povzroča vsesplošno taljenje krepostnega umskega ledu, naposled preplavilo z morjem poneumljenosti. Sedaj se bomo še o Platonu, Descartesu in Kantu začeli pogovarjati v družbi s persilom, higienskimi vložki in stanovanjskim kreditom?!

V pogovoru sem slišal, da sta se na neki okrogli mizi o političnem udejstvovanju javnosti menda oglasila dva 21-letnika, rekoč, da bi morali le-to pričeti bolj agresivno oglaševati. Odziv 'starejše' publike, 30-in-nekaj-letnikov, je bil sledeč: določene sogovornike je potrebno zavriniti apriori! Kolega mi je govoril, da je v pogovoru

s starejšim znancem omenil svojo idejo, da bi neko humanistično društvo za večjo uveljavitev potrebovalo – piarovstvo. Odziv je bil podoben kot odziv na idejo dveh mladeničev na okrogli mizi. Kdo ima prav?

Moje mnenje se dejansko bolj približuje idejam mlajših sogovornikov... Zakaj? Mlajše generacije, ki počasi vstopajo v leta, zrele za razvoj kritičnega mišljenja in, nenazadnje, političnega udejstvovanja, so generacije, ki so z mediji in agresivnim oglaševanjem odrasčale. Te generacije so vzgajane preko medijev; govorijo jezik, ki je jezik medijev. Če jih torej ne nagovorimo s takšnim jezikom – njihovim jezikom – je podobno, kot če bi nas nagovarjali v Kitajščini. Če trmasto in konzervativno – ne glede na okoliščine – vztrajamo pri 'neomadeževani' duhovnosti, se nam lahko enostavno zgodi, da bomo za mlajše ostali popolnoma nerazumljeni. To pomeni, da bomo s takšnim (gotovo tudi nekoliko samovšečnim) ravnanjem, sčasoma morda izgubili precej kritičnega potenciala mladine. Najbrž ne moremo trditi, da bodo 'umske discipline' povsem zamrle, če jih ne bomo oglaševali; to se ni zgodilo v več kot dva in pol tisočletni burni zgodovini in to se ne bo zgodilo niti danes. Gotovo pa ne bodo dosegle takšnega kroga ljudi, kot bi ga, če bi v njihovo distribucijo vložili več navora. In večji kot je krog kritično ozavešenih ljudi, bolj samoregulirana (in zato tudi boljša) je družba; brez stika s širšo javnostjo pa bodo te discipline (p)ostale elitistične.

Če pogledamo natančneje, vidimo celo, da v evropski duhovni zgodovini ideja 'propagiranja' in vključenosti kritičnega mišljenja in duhovnosti v širše javno življenje družbe pravzaprav sploh ni nič novega. Še več: beseda, kot je denimo 'filozofija,' je na samem začetku svoje uporabe pri antičnem govorniku Izokratu bila razumljena ravno v smislu, kot ga zagovarjam zgoraj: kot 'izobraževalni program, povezan s praktično-politično dejavnostjo.' Platonovo pojmovanje 'filozofije' kot »prizadevanje, prosto omadeževanosti z interesi in

izvajano iz očiščene teoretične perspektive, ki je samo sebi namen« [M. Fuhrmann in D. Bremer, *Die Sophisten* (Griechisch/Deutsch), Reclam, Stuttgart, 2003, str. 9], je bilo dejansko v antičnem grškem kontekstu tako sporno, kot je danes tisto, ki zagovarja praktično aplikabilnost le-te! [prav tam] Roger Bacon – franciškanški učenjak z vzdevkom Doctor Mirabilis – je sredi z duhovnostjo prežetega srednjega veka že zagovarjal idejo, da bi lahko znanosti – predvsem optična dognanja – uporabili za moralni in religiozni poduk (s čimer je tudi vplival na Pierra de Limoges-ja in njegovo delo *De oculari morali*, ki podučuje pridigarje). Podobno je srednjeveški svetnik Sv. Bonaventura zagovarjal uporabo slik v moralno-teoloških prizadevanjih: prvič, nepismeni preko slik spoznajo zakramente; drugič, s tem, ko ljudje dejansko 'vidijo' na slikah, kaj vse je Jezus naredil za nas (ne pa, da o tem zgolj poslušajo v pridigah), lahko to dodatno podžge njihovo predanost krščanstvu (Ideja, za katero lahko rečemo, da se je v času vsesplošnega oglaševanja na slovenskem inkarnirala v skupini *www.jezusmedia.com*, ki oglašuje krščanstvo na jumboplakatih; spomnimo se vizualne podobe ŽEBLJI + KRIŽ = SRČEK ter slogana »Bog je ljubezen. Drži kot pribito!«, ki sta se pojavljala na panojih ob letošnji Veliki noči). Znano pa je tudi, da je že srednjeveška teorija pridiganja poznala in razdelala celo vrsto retoričnih prijemov, kako ljudstvu približati Božjo Besedo: Jacques de Vitry (trinajsto stoletje) je denimo pridigarje začinjeno opozarjal: »... za izobraževanje nekulturnih ljudi in poduk kmečkega ljudstva pogosto predstavljajte stvari, ki so materialne, otipljive in podobne temu, s čimer so ti seznanjeni preko izkustva; kajti zunanji primeri jih premaknejo bolj kot beseda avtoritete ali globoke misli.« [iz: *Sermones Vulgares*]

Celo iz te iste duhovne zgodovine, za katero nasprotniki praktičnega udejstvovanja in oglaševanja kritične misli mislijo, da jo bomo zatajili, če bomo zagovarjali večjo praktičnost duhovnih disciplin, je jasno razvidno, da so

težnje po večji prisotnosti 'duhovnega v javnem' nekaj konstantnega in samoumevnega; nemalokrat eksplicitno zaželenega. Toda kako kritično misel oglaševati danes? Precej agresivnega prijema se, kolikor vem, poslužujejo nekatere univerze: zakupijo prostor v *Second Life*-u za več deset tisoč dolarjev (!) in predavatelje pripravijo, da v virtualnem svetu – kot najrazličnejši avatarji – predavajo študentom. Pod to cyber rubriko spada tudi ustvarjanje profesorskih profilov na *Facebooku* in kibernetično druženje s študenti. Težko je reči, če so te intenzivne kampanje prava pot ali ne, vsekakor niso edina: pri nas mlada skupina s projektom *Philoguerillo* filozofijo oglašuje preko citatov in vizualizacij na T-shirtih [<http://www.philoguerrillo.org/>].

Dosežki filozofije in kritične misli se s tem, če jih bomo na dostojen način skušali približati ljudem, ne bodo omadeževali, še manj znivelizirali ali izgubili na svoji inherentni vrednosti; ohranjanje visoke ravni znanstvenega diskurza in približevanje kritične misli javnosti sta dva, sicer povezana, a vendarle različna procesa. Konec koncev tudi persil perila ne pere nič bolje (ali slabše) če je (ali pa če ni) oglaševan. Prej je nevarnost nasprotna: če miselna dejavnost ne najde stika s širšo družbo, se ji lahko zgodi, da zakroži v sami sebi in postane nesmiselna. V tem kontekstu se naposled zdi, da v primeru približevanja kritične misli javnosti žgoča svarilna refleksija pred apokaliptičnim poneumljanjem kulture in civilizacije – pred Smrtjo Duha – prej odraža opažanja, obarvana z osebnimi bremenami, kot pa dejansko nevarnost.

Moralni egoizem

Daniel Putman

Teorija vrline in jaz: misli o tem, kako učencem spregovoriti o etičnem egoizmu

Učenci se nagibajo k relativizmu. Razpravo, zakaj je tako in kako lahko učitelji filozofije spregovorijo o tem, najdemo v nekaj izvrstnih člankih.¹ Toda veliko učencev se nagiba tudi k egoizmu, češ da je *ego* edini logično upravičljivi temelj moralnega delovanja. Pri tem so včasih psihološki egoisti, trdeč, da ljudje po naravi vedno skrbijo le zase (*self-serving*); a po mojih izkušnjah so pogosteje etični egoisti. Argumenti za psihološki egoizem imajo namreč resne logične in semantične pomanjkljivosti, tako da bodo tudi učenci priznali, da so lahko ljudje občasno usmerjeni zlasti k drugim. Toda zanimivo (ali če smo odkriti, strašljivo) je, da bo potem tako veliko učencev dejalo, da [takšni sploh] ne bi smeli biti oziroma da logika etike nima boljšega temelja kakor nekakšno samopoveljevanje. V tem članku želim na kratko preleteti štiri razloge, zakaj se nagibajo k etičnemu egoizmu, nato pa – v glavnini članka – razpravljati o odnosu med etiko vrline in egoizmom. Odkril sem, da je teorija vrline najučinkovitejši način, kako jim pomagati pri upoštevanju pomena neegoističnih etičnih stališč.

Razlogi, zaradi katerih se nagibajo k egoizmu, so dokaj preprosti. Prvi se nanaša na vprašanje

¹ Glej na primer Robert Shoemaker, »Cave Angst«, *Teaching Philosophy*, zv. 1, št. 3 (Spring, 1976), str. 235–41; Roger Paden, »The Natural History of Student Relativism«, *Journal of Thought*, zv. 29, št. 2 (Summer, 1994), str. 47–59; Richard Momeyer, »Teaching Ethics to Student Relativist«, *Teaching Philosophy*, zv. 18, št. 4 (December, 1995), str. 301–11.

identitete. Ta pri večini srednješolcev (*college*) ni trdna. Za večino je obiskovanje srednje šole (*college*) dejansko odkrivanje, v čem so dobri in kaj lahko naredijo iz svojega življenja. Dejstvo, da toliko učencev raziskuje, kako zgraditi svoje življenje, naredi logiko etične teorije, ki se sklicuje na *jaz* (*self*) kot na temelj normativnega delovanja, za zelo smiselno. Ayn Rand se lahko zdi mnogim kruta in brezobzirna, toda njena logika o »jazu« kot edinem viru dostojanstva in veljave jim je velikokrat všeč. Egoizem oznanja priznavanje samega sebe kot vira delovanja, to pa učencem – ki še nimajo trdnega »jaza« in pogosto čutijo, da si zaslužijo vsaj malo priznanja – ugaja.

Drugi razlog se nanaša na to, da ima večina učencev v srednjih in visokih šolah [*college students*] razmeroma malo odgovornosti, ki ne zadevajo njih samih. Dokler sedimo v razredu, lahko dejavniki odgovornosti očitno izostane; z jasno izjemo starejših ali poročenih študentov. Za študente, ki so hkrati starši, je egoizem že mnogo manj privlačen. Starejši študentje, ki imajo poklicne ali delovne obveznosti, pa menijo, da je egoizem preozek. Celo tisti, ki se ukvarjajo s poslovanjem in za katere bi pomislili, da bodo dajali prednost egoizmu, pogosto spoštujejo pravice, obveznosti in večje dobro, česar primanjkuje dijakom. Brez izkustva odgovornosti za nekaj, kar niso le njihovi lastni *egi*, nimajo pravih izkustvenih temeljev, da bi spoštovali druge normativne poglede.

Tretji razlog je trajno obstreljevanje z mediji in oglaševanjem, ki spodbuja k egoizmu. Naši učenci so že od malega bombardirani s trditvijo, da je smisel življenja postati egoističen porabnik. Športni junaki so največji egoisti in nositi ustrezen džins ali čevlje je način, kako

biti edinstveni posameznik. Združen s potrebo po vzpostavitvi identitete je ta družbeni pritisk k egoizmu – čeravno smešno naiven – neverjetno močan kalup za mlade ljudi.

Četrty razlog je ta, da je egoizem enostavnejši. V tem ima mnogo skupnega z relativizmom. Številni učenci, nagnjeni k relativizmu, se ne čutijo sposobne razsojati o drugih ljudeh ali pa jih je tega preprosto strah. Zavedajo se lastnega manka življenjskih izkušenj in se bojijo, da bodo videti neumni ali nestrpni, če bi si pripisali sposobnost presojanja o drugih. Tako se pri oblikovanju racionalne sodbe in njeni obrambi nočejo potruditi. Relativistično stališče predstavlja udoben umik, ki [poleg tega] pri-speva močan občutek za strpnost k samopodobi osebe. Pri egoizmu je podobno. Egoizem razen razlikovanja med razsvetljeno sebičnostjo in takojšnjo zadovoljitvijo od učenca ne zahteva presoje, ali imajo drugi ljudje prav ali se motijo. Utilitarizem in deontologija nasprotno zahteva-ta skrbno razčlenitev okoliščin in silita k razso-janju. Dejavnik negotovosti ima torej pri učen-cih veliko vlogo, a prav tako tudi navadna stara umska lenoba. Egoistu, ki mu je vse relativno, nikoli ni potrebno veliko umskega napora. Tako kakor relativizem tudi egoizem postane udoben umik z dodatkom, le da je v tem primeru dodan vtis treznega realizma.

Kar zadeva samo teorijo, se vseh teh razlogov drži izvorna napaka. Dejstvo, da je sprejemanje nekega stališča mogoče razložiti s psihološki-mi ali zgodovinskimi dejavniki, nima namreč nič opraviti z veljavnostjo samega stališča. Toda za njegovo veljavnost in za pedagogiko je pomembno raziskati, kaj »ego« pomeni. Obstajajo namreč temeljne razlike med poj-mom *jaza* v grški etiki in pojmom *jaza*, ki prevladuje v etičnem egoizmu. Mnogim našim učencem z njihovim postkartezijanskim pogle-dom na izolirani *jaz* se zdi egoizem privlačen, a hkrati se povsem zavedajo pojma razvijanja zmožnosti (*potential*) *ega* in so mu naklonjeni. To zavedanje je pomemben del srednješolskega izkustva. Učenci vedo, da je večina njihovega

življenja nekaj, kar se šele mora uresničiti, in da ima razvijanje zmožnosti skoraj vselej opraviti z nekakšnim odnosom, navadno v službi, v zako-nu ali v obliki iskrenega prijateljstva. Takšni odnosi obsegajo predanost širšemu dobremu, ki je zunaj izoliranega *ega*.

Jasen primer kritike egoističnega pojmovanja *jaza*, ki je privlačen tudi za izkustvo učencev, je Aristotelova razprava o prijateljstvu oziroma, natančneje, o sposobnosti sklepanja prijatelj-*stev* in nalogi biti prijatelj.² Učenec, ki utegne imeti sicer v življenju malo odgovornosti, bo vedel, kaj je prijateljstvo, in dejansko vsi učenci upajo, da bodo v nadaljnjem življenju oddržali oziroma imeli tesne prijatelje. Aristotel med drugim trdi, da imeti »popolnega« prijatelja zahteva dejavno udeležbo v življenju osebe ter da je resnična radost prijateljstva ljubezen do prijatelja in ne biti ljubljen. Slednjega sicer prav tako ne moremo prezreti, toda razlika med pri-jatelji zaradi koristoljubja ali prijetnosti in pri-stnimi oziroma popolnimi prijatelji je, da smo drugi osebi vselej na razpolago. Prijateljstvo, tako kakor druge vrline, podredi osebo plemenitejšim ciljem od gole sebičnosti; posledica te samorazširitve (ali gledano drugače, samozani-kanja) pa je uresničitev večje *eudaimonie* ali sreče za obe strani.

V tradicionalnem egoizmu ni prostora za Aristotelovo pojmovanje popolnega prijatelj-*stva*. Po etičnem egoizmu morajo biti vsi prija-telji tako ali drugače koristni zlasti nam samim. Predstavo zanikanja sebičnosti zaradi resnič-nega dobrega nekoga drugega, zaradi njegovih potreb, je mogoče stlačiti v etični egoizem le, če rečemo, da je zanikanje sebičnosti v sedanjosti potrebno zaradi naše dolgoročne koristi. Toda ta izjava naleti na številne težave. Prvič se zdi, da se ne ujema z izkustvom. Kadar sočustvujem s tesnim prijateljem in si, ko trpi in me potrebu-je, vzamem zanj čas, ne razmišljam o lastnem

² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, prevod Terence Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1985), 1155a1-1172a15. Slov. prev.: Aristotel: *Nikomahova etika*, prev. K. Gantar, Slovenska matica, Ljubljana 2002.

položaju v prihodnosti. Mislim le na svojega prijatelja. To je argument proti psihološkemu egoizmu, hkrati pa meri tudi na etični egoizem, po katerem bi *morali* misliti predvsem nase. Ampak zakaj? S tem sprožimo drugi resni problem zgornje egoistične izjave. Prijateljstvo je klasični primer tega, da so ljudje po naravi družbena bitja. Družbenost je prav toliko del tega, kar smo, kakor hrana, obleka ali zavetje. Težava egoizma, bodisi psihološkega bodisi etičnega, je, da jemlje izolirani *jaz* kot dano naravno izhodišče normativnega delovanja. Toda Aristotel (tako kakor sodobna psihologija) uvidi, da je tudi neegoistično zanimanje (*concerns*) del tega, kar smo. Skrb za prijatelje ali otroke je prav toliko dana kakor to, da mislimo predvsem nase. Potemtakem ni nobene osnove za trditev, da bi ves čas tudi morali misliti predvsem nase. Tesno prijateljstvo je odličen primer priznanja in delovanja glede na resnične potrebe druge osebe.

Egoizem poleg tega ne govori o hrabrosti v imenu višjih idealov (*larger causes*) ali o radodarnosti (*generosity*) kot vrlini. Učenci razumejo hrabrost Martina Luthra Kinga ali Gandija v imenu idealov, ki so bili višji od njih samih; in če učitelj to značajsko lastnost vzporeja s tradicionalnim egoizmom, je – po mojih izkušnjah – učinek mnogo večji, kakor če z učenci razpravljamo o Kantovi logiki. Pravo struno zadene tudi Aristotelov opis radodarnosti.³ Radodarnost je dajanje, ki daje, kolikor je treba, komur je treba, kadar je treba in na pravi način. »Pravilen« in »kolikor« ne pomenita »najbolje zame«. Razlika z egoizmom je velika, ker se učenci zelo dobro zavedajo – kljub njihovem omejenemu življenjskemu izkustvu – da je lahko neprimerno razumevanje potreb drugih oseb in nepremišljeno delovanje do njih zelo škodljivo. Radodarnost zahteva čas in seveda materialne dobrine. To lahko številni učenci preprosto povežejo s svojimi starši, ki si bodisi so ali niso vzeli časa, potrebnega za otroke, in ki morda niso razumeli ali pa so bili

³ Aristotel, 1119b21–1122a17.

slepi za izkušnje učencev, ko so bili ti najstniki. Učencem se posveti, da je v zavedanju o položaju drugih ljudi nekaj »dobrega« po sebi, prav tako pa v takem porabljanju časa in denarja, ki ustreza položaju. Več učencev mi je dejalo, da so se, potem ko so postali starši, spomnili predvsem pomena radodarnosti v dobro njihovih otrok. To nima veliko opraviti s posameznimi željami *jaza* v katerem koli danem obdobju. Opraviti ima s potrebo druge osebe. Premislek o radodarnosti, zlasti radodarnosti glede časa, pogosto vodi do spoznanja o omejenosti egoizma.

Naslednjo med Aristotelovimi vrlinami, ki je učencem zelo všeč, včasih prevajamo kot »iskrenost«.⁴ Pri tem ne gre za odkritosrčnost v smislu govorjenja resnice, temveč prej za pošteno predstavljanje samega sebe. Skrajnosti sta bahavost na eni strani in lažna skromnost na drugi. Kar Aristotel trdi, je, da ne moremo doseči sreče s tem, čemur bi danes rekli hinavščina in zavajanje samega sebe⁵, saj oboje preprečuje pravilno razumevanje lastnih sposobnosti in okoliščin, v katere nas postavlja življenje. Bahači, nečimrneži in hinavci potvarjajo okoliščine tako, da ustrezajo njihovem dojemanju in potrebam. Učenci, ki so pogosto izjemno občutljivi za lažno predstavljanje samega sebe, zelo hitro razumejo to vrlino. Etični egoist bi zdaj utegnil trditi, da je za egoista preprosto pametno biti iskren na ta način. Toda Aristotelova poanta je, da je poštena predstavitev samega sebe potrebna v danih okoliščinah, te pa bodo morda mnogokrat zahtevale spoznanje, da naše potrebe niso na prvem mestu. Z drugimi besedami, iskrenost vsebuje obvezo, da jemljemo resno, kar pravijo ali potrebujejo drugi. Pošteno predstavljanje samega sebe pomeni, da imajo v nekaterih primerih prednost moje potrebe in da bi sam moral dobiti največ, toda v drugih primerih utegnejo imeti prednost potrebe drugih, ker so njihove zahteve v danih okoliščinah pomembnejše. Prav

⁴ Aristotel, 1127b13–1127a33.

⁵ Po slov. prev. Aristotela – nečimrnost, op. p.

objektivna ocena tega pa je nekaj, česar bahač ali oseba z nizkim samospoštovanjem ne naredi. Egoizem, kakor je navadno opredeljen, je dejansko program za pospeševanje napačnega mišljenja (*vice*), saj je preprosto zmotno, da vse etične okoliščine zahtevajo povečevanje naših lastnih koristi. Iskrena oseba, ki je sposobna – kadar je to primerno – postaviti svoj *jaz* v ozadje, se bo tega zavedala.

Sreča kot takšna omogoča v etiki vrline tudi učinkovito kritiko domnevnega končnega stanja egoizma. Aristotel poudarja, da *eudaimonia* ni preprosto enakovredna doseganju ugodja.⁶ Dosežemo jo lahko z dobrim življenjem, pri čemer z »dobro življenje« ni mišljeno posedovanje mnogih stvari oziroma velikega bogastva, temveč izpopolnjevanje zmožnosti, ki jih imamo kot ljudje. Znova se zdi, da to zveni egoistično, vendar primeri, ki jih dajejo Aristotel in sodobni teoretiki vrline, temu nasprotujejo. Izučeni mizar doseže srečo, ko postane kar najboljši mizar. To pomeni osredotočenje na predstoječe delo; torej ne nase, temveč na les in na projekt. Usposobljeni učitelj doseže srečo, ko dobro poučuje, kar pomeni, da pozabi na svoje lastne potrebe in se posveti razredu, učnim materialom in vprašanju učinkovitega sporazumevanja. Psihološki egoist bi brzkone odgovoril, da oseba vse te stvari počne, ker s tem koristi sebi, toda Aristotel bi trdil, da je cilj zgraditi učilnico ali pomagati razredu razumeti težaven pojem. Trditi, da je resnični cilj samopoveličevanje, je znova zgolj potvarjanje okoliščin. Dejansko je tako, da bolj ko *jaz* vstopa v igro, teže postane osredotočenje na zahteve danih okoliščin. V tem pomenu sproža etični egoizem več težav, kakor pa jih rešuje (*self-defeating*). Zagotavljanje, da boste imeli korist od danega projekta, lahko privede do pomanjkanja osredotočenja na sam projekt. Učenci prepoznajo to razliko, saj lahko pogosto primerjajo delo, ki jim ne pomeni veliko in ga opravljajo zgolj zaradi denarja, z nečim, kar jih »prevzame« in v čemer uživajo zaradi tistega

⁶ Aristotel, 1097a35–1102a3.

samega. Razlika je v tem, da lahko v drugem primeru pozabijo nase [na svoje *ege*] in cenijo zahteve naloge ali lepoto dosežka po sebi. Sreča je potemtakem stranski proizvod ustvarjalnega zlitja sebe s predstoječim projektom. »Jaz« se – protislovno – *ne* razvije z nanašanjem na samega sebe, temveč s podreditvijo upravičenim zahtevam druge osebe ali okoliščin. Protislovje se reši, če privzamemo, da *jaz* ni izolirana egoistična bitnost, temveč je po naravi družben oziroma povezan s svetom okoli sebe.

Celo vrline, kakršna je umerjenost, za katero se zdi, da je kakor ukrojena za egoizem, se v teoriji vrline pomembno razlikuje.⁷ Učenci se dobro zavedajo zahtev umerjenosti in ta vrline poskrbi za učinkovito razsodišče kritik sodobne ameriške družbe. Klasičen egoistični odgovor glede umerjenosti je, da je ta odličen kažipot pametnega egoizma. Uživaj življenje, toda ne preveč in ne premalo. Če boš pametno užival, boš doživel manj neugodnih posledic. Toda poudarek v etiki vrline ni na tem, da bi se naslednjega dne izognili mačku ali aidsu, temveč na tem, da imajo naša telesa sicer zelo k nasladi nagnjene čute, a tudi omejitve. Spoznanje objektivnosti obojega, naših telesnih danosti in tudi okoliščin, nas bo vodilo k bogatejšemu in daljšemu življenju. Srednja mera pri umerjenosti se bo razlikovala od osebe do osebe. Pri prehrani poklicnega nogometaša se bo razlikovala od srednje mere petletnega otroka, toda glede na njune telesne danosti se lahko oba najesta preveč ali premalo. Umerjenost se nanaša na spoznanje teh danosti in na ravnanje v skladu z njimi. Učenci pogosto razumejo umerjenost z vidika sebičnih (*egoistic*) posledic, toda Aristotel jim lahko pomaga uvideti, da posledice užitkov niso edini način presojanja tega, kako delovati. Pametno ravnanje, ki se nanaša na užitek, je lahko enako odvisno od natančnega dojemanja tega, kdo sem in kaj zahtevajo okoliščine. Odkril sem, da je za učence to razlikovanje še posebno pomembno, kadar se užitek nanašajo na drugo osebo. Tisti, ki že imajo spol-

⁷ Aristotel, 1117b23–1119b20.

ne odnose, zelo dobro razumejo Aristotelovo poanto, da je – ko gre za užitke – zavedanje samega sebe in okoliščin, vključno s potrebami drugih, ključnega pomena za primerno ravnanje. Tukaj nam egoizem ni v pomoč.

Ob zgoraj danih teoretskih temeljih, [se zastavlja vprašanje] katere učne metode so učinkovite pri predstavitvi etike vrline kot nasprotja egoizmu. Na nekaj pedagoških poant sem na kratko že namignil. V nadaljevanju jih bom obširneje razložil, toda najprej želim ponoviti, kakšen pomen imajo predavanja in razprave o Aristotelovi analizi prijateljstva, še posebno razlikovanje med prijatelji zaradi koristi, prijatelji zaradi prijetnosti in popolni prijatelji. Kar velja omeniti posebej, je Aristotelov poudarek, da je popoln prijatelj drugi »ti« in da je del popolnega prijateljstva neokrnjena (*total*) odkritost. O tej temi so učenci – skupaj z ustreznimi odlomki iz *Nikomahove etike* – razpravljali vse polletje (*semester*) in tudi še po njem. Zanje je pojem prijateljstva izjemno pomemben in v življenju večine verjetno najmočnejše posamezno nasprotje egoizmu.

Zgoraj je bilo rečeno, da je Aristotelova vrлина »iskrenosti« ali poštene predstavitve samega sebe naslednja vrлина, ki močno odmeva pri večini srednješolcev (*college-age students*). Odkril sem, da je ena najučinkovitejših metod za predstavitev te vrline razprava o samozaslepitvi oziroma o tem, da se tudi samim sebi ne predstavimo dovolj pošteno. Aristotel ni razpravljal o samozaslepitvi, se pa o tem veliko razpravlja v sodobni filozofiji. Za učence je odličen splošni pregled te tematike knjiga Mika Martina *Self-Deception and Morality* [Samozaslepitev in morala].⁸ Spor med egoizmom in vrolino postavimo s samozaslepitvijo v ospredje, ker slednjo navadno razumemo kot oviro osebni rasti in ker so sestavine *jaza* naravni del te razprave. Učenci ponavadi razumejo samozaslepitev kot pregreho (denimo pri alkoholizmu),

ampak govoriti o pregrehi je nemogoče, če že ne priznamo, da so stvarne zahteve drugih ljudi in dogodkov pomembne. Ker samozaslepitev v nekaterih primerih lahko traja vse življenje, je koristno omeniti še Aristotelov poudarek, da so navade temelj vrlin in pregreh. Martin kategorizira samozaslepitev na različne načine in po nekaterih med njimi je očitno, da je lahko samozaslepitev v nekaterih trenutkih neizogibna oziroma dobra. Ta nasprotujoča si stališča pripomorejo, da je samozaslepitev zanimivo vprašanje za predavanje in učinkovita tema za razpravo. Čeprav je sama knjiga za učence, ki še niso imeli filozofije, nekoliko zahtevna, je tema koristen vir za razpravo o *jazu* in vrlini.

MacIntyrejevo splošno znano razlikovanje med notranjim in zunanjim dobrim se prav tako povezuje z izkustvom učencev ter predstavlja učinkovito temo za predavanje. Njegova poanta je, da so vrline tiste lastnosti, ki nam omogočajo izkusiti notranje dobro posameznih drž [practices].⁹ Na tej točki nam ni treba vstopiti v podrobno razpravo z MacIntyrejem. Dovolj je reči, da se učenci, ki na primer že imajo kakšno zaposlitev, zelo dobro zavedajo razlike med delom zaradi zunanje nagrade in delom, pri katerem dosežejo notranje dobro, izhajajoče iz drž. Vrlini, kakršni sta odkritosrčnost in samodisciplina, sta bistveni za dosego večine notranjega dobrega (na primer dokončanje projekta in dobro opravljeno delo), medtem ko lahko pretirano poudarjanje zunanjega dobrega (denimo plačila) povzroči – vsaj kratkoročno – da bomo to dobro poskusili doseči s kakršnimi koli razpoložljivimi sredstvi, vključno z nepoštenostjo ali lenobo. Pri pojasnjevanju te razlike nam bodo primeri zelo pomagali. Eno najuporabnejših branj v ta namen je knjiga Langdona Gilkeyja *Shantung Compound* [Taborišče Šantung].¹⁰ Gre za resnično zgodbo

⁸ Mike Martin, *Self-Deception and Morality*, Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1986.

⁹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2. izdaja, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, poglavje 14.

¹⁰ Langdon Gilkey, *Shantung Compound: The Story of Men and Women Under Pressure*, New York: Harper & Row, 1975.

o Gilkeyjevih izkušnjah v japonskem internacijskem taborišču med drugo svetovno vojno, za dokument boja kakih 2000 ljudi, ki so prišli iz najrazličnejših okolij in poskušali iz nič zgraditi skupno življenje. Japonci so poskrbeli za osnovne surovine, za majhno, prenatrpano, vendar znosno področje in dejali: »Poskrbite zase.« [Make a life.] Gilkey popiše, kako so se ljudje v taborišču bojevali s sebičnostjo in si prizadevali za vrlino; na več mestih tudi razloži, kakšne posledice je imela vrlina na kakovost življenja oziroma kako je »notranje dobro« [vplivalo] na tamkajšnje ravnanje. *Shantung Compound* vsebuje številne primere, kako lahko zunanje dobro pokvari ravnanje ljudi ter kako sta vrlini, kakršni sta pridno delo in hrabrost, povezani z globljim osebnim zadovoljstvom in včasih tudi s samim preživetjem. Učenci bržkone ne bodo nikoli izkusili tega, kar so izkusili interniranci v Šantungu, toda pregrehe, kakršne so lakomnost, lenoba in nepravilnost, so enako tehtne tudi za njihovo zaposlitev in odnose. Učenci, ki pravijo »to počnem zgolj zase, ker je takšen svet«, bodo po tej knjigi presenečeni, kako »svet« deluje.

Eden najmočnejših sodobnih argumentov za pojem *jaza* v etiki vrline ne prihaja iz filozofije, temveč iz razvojne psihologije in med najboljšimi viri je knjiga Williama Damona *The Moral Child* [Morálni otrok].¹¹ Kombinacija branja in predavanja v tej knjigi ima lahko velik vpliv, ker Damon ne teoretizira o človeški naravi, temveč jo dokumentira z zakladnico natančnih raziskav. Knjiga je zlasti pomembna za študente, ki imajo ali pričakujejo otroke. Damon opaža, da raziskava za raziskavo kaže na pomen predmoralnih čustvovanj pri zelo majhnih otrocih, vključno z enostavnimi čustvi empatije in pravičnosti. Z ustreznim vodstvom se to čustvovanje potem razvija v značajske navade (kakor pri Aristotelu). Povsem egoističen *jaz* tako ni le filozofska, ampak tudi empirična izmišljiva. Razvoj vrlih navad ima ugodne posledice

za družbo v celoti, pa tudi za dolgoročno srečo posameznikov. Temeljne navade, denimo pravičnost, se pri otrocih oblikujejo po enostavnih izkustvih, na primer kdo je na vrsti za gugalnico. Te raziskave v razvojni psihologiji so sorodne feminističnim analizam »etike skrbi« (*ethics of care*) in analizam pomena empatije za razvoj vsestransko razvite osebe. Celotno to področje predstavlja uničujočo kritiko egoistične podmene o izoliranem *egu* kot bistvu in cilju etičnega delovanja. Učenci sicer še vedno lahko nasprotujejo Damonu in drugim razvojnim psihologom, češ da oseba *mora* biti kolikor le mogoče sebična, toda po predstavitvi raziskav o vzgoji otrok in posledicah le-te na kakovost odraslega življenja postaja ta argument vse bolj iracionalen.

Zadnje pedagoško vprašanje, ki ga želim omeniti, je pomembnost skupinske razprave za to, da bodo učenci pripoznali neegostične poglede. Primerne so številne učinkovite metode razpravljanja. Sam uporabljam vrsto razpravljalnih vprašanj, med katerimi morajo eno izbrati vnaprej in o njem doma – pred samo razpravo v razredu – napisati kratek razpravljalni esej. Ti eseji nato postanejo žarišče razprave o posameznih vprašanjih. Odkril sem, da so spisi pomemben dejavnik kakovostne razprave. A ne glede na uporabljeno metodo, je vrednost razprave o etiki vrline za večino učencev v odnosu daj-dam z ljudmi, ki prihajajo iz drugačnih družbenih okolij. Na primer, težko je zagovarjati egoizem, če poleg vas sedi mati samohranilka, ki jo skrbi, ali bo vzgojila ustvarjalno in srečno človeško bitje. Iz takšnih razlik v družbenih okoljih izhajajo nekatere resne razprave o »sreči«. Tudi pomen vrline, kakršna je hrabrost, je bistveno bolj živ, če sliši študent govoriti nekoga drugega o Anonimnih alkoholikih ali če starejši študent spregovori o tveganju, ki ga zaradi vpisa na akademijo in želje po razvitju ustvarjalnejše osebnosti predstavlja opustitev dobro plačane službe. Takšne razprave postavljajo razliko med egoizmom in vrlino v ospredje. Z njimi se razširi izkustvo večine učencev in razlogi za egoi-

¹¹ William Damon, *The Moral Child: Nurturing Children's Natural Moral Growth* (New York: The Free Press, 1988).

zem, ki smo jih omenili na začetku tega članka, postanejo manj prepričljivi. Vložek drugih učencev o različnih vrlinah – o sreči, *akrasii* (šibkosti volje), *phronesis* (praktični modrosti), zlati sredini, samozaslepitvi in številnih drugih področij deluje kot kritika egoističnega pritiska naše družbe in med učenci širi razumevanje pomena »odgovornosti«. Zaradi razprav je tudi bistveno težje sprejeti egoizem v smislu »udobnega umika«. Razprave, ki so skrbno vodene in s katerimi objavljamo vprašanja, ki jih obravnavam v tem članku, skratka zelo priporočam.

Na splošno lahko etika vrline pripomore k zrelosti učencev, ki so navajeni razsojati o okoliščinah z vidika egoističnih posledic. *Phronesis* ali praktično modrost pri Aristotelu lahko razumemo kot načrt za zrelost. Največja naloga *jaza*, ki je tako ali drugače vselej v odnosu [z drugimi], bo tako – v nasprotju s ciljem egoizma – razvozlati, kako ustrezno ravnati v različnih okoliščinah. In prav to je tisto, zaradi česar so vrline koristne: *jazu*, ki vstopa v raznovrstne odnose, pomagajo povečevati človeško dobro. Medtem ko vrline pospešujejo srečo *jaza* – »jaz« namreč ni izolirana bitnost – se učinek *eudaimonie* povsem naravno širi tudi na kakovost družbenega življenja. Vse vpletene strani imajo namreč korist od prijateljstva, radodarnosti in iskrenosti. Ali kakor bi najbrž dejal Aristotel, pravični ljudje opravljajo pravična dejanja in tvorijo pravično družbo. Predstava, da je cilj sreče v etiki vrline preprosto oblika egoizma, vsebuje kategorično zmoto o pomenu »jaza«. Pri premagovanju te zmede imamo v našem postkartezijanstvu velike težave. Toda ko želimo v šoli poskrbeti za alternativo egoizmu, sta v praksi najučinkovitejša načina razumevanje *jaza* kot povezanega z drugimi in izpostavljanje učencev ljudem z različnimi lastnostmi.

(Opomba prevajalca: Prevod smo poskusili prilagoditi našim razmeram. Zato smo besedo *student* večinoma prevajali tako, da spominja na naše srednješolce. Kjer to ni bilo mogoče, na primer ko je učenka tudi mati samohranilka, prevoda nismo prirejali. Ponekod, kjer se angle-

ški izvirnik zaradi priredbe razlikuje nemara bolj, kakor nam narekuje prevajalska vest, smo izvorno angleško besedo dodali v oklepaju. Poleg tega smo tu in tam v oglatih oklepajih napisali kakšno slovensko besedo, ki v izvirniku nima angleške ustreznice. Razlog je v teh primerih slogoven. Besedo *self* smo prevedli z *jaz*, in to pisali v kurzivi.)

Prevedeno po: Putman, Daniel: "Virtue Theory and the Self: Thoughts on Addressing Ethical Egoism in Our Students"; *Teaching Philosophy* 21: 2, 1998; str. 153–162.

Prevod in priredba Andrej Adam.

Andrej Adam

Kako razpravljati o moralnem egoizmu?

Uvod

Problem, na katerega nas opozarja D. Putman v članku *Teorija vrline in jaz*¹, je vprašanje moralnega egoizma. Problem ni zgolj teoretičen, je tudi praktičen. Moralni egoizem je življenjski nazor, h kateremu se nagiba veliko oziroma vse več učencev. Če sprejmemo, da to je problem, se učitelji filozofije srečujemo z novo nalogo (poleg vseh dosedanjih), namreč z nalogo učinkovite kritike te življenjske drže.

Toda katera kritika je učinkovita? Putman po opredelitvi problema in opisu glavnih vzrokov, zaradi katerih imamo z njim opraviti, predlaga, da učence izzovemo z Aristotelovo razpravo o prijateljstvu. Zamisel se zdi dobra: praktično delo v razredu pokaže, da ima taka razprava številne ugodne učinke, toda hkrati je treba opozoriti na njeno pomanjkljivost, za katero se zdi, da Putmanu uide.

V nadaljevanju bom na kratko predstavil prednosti Putmanovega predloga, nato bom opozoril na pomanjkljivost in dodal svoj predlog, kar bo tudi glavnina besedila. Preidimo k prednostim njegovega predloga.

Prednosti Putmanovega predloga

Prva prednost Putmanovega uvajanja Aristotelove razprave o prijateljstvu je, da učenci, ki v življenju še nimajo veliko odgovornosti, vedo, kaj je prijateljstvo, in si prijatelje želijo imeti. Tako uvedemo v pouk njihovo izkustvo; to pa je dobro iz dveh razlogov:

(1) Primerjava z lastnim izkustvom učencem olajša razumevanje zahtevnih vprašanj, v tem

¹ Putman, Daniel: »Virtue Theory and the Self: Thoughts on Addressing Ethical Egoism in Our Students«, *Teaching Philosophy*, 21: 2, 1998; str. 153–162.

primeru razlike med pravim (po Aristotelu popolnim) prijateljstvom in prijateljstvom zaradi koristi. Ta razlika ponudi podlago za kritiko moralnega egoizma, je izhodišče za vzporejanje sebičnosti s tistimi vrlinami, ki po Putmanu podredijo »osebo plemenitejšim ciljem« (Putman 1998: 155). (2) Predočenje lastne »nesebične« izkušnje lahko delno prepredči nekatere stranpoti, ki se pojavijo pri razvijanju kritičnega mišljenja. Gola kritika moralnega egoizma bi namreč lahko povzročila, da bi se učenci zaprli vase in postali »bolj ... sofistčni, bolj večči pri racionalizaciji in intelektualizaciji predsodkov«. ² Tako bi bili seveda tudi manj pripravljene opustiti svoja ne povsem premišljena stališča oziroma – če rečemo naravnost – predsodke (Paul 2008, 69). ³

Druga prednost se nanaša na logični vidik. Enega izmed predlogov, kako razpravljati o moralnem egoizmu, sem že predstavil v besedilu *Didaktična drobtinica – utemeljevanje moralnih načel – razprava o egoizmu*⁴, v katerem se naslavljam na prevod odlomka iz knjige *Vrlina sebičnosti* Ayn Rand⁵. Bistvo tega predloga je usmerjenost v razvijanje večšin kritičnega mišljenja – zlasti oblikovanja argumenta (sklepa in razlogov za sklep), in nato ugotavljanje, ali razlogi podpirajo sklep. Da bralcu ne bo treba brskati, dodajam argument, kakršnega sem oblikoval v omenjenem članku:

1. Ukvarjanje z lastnimi interesi je bistvo moralne eksistence in človek mora biti uporabnik svojih moralnih dejanj. (Za Randovo je to dejstvo.)

² Paul, Richard: »Poučevanje kritičnega mišljenja v krepkem smislu: s poudarkom na varanju samega sebe, svetovnih nazorih in dialektičnem načinu analize«, *FNM* 3/4 (št. 37, letnik 15), Ljubljana 2008.

³ Pri tem je očitno, da razumem zagovarjanje moralnega egoizma kot predsodek, kot nepripravljenost pretestiti lastna stališča z istimi merili kakor stališča drugih.

⁴ Adam, Andrej: »Utemeljevanje moralnih načel – razprava o egoizmu«, *FNM* 1/2 2007, Ljubljana 2007, str. 110–116.

⁵ Rand, Ayn: *Vrlina sebičnosti* (FNM; 1/2, 2004, str. 40–42).

2. Slehera vrzel med delujočim in uporabnikom povzroči nepravilnost oziroma žrtvovanje nekaterih ljudi za druge, delujočih za nedelujoče, moralnih za nemoralne. (Za Randovo je to dejstvo.)

3. Nič ne bi smelo upravičiti te vrzeli in tega ne bi smel nihče dopustiti.

4. Pravica, da je človek uporabnik svojih moralnih dejanj, ne pomeni dovoljenja »ravnati, kakor se komu zljubi«. Slepe želje ali naključne muhe ne morejo določiti, kaj je njegova korist; o tem odločajo racionalna načela, kar izključuje lahkomišelnost predstave in predsodke. Natančen pomen in slovanska opredelitev besede sebičnost se namreč glasi: ukvarjati se z lastnimi interesi.

Torej:

[5.] Morali bi priznati potrebo po takšni morali, ki človeka vodi v karieri in izpolnitvi življenja, oziroma če hočemo odrešiti človeka in moralno, je treba ponovno vzpostaviti načelo sebičnosti.

Naloga učencev je torej oblikovati neko različico tega argumenta in nato razčleniti, ali razlogi resnično podpirajo sklep oziroma ali so nedvoumni. Če niso – in to je stava – bi se morala razumna oseba odreči sklepu in tako (idealno gledano) samemu načelu moralnega egoizma. Seveda se to skoraj nikoli ne zgodi samo od sebe.

Kritična ocena argumentov, ki podpirajo posamezno stališče, je tako zgolj nujen korak za razvijanje kritičnega mišljenja (če tega kakor Siegel, Paul in drugi ne razumemo le kot večičino, temveč tudi kot držo), ne pa zadosten. V omenjenem članku zato predlagam proučevanje posledic logike moralnega egoizma, Putman pa – in to se zdi še učinkovitejše – predlaga neposredno vzporejanje te logike z našimi intuicijami o prijateljstvu. Kdor koli trmasto (ali kako drugače) zagovarja stališče moralnega egoizma, mora naleteti na dejstvo, da mu pravo

(popolno) prijateljstvo nasprotuje.

Ali kakor pravi Putman:

»V tradicionalnem egoizmu ni prostora za Aristotelovo pojmovanje popolnega prijateljstva. Po etičnem egoizmu morajo biti vsi prijatelji tako ali drugače koristni zlasti nam samim. Predstavo zanikanja sebičnosti zaradi resničnega dobrega nekoga drugega, zaradi njegovih potreb, je mogoče stlačiti v etični egoizem le, če rečemo, da je zanikanje sebičnosti v sedanjosti potrebno zaradi naše dolgoročne koristi.«

Učencem je seveda povsem jasno, da bi izgubili prijatelje, če bi bili z njimi le zaradi lastnih koristi.

Pomanjkljivosti Putmanovega predloga

Zgoraj sem omenil, da Putmanov predlog ni brez težav, in učitelj, ki želi učencem argumentirano predstaviti šibkost argumentov za moralni egoizem, jih bo dokaj hitro uvidel.

Učencem je, kakor rečeno, jasno, da prijateljstvo zaradi koristi oziroma prijateljstvo, kakršno bi izhajalo iz logike A. Randove in drugih moralnih egoistov, ni pravo prijateljstvo. Učenci s tem nimajo težav – tudi ne tisti, ki najglasneje zagovarjajo moralni egoizem. Zelo samoumevno namreč ločijo svoje odnose do bližnjih (družine in ozkega kroga prijateljev) in odnose do širše skupnosti. Ločijo torej med ljudmi, do katerih so prijateljski, in ljudmi, do katerih se po njihovem lahko vedejo kot moralni egoisti. Na tej točki, menim, se pokaže pomanjkljivost Putmanove razprave o moralnem egoizmu oziroma pomanjkljivost sleherne takšne razprave, ki je omejena na zgolj okvirje etike oziroma moralne teorije. Moralni egoizem pri učencih se namreč ne nanaša toliko na odnose z bližnjimi, kolikor na njihovo pripravljenost (oziroma nepripravljenost) nesebičnega vključevanja v širše skupnosti (razred, civilne pobude, društva, politične stranke itd.). Rečeno drugače,

učenci odnose do najbližjih zlahka poenačijo z interesi sebičnega *jaza* ter jih tako ločijo od odnosov do vseh drugih ljudi in do širše skupnosti, ki ji pripadajo. Četudi torej lahko s Putmanovim predlogom dosežemo zelo žive in s čustvi nabite razprave ter učencem pokažemo nekatere osnovne logične nedoslednosti moralnega egoizma, jih to – zaradi ločevanja med javno in zasebno zavzetostjo – ne bo odvrnilo od temeljnega stališča privolitve v samoumevnost in hvalevrednost sebičnosti. Tako torej ne naredimo veliko za odvrčanje družbenih posledic moralnega egoizma; še vedno bo čedalje več mladih menilo, da je dovolj živeti življenje, v katerem izpolnjujemo le lastne interese in se ne menimo za skupnost in/ali usodo drugih ljudi (ki sicer niso naši bližnji); da so upravičene vedno večje socialne razlike med ljudmi; da ni nič narobe s privatiziranjem šolstva, zdravstva in sploh vsega, kar ne sodi zgolj v pojem Nozickove minimalne države.

Morda se boste na tej točki vprašali, kaj učitelji sploh lahko naredimo zoper naraščajočo plimo takšnega mišljenja. Ali ni šola navsezadnje prešibek dejavnik socializacije? Ali ni res, da se tudi sama šola z nedomišljenimi reformami in odmikanjem države iz šolskega polja vedno bolj uklanja natančno tem usmeritvam? Tega ne morem in tudi ne mislim zanikati. Tudi sam sem prepričan, da posamezen učitelj bržčas ne more veliko narediti za spremembo mišljenja. Toda hkrati sem prepričan, da se nikakor ne bi smeli utruditi poskušati: možnosti so navsezadnje vendarle še vedno na voljo in nikoli ne bi smeli pozabiti, da je življenje demokracije mogoče samo z zavednimi, zavzetimi, predanimi, vrlimi in potemtakem nekako nujno nesebičnimi državljani (v smislu nesebičnosti, ki ne zadeva le prijateljstva). Vse to pa pomeni – vsaj za nas učitelje filozofije – da moramo razpravo o moralnem egoizmu razširiti, jo prenesti iz etike v politično in socialno filozofijo. S tem seveda ne trdim, da bomo nenadoma uspešnejši pri kritiki moralnega egoizma in odvrčanju njegovih posledic, toda z razširitvijo področja raz-

prave bomo učence spodbudili k celovitejšemu premisleku o egoizmu in njegovih morebitnih posledicah. Morda je že to nekaj.

Seveda moramo pri tem vseskozi ostati na ravni razvijanja kritičnega mišljenja (veščin in drže). Slabó bi bilo, če bi se naš projekt sprevrgel v kakršno koli indoktrinacijo. Rečeno drugače: vsak naš korak v razredu mora biti argumentiran ter vselej odprt za morebitne drugačne poglede in kritike dijakov (četudi nam ta ni všeč). Vzgoja dijakov za pripadnike odprte skupnosti, zlasti dijakov v višjih razredih gimnazije, mora biti tudi sama odprta.

Naš predlog kako obravnavati moralni egoizem

V letošnjem šolskem letu (2008–2009) dijaki pri slovenščini berejo Hiengovega *Čudežnega Feliksa*⁶ in *Prevzetnost in pristranost* J. Austin. Oba romana nam ponujata možnosti za zgoraj omenjeno razširitev razprave. V nadaljevanju se bom osredotočil na Hiengov roman in predstavljal, kako je mogoče zastaviti razpravo.

V priročniku *Esej na maturi 2009* lahko preberemo naslednje: »Socialna tematika odpira vprašanja ločenosti med ljudmi, družbene in ideološke pregrade so tudi v romanu *Čudežni Feliks* predstavljene kot nepremagljive; posledica ločenosti med ljudmi so njihova odtujenost, osamljenost in s tem občutek tujstva, brezdomstva, večnega popotništva, brezciljnosti, ogroženosti, strahu, nemoči, krivde, izgubljenosti sredi kaotičnega sveta, v katerem ni varnega zavetja.«⁷

Odlomek je seveda teza. Marsikomu je teza blizu, ampak, ali je resnična? Ali imajo družbene pregrade res takšne posledice? In naprej, tudi če jih imajo, ali je to sporno? Poanta moral-

⁶ Hieng, Andrej: *Čudežni Feliks*; Modrijan, Ljubljana 2008.

⁷ Arbiter, Alenka: v: *Esej na maturi 2009*; Mladinska knjiga; Ljubljana 2008; str. 109.

nega egoizma in mišljenja številnih dijakov je namreč natanko ta, da tudi če je tak vzročno-posledični odnos dejstvo, to ni niti najmanj sporno (seveda z dodatkom, da je v svetu, ki ga naseljujejo atomizirani, ločeni posamezniki, z maloštevilnimi bližnjimi vendarle mogoče ohraniti pristne odnose).

Kakor koli, odlomek je primerna odskočna deska za razpravo z dijaki, ki jo je v nadaljevanju mogoče razširiti na različne izzivalne načine, seveda za razvijanje občutka družbene solidarnosti, povezanosti z družbo, družbene odgovornosti; aktivnega državljanstva kot dolžnosti ipd. Zato sem se odločil vpeljati v razpravo Rousseauja. Pri tem velja opomniti, da je Rousseaujev predlog skrajšen, tako da ga ne moremo sprejeti brez zadržkov; toda učitelju omogoča poudariti nekatere pomembne državljanske vrline in neizogibnost skrbi za nekoliko širše skupnosti, kakor sta družina in ozek krog prijateljev. Kdo drug, če ne prav gimnazijci, bodo iz naših rok prevzeli vajeti družbe?

Ali kakor pravi Miller: »Četudi mislimo, da Rousseau pretirava, bi nas moralo skrbeti, ker je večina državljanov v sodobnih demokracijah vse preveč apatičnih; ne zmenijo se niti za učinkovit nadzor nad dejavnostmi svojih izvoljenih voditeljev. Zato moramo razviti različne oblike participacije [...], ki vsakomur omogočajo izkusiti, kaj je aktivno državljanstvo. Tako pridobljene izkušnje namreč na splošno izboljšujejo usposobljenost ljudi in večajo verjetnost, da se bodo trajneje zanimali za politične zadeve. Čedalje bolj torej odkrivamo, da pri demokraciji ne gre za vse ali nič, temveč za nenehno prizadevanje, da bi ljudstvu kot celoti podelili dokončno oblast nad državnimi zadevami.«⁸

Branje nekaterih odlomkov romana Čudežni Feliks ob Rousseaujevi filozofiji

Najprej šala!

Delovni list 1:

Iz knjige Ste že slišali tistega o Platonu (Cathcart & Klein):

Divjega zajca do ujeli in prinesli v laboratorij državnega zdravstvenega inštituta. Ko je prišel, se je spoprijateljil z zajcem, ki se je rodil in odrasel v laboratoriju.

Nekega večera je divji zajec ugotovil, da njegova kletka ni dobro zaprta, in se odločil za beg v svobodo. Povabil je laboratorijskega zajca, naj se mu pridruži. Ta je bil negotov, saj še nikoli ni stopil iz laboratorija, a ga je divji zajec končno prepričal, naj poskusi.

Ko sta prišla ven, je divji zajec rekel: „Pokazal ti bom tretje najboljše polje,“ in odpeljal je laboratorijskega zajca na polje solate.

Ko sta se najedla, je divji zajec rekel: „Zdaj ti bom pokazal drugo najboljše polje,“ in ga odpeljal na polje korenja.

Ko sta se do sitega najedla korenja, je divji zajec rekel: „Zdaj pa ti bom pokazal najboljše polje,“ in odpeljal je laboratorijskega zajca na polje, polno zajčic. Bilo je kakor v nebesih – neprestano ljubljenje vso noč.

Ko se je začelo daniti, je laboratorijski zajec izjavil, da mora nazaj v laboratorij.

„Čemu?“ je vprašal divji zajec. „Pokazal sem ti tretje najboljše polje s solato, drugo najboljše polje s korenjem in najboljše polje z dekleti. Zakaj hočeš nazaj v laboratorij?“

Laboratorijski zajec je odvrnil: „Ne morem pomagati. Konec me bo, če ne dobim cigarete!“ (Cathcart & Klein, 147).

⁸ Miller, David: *Politična filozofija: Zelo kratek uvod*. Zbirka Kratka; Krtina; Ljubljana 2008.

Nekaj vprašanj:

Šale se ponavadi ne razlagajo, a kljub temu.

1. Kaj bi rekli, kakšna je razlika med zajcema?
2. Na podlagi česa to sklepate?
3. Ali zajca skrbita za lastne interese ali ne?
4. Ali skrbita izključno za lastne interese?
5. Zakaj, menite, je divji zajec sploh rešil laboratorijskega in potem z njim delil vsa tri polja?
6. Ali je to sebično?

Šala je izvrstno izhodišče za predstavitev Rousseaujevih ključnih idej, še zlasti pa njegovega razločevanja med naravnim in civiliziranim človekom. Poglejmo:

Rousseau o vrlinah človeka v naravnem stanju in pokvarjenosti civiliziranega človeka

Delovni list 2:

Rousseaujev človek v naravnem stanju – divjak

„[...] splošna svoboda je posledica človeške narave. Njen prvi zakon je, ohraniti si življenje, in njena prva skrb, pobrigati se za samega sebe; brž ko pride človek k pameti in sam odloča, na kakšen način si bo ohranil življenje, postane edini gospodar sebe.“ (*Družbena pogodba*, nav. po: FNM 3/4 – 1998, str. 19)

„[...] tako bi lahko rekli, da divjaki niso zlobni natanko zato, ker ne vedo, kaj pomeni biti dober; kajti niti razvoj razuma niti zakonske omejitve, temveč umirjenost strasti in nepoznavanje pregreh jim preprečuje, da bi delali zlo [...]. Sicer pa obstaja še drugo načelo [...], ki je bilo dano človeku, da bi v določenih okoliščinah ublažilo divjost njegovega samoljublja, oziroma, pred nastankom tega samoljublja, želje po samoohranitvi, načelo, ki umirja njegovo vnemo do lastnega blagostanja s prirojenim odporom do trpljenja svojega podobnika.“ (*Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, str. 48)

Rousseaujev sodobni, civilizirani človek

„Ljudje so zlobni [...]. Občudujte človeško družbo, kolikor hočete, zato ne bo manj res, da ljudi neizbežno privede do tega, da se med seboj sovražijo, bolj ko se njihove koristi križajo, da si delajo navidezne usluge, dejansko pa si na vse mogoče načine škodijo. [...] Morda ni enega premožnega človeka, kateremu ne bi lakomni dediči in pogosto lastni otroci na skrivaj želeli smrti; [...] je ni hiše, ki je zlonamerni dolžnik ne bi želel videti v plamenih z vsemi njenimi papirji vred; ga ni ljudstva, ki ne bi uživalo v nesrečah sosedov. Tako najdemo svojo korist v škodi svojih sodobnikov in, kar je za enega izguba, je skoraj vedno sreča za drugega. [...] Skozi naša lahkotna izkazovanja dobrohotnosti prodrimo torej do tistega, kar se dogaja v dnu src, in pomislimo, kakšne so lahko razmere, kjer so se vsi ljudje prisiljeni drug drugemu dobrikati in se med seboj uničevati, kjer so ljudje že ob rojstvu sovražniki iz dolžnosti in prebrisanci iz koristi. [...] Ko se divjak naje, se pomiri le z vso naravo in je prijatelj z vsemi ljudmi. Če nastane kdaj prepir okrog hrane [...], se konča le z nekaj udarci s pestjo. [...] Pri človeku v družbi pa je popolnoma drugače, najprej si mora zagotoviti najnujnejše, nato nepotrebne stvari, nato pridejo na vrsto užitki, nato neznanška bogastva, nato sužnji. Niti za trenutek si ne odpočije, najbolj nenavadno pa je, da čim manj

so potrebe naravne in nujne, bolj naraščajo strasti in, kar je še hujše, moč, da jih zadovoljimo. Tako bo moj junak, potem ko bo že dolgo uspešen, ko bo pogoltnil že veliko zakladov in spravil v obup že mnogo ljudi, nazadnje vse uničil, dokler ne postane edini gospodar vesoljnega sveta. [...] Poskusite brez predsodkov primerjati stanje civiliziranega človeka s stanjem divjaka in, če morete, raziščite, koliko novih vrat do bolečine in smrti si je prvi odprl poleg svoje zlobe, potreb in nesreč. Če upoštevate duševne muke, ki nas ugonablajo, divje strasti, ki nas izčrpavajo in spravlajo v obup, pretirano delo, s katerim so preobremenjeni revni, še bolj nevarno mehkužnost, kateri se predajajo bogati, tako da prvi umirajo zaradi nezadovoljenih potreb, drugi zaradi svojih pretiravanj. Če pomislite [...] na bolezni, ki jih povzročajo delikatnost našega načina življenja [...], in na vse tiste nege, ki jih je naša pretirana čutnost spremenila v nujne navade [...], z eno besedo, če seštejete vse nevarnosti, ki se zaradi vseh teh vzrokov stalno zbirajo nad našimi glavami, boste čutili, kako drago moramo plačevati prezir, ki smo ga kazali do njenih naukov [to je naukov narave].“ (*Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, str. 48)

Nekaj vprašanj:

1. Kakšna je razlika med Rousseaujevim divjakom in civiliziranim človekom? Po katerih dveh načelih (zakonih) se ravna naravni človek? Po katerih načelih se ravna civilizirani človek?
2. Kljub pesimističnemu opisu sodobnega človeka Rousseau pravi: „In vendar je človek po naravi dober ...“ Toda kaj je potem vzrok človekove sprijenosti?
3. Potegnite analogijo med šalo z zajcema ter delitvijo med divjakom in civiliziranim človekom?
4. Kaj vse je vzrok nesrečnega stanja civiliziranega človeka? Ali bi lahko dodali še kakšen vzrok?
5. Ali se strinjate z opisom obeh vrst človeka? Kako bi temu nasprotovali? Kako bi to podprli?
6. Kako bi doslej rečeno uskladili s tem, da je bil Rousseau velik optimist in je gojil velike upe glede prihodnosti človeštva?

Dva odlomka iz romana *Čudežni Feliks*

Delovni list 3:

Slovo Skobenskega od prodanega avtomobila.

– Pripeljal sem ga domov! je vzkliknil s hripavim glasom in na široko zakolobaril z roko. Nocoj bo še doma! [...]

– Dušica! Prijateljica! je vzkliknil. Dobrotnica! Ali vidiš, kako je lep? In ali priznavaš, da je najin prijatelj? Poglej: kadar se pri nas v Rusiji ljudje poslavljajo, ko gredo za dolgo ali za zmerom narazen, sedejo in nekaj časa molče sedijo drug ob drugem. Posloviva se tako tudi midva od tega najinega prijatelja, ki bo odšel. Počastiva ga s svojo navzočnostjo. Z molkom. Z lepo mislijo.

Zlezel je nazaj na sedež in zaprl oči. Gospa Štefanija je nekaj trenutkov oklevala, potem je pa še ona sedla v avtomobil. (*Čudežni Feliks*, Modrijan, str. 116 in 117)

Nekaj vprašanj:

Kaj se dogaja v odlomku?

Kako presoimate to dogajanje?

Razložite zakaj. Ali menite, da se pisatelj nekoliko norčuje iz svojih junakov?

Kako bi po vašem mnenju ocenil dogajanje Rousseau?

Ali je Skobenski v odlomku bolj podoben divjemu ali laboratorijskemu zajcu?

Navedite nekaj razlogov za svojo trditev.

Delovni list 4: Obisk Štefanijinih bratrancev

Egon je počakal za štiri srčne udarce.

– Si mu dala pooblastila?

– Sem.

– Kakšna? [...] Generalno pooblastilo, kajne. [...] Opozoril jo je: s takim pooblastilom jo ima Skobenski popolnoma v oblasti. Z njenim premoženjem lahko ravna, kakor ga je volja.

– Nisem še srečal podobnega primera! je vzkliknil in videti je bilo, da je resnično zgrožen. In ker ti, oprosti, nimaš niti približne predstave o tem, kaj je sploh tvoje, ker ti je lastno premoženje španska vas [...],

Z vzgibom glave je otrsela lase z ramen, silila se je v smejanje, rekoč: Kar je mojega, je tudi njegovo! Jaz govorim o ljubezni, ti govoriš o finančnih transakcijah! Groteskno! (Str. 130-131)

– Premoženje, ki so ga spravili skupaj najini skupni predniki, razprodaja tvoj gospod sostanovalec ali svetovalec, ali kakor mu pač rečemo, po smešni ceni! Za bagatelo, za papirčke, brezglavo, rusko, histerično! Ampak v tem še ni vrhunec norosti. Burka pride za zaključek! [...] Ali ti je znano, v kaj gospod Skobenski pretaplja izkupičke? Mi ne maraš odgovoriti? Dobro, bom sam! [...] *juvele kupuje!* Včasih tudi obdelano zlato! Judovski družinski šmuk, tisto, kar morajo ti ljudje prodati, da si rešijo kožo z nakupom potnega lista! (*Čudežni Feliks*, str. 133–134)

Nekaj vprašanj:

– Kaj bi dejali, kakšen problem se skriva v odlomku?

– Ali je pomembno znati ravnati s svojim premoženjem?

– Koliko premoženja potrebujemo za srečno življenje?

– Ali so velike razlike v premoženju (materialna neenakost) lahko ovira za zdrav razvoj družbe?

– Toda kaj, če je nekdo zelo bogat?

– Ali sta bogastvo in politični vpliv kako povezana? In če sta, kaj to pomeni za družbo kot celoto?

– Ali bogastvo zmanjšuje ali povečuje zaupanje med ljudmi? Kako je z zaupanjem v romanu

Čudežni Feliks?

– Koliko, menite, bi moral človek sploh razmišljati o materialnih dobrinah?

– Kako si lahko pri tem vprašanju pomagata z zgornjo obravnavo Rousseauja, kaj bi ta filozof dejal o materialni neenakosti med ljudmi?

– Če bi bili vi snovalec družbe, kakšne zakone bi predpisali glede posedovanja materialnih dobrin, in še, kako bi uredili družbo (kakšno pogodbo med ljudmi predlagate)?

Rousseau o družbeni pogodbi ali kako bi Rousseau odgovoril na zgornje vprašanje

Delovni list 5:

Rousseaujeva Družbena pogodba

Menim, da so ljudje že v takem stanju [...], da se to prvobitno stanje ne more več obdržati; človeški rod bi propadel, če ne bi spremenil načina življenja. [...] Treba je najti tako obliko združitve, da bo z vsemi skupnimi silami branila in varovala osebo in premoženje vsakega člana in v kateri se bo lahko vsakdo, združen z vsemi, vendarle podrejal le samemu sebi in ostal prav tako svoboden kakor prej. V tem je temeljni problem, za katerega nam daje rešitev družbena pogodba.

Določbe te pogodbe [...] se nam skrčijo v eno: in sicer, da vsak član družbe izroči sebe in vse svoje pravice vsej skupnosti; če se namreč vsakdo izroči v celoti, so vsi v enakem položaju; če pa je položaj vseh enak, se nikomur ne splača, da bi ga slabšal drugim.

[...] Končno pa se tisti, ki se izroči vsem, ne izroči nikomur; in ker v družbi ni člana, nad katerim bi si vsak ne pridobil istih pravic, katerim se je sam odrekel, si torej vsak pridobi prav toliko, kolikor je izgubil, obenem pa več moči, da si ohrani tisto, kar ima.

Če torej iz družbene pogodbe odstranimo, kar ni bistveno zanjo, bomo ugotovili, da se je skrčila na naslednje: »Vsak od nas pristopi s svojo osebo in vsemi svojimi silami pod vrhovno vodstvo obče volje; in na vsakega člana gledamo kot na nedeljiv del celote.«

Ta združitev v trenutku spremeni samostojne osebnosti vseh posameznikov v moralno in kolektivno telo, ki je sestavljeno iz toliko udov, kolikor glasov ima celotna skupnost, skupnosti pa ta združitev podeli njeno enotnost, njen skupni jaz, njeno življenje in voljo. [...]

Ta prehod iz naravnega stanja v državljansko stanje povzroči v človeku zelo pomembno spremembo, saj v njegovem ravnanju zamenja nagon s pravičnostjo in podeli njegovim dejanjem moralnost, ki je prej niso imela. Šele tedaj, ko fizične nagone nadomesti glas dolžnosti, njegov pohlep pa pravičnost, šele tedaj človek, ki je dotlej videl le samega sebe, spozna, da mora ravnati po drugačnih načelih in vprašati pamet za nasvet, preden posluša nagnjenja. V tem stanju se sicer odreče marsikateri prednosti, ki jo ima od narave, vendar je poplačan z mnogo večjimi prednostmi, uri in večja si svoje sposobnosti, spoznanja se mu širijo, čustva plemenitijo, vsaka duša se mu povzdigne v toliki meri, da bi moral [...] neprestano blagoslavljati srečni trenutek, ki ga je iztrgal iz prejšnjega stanja ter neumne in omejene živali napravil razumno bitje in človeka. [...]

Lahko bi poleg navedenega dodali k pridobitvam državljanskega stanja še moralno svobodo, ki edina lahko napravi človeka za gospodarja nad samim seboj; kajti slediti nagibom poželjivosti je suženjstvo, pokoriti se zakonom, ki si jih je sam postavil, pa je svoboda (*Družbena pogodba*; nav. po: FNM, 3/4 – 1998; str. 21–23).

Nekaj vprašanj:

1. Kako odgovarja Rousseau na vprašanje o prihodnji organiziranosti človeštva?
2. Kaj je bistvena lastnost njegove družbene pogodbe? Kaj to pomeni za posameznika?
3. Kaj menite o tej Rousseaujevi ideji? Ali bi se vi čemu predali v celoti? Kaj pa delno?
4. Kaj bi dejal Rousseau o enakosti? Ali menite, da smo ljudje v naši družbi enaki? Ali bi morali biti enaki?
5. Rousseauju pogosto pripisujejo rek *Nazaj k naravi*. Ali ta rek drži, se je dejansko želel vrniti k naravi?
6. Katero lastnost naravnega človeka je želel ohraniti?
7. Kaj izgubi in kaj pridobi človek, ki »podpiše« rousseaujevsko družbeno pogodbo?
8. Kaj to pomeni, za divjega in laboratorijskega zajca?
9. Ali je Rousseaujev človek svoboden?

Še dva odlomka iz romana Čudežni Feliks

Delovni list 6:

Skobenski o spremembi načina življenja

Servirano je bilo mnogo skromneje, kot je Erna pomnila; še bolj jasno ji je postalo, da so časi Leonidovih slavij minili; celo pri vinih se je poznala sprememba, saj so postregli z enim samim, tudi sveč niso kurili. [...]

Na koncu žarka, zraven klavirja, je bila mama. Sklanjala se je, da so ji lasje viseli čez lica. Kradoma je segla v tipke in prav rahlo pritisnila akord; ko se je snop zvokov še razsiral po salonu, ko je zadeval ob kozarce v vitrini, je od okna, kjer je menda dotlej nepremično stal, prišel Skobenski. Zmajal je z glavo.

– Nikar, ljubezen! je rekel s cerkvenim basom. Mar se nismo domenili? [...] Moram te opomniti na najin dogovor. Jaz sem dolžan položiti račune, tako rekoč za celo življenje, ti pa z menoj. Tudi glasbe nobene, smo se domenili. [...]

Potem se je Rus posmešnil mejam njenega razumevanja. In morali dežele. Bil je zelo bridek. Pripomnil je, da v teh krajih zlo ni nič drugega kot tisto, kar je z zakonom prepovedano; je pa na svetu zavratnejše, usodnejše zlo. On si je spet odkril neke resnice oziroma so mu bile razodete. Spremenil se je [...]: gizdalin je crknil, slepar je šel v maloro. Prosil jo je za spremstvo v novo življenje. Upal je, da bo šla z njim.

Končno se je uprla. [...] – Ali mi lahko poveš, zakaj? [...]

– Prikazal se mi je, prijateljica, tako prikazovanje pa je velik dar božji. [...] Do smrti bom ponavljal. In ponovno poudarjam: sploh ni bila blodnja, ni bila pijanost, niso bile sanje! [...] Kar na lepem je stal pred mano, deset metrov proč [...]. Gledal je vame. [...] Omedlevica me je obhajala [...]. Govoril je s komaj malce razprtimi ustnicami [...]. „Kar vzameš drugemu, zmerom tudi zasvi-njaš,“ je govoril. Potem je rekel, da sem jaz njemu zakrivil. Nič o tebi, a zagotovo je govoril o svetosti zakona in o otrocih, ki mu ležijo na srcu, ki ga bolj pritiskajo kakor marmornata plošča. [...] Ta mrtvomrtvi človek je trpel bolečine! In bil je tvoj mož, jaz pa tat v njegovi hiši! [...]

– Si predstavljaš, s kako težkim srcem sem ostal tu? V tej hiši me vse spominja na mojo sramoto. Bil sem parazit in klovn! Žrl sem pri tuji mizi in sramotil gospodarja. Na vse mogoče načine sem ga sramotil! Zakaj sem torej ostal? Zaradi odplačila, prijateljica! Zato, da bi pomagal najti pot zate, za otroka in seveda zase. Pretehtati moramo, kakšno življenje naj poslej živimo. Daj, reci mi ti, kakšno! (*Čudežni Feliks*, str. 56–59).

Nekaj vprašanj:

1. Na kaj se nanašajo besede: servirano je bilo skromneje? Umestite ta odlomek v celoto.
2. V čem je bila potemtakem sprememba v načinu življenja v graščini?
3. Ali podpirate takšno spremembo? Zakaj da in zakaj ne?
4. Na koncu delovnega lista Skobenski razlaga, zakaj je ostal. Ali je našel pot za prebivalce graščine? Kaj je storil? Kaj si vi mislite o njegovih postopkih?
5. Prav tako govori o tem, da je treba premisliti, kakšno življenje naj živijo. Kako odgovori Štefanija? Kako poslej živijo v graščini? Kako bi po vaše morali živeti ljudje?
6. Kako bi na isto vprašanje odgovoril Rousseau?
7. Skobenski se posmešne Štefanijini morali in morali dežele. Kako bi to moralo opisal Rousseau? Pojasnite!
8. Kakšen je motiv spremembe pri Skobenskem?
9. Kakšen bi moral biti motiv spremembe po Rousseauju?
10. Kakšen bi moral biti motiv spremembe po vaše?

Delovni list 7:

Pogovor med Erno in Skobenskim na vrtu

- Zakaj delate na vrtu? ga je vprašala, kot da je pod tem vprašanjem rešitev skrivalnice.
- Ker je lepo, se je smehljaj. Ker je zdravo. Ker je koristno. In zato, ker ne moremo imeti vrtnarja.
- Kako da ne?
- Ni prav, da nam delajo drugi ljudje tisto, kar lahko sami postorimo. Jasno?
- Ne! Ne razumem!

Do zdaj se je razgledoval po vrtu kakor gospodar, ki je sklenil, da oceni letino; ko mu je Erna rekla ne, se je kar zdrzil, obesil je nanjo pogled, v katerem so se urno vrstili pomisleki in premisleki. Skušal se je zbrati za odgovor. [...] vse na njem je bilo tako kot v nekdanjih časih, le odločnosti kakor da ni več. Bil je videti nemiren. [...]

- Česa ne razumeš? Tega, da naj človek ne bo odvisen od uslužbencev? Tega, da mora, če se le da, sam skrbeti za svojo hrano? Kaj pa v primeru hudih časov, Erna? [...] Vedeti moramo, kaj nas lahko vse doleti. Se ti kdaj zgodi, da ponoči ne spiš? [...]

Nato je pripovedoval o svojih nočeh. Skrbi mu odžirajo spanje. Po očetovi smrti je prevzel na svoje rame usodo njihove družine, ker je prvi družinski prijatelj. V veselje mu je, so pa zadeve, vpričo katerih ne moreš kar skomigniti z rameni. Recimo prihodnost.

Vprašala ga je, kakšne skrbi ga konkretno zadevajo; ali je kaj narobe s premoženjem?

- To pa ne! je vzkliknil. Ne! Sploh ne! [...] Poslušaj [...] in si zapomni za večne čase! Na tem svetu ni nobena stvar trdna! Gotovost je larifari. Nič ni stalnega. Ali se morda zanašaš na premoženje, ker si bila v Švici? Mogoče misliš, da je bogastvo apriorna in neuničljiva garancija? Je sploh pošteno, če človek tako misli? Pardon! Banke, stroji! Menda ne boš trdila, da takle vrt ni v vsakem pogledu trdnejša vrednost? [...] Vedeti moraš, da je usoda zavratna in da sploh ne vemo, kaj nas čaka za prvim oglom s kolom ali nožem. Vedeti, da ne vemo! Brezpogojno računati z nevarnostjo! Ti misliš, da ni razlogov za skrbi? Kaj pa vojne, gospodična? Kaj pa prevrati? Revolucije? Poglej, tamle za Smrekovcem morda že čaka vojak ali revolucijski razbojnik, ki bo pridrvel nad naju s puško in mitraljezom. Kdor ni pripravljen, se sam postavlja pred puške, Erna! (*Čudežni Feliks*, str. 65-67).

Nekaj vprašanj:

1. Kaj se dogaja v odlomku?
2. Kaj menite, zakaj se je Skobenski odločil za obdelovanje vrta?
3. Kako je ta odlomek povezan z zgornjim odlomkom?
4. Ali bi se Rousseau strinjal z mislijo, da ne smemo biti odvisni od uslužbencev? Kako bi to utemeljil?
5. Kaj menite vi, ali smo lahko odvisni od uslužbencev?
6. Kako bi opisali duševno stanje Skobenskega v odlomku?
7. Ali bi lahko rekli, da je srečen (zadovoljen)?
8. Kako utemeljujete svoj odgovor?
9. Kaj bi dejal Rousseau, ali je Skobenski srečen?
10. Je v tem odlomku bolj podoben divjemu ali laboratorijskemu zajcu? (Primerjajte ta odgovor s tistim, ki ste ga dali zgoraj na enako vprašanje.)

Za konec

Praden preidemo k didaktični poanti, opozorimo, da je takšno branje romana nujno omejeno. Z njim v bistvu poudarimo temo, ki je v romanu le nakazana, tu in tam sicer omenjena, a kakor rečeno, bežno. Še več, sem ter tja se zdi, da s takšnim branjem posegamo na tisto področje, ki ga je pisatelj ustvaril, ne da bi to nemara izrecno hotel. Vse to so seveda teme za drugo razpravo. Učitelj naj sam presodi, koliko jih je koristno predebatirati tudi z dijaki.

Kar zadeva samo didaktično poanto, naj ponovim, da je uvajanje Rousseauja kot izzivajočega in spornega avtorja namerno. Ključna vprašanja, ki jih je vredno predelati z dijaki, so seveda tista, ki poizvedujejo po smiselnosti in pripravljenosti predajanja, izročanja samega sebe projektom, ki ne zadevajo samo družine in ožjih prijateljev. Prav ta vprašanja so namreč izziv za nas učitelje. Pri tem se ne smemo slepiti, da bodo po koncu debate dijaki, ki iskreno zagovarjajo moralni egoizem in z njim povezano ne vključevanje v skupnostne projekte, kar takoj spremenili svoja stališča. Večinoma jih ne bodo. Večinoma bodo še naprej na glas zagovarjali samoumevnost prepričanja, da naj vsak človek lepo poskrbi zase; pazi, da pri tem ne škodi drugim in se po nepotrebnem ne vtika v zadeve drugih. Prav tako bodo še naprej zagovarjali, da mora biti vsakdo uporabnik svojih dejanj; da je narobe plačevati davke, ki jih potem porabijo posamezniki, ki so se v življenju mnogo manj trudili, kakor so se oni, ipd. Toda zdaj bodo te sprva samoumevne intuicije premišljene, hkrati pa (v razpravi v razredu) izpostavljene kritiki sošolcev, ki se ne strinjajo s postavkami moralnega egoizma.

R. Paul v zgoraj omenjenem besedilu stavi prav na to primerjanje stališč med sošolci:

»Takšne naloge pomagajo učencem razločevati med koraki, ki so značilni za vsakdanje argumente. Postavitev v določeno perspektivo in zahteva po oblikovanju alternativnih argumen-

tov sta prisotni natanko zato, da jasneje uvidijo, kako se argumenti razvijajo v odnosu do drugih argumentov in s tem v odnosu do širše perspektive. Te naloge – v primerjavi s tradicionalnim pristopom – nudijo učencem stvarnejši vpogled v motivacijsko naravo argumentacijskih napak. Zaradi tega so spretnejši pri njihovem predvidevanju in občutljivejši za specifične korake, ki jih je potrebno opraviti pri raziskovanju. Prav tako pa so veliko občutljivejši [...] tudi za daljnosežne etične posledice samoljubnega sklepanja in za to, kako zlahka lahko postanemo njegove žrtve.« (Paul 2008; 74)

Čeprav torej ne smemo pričakovati preveč, sta morda prav pojasnjevanje poprej implicitnih stališč in vzporejanje z nasprotnimi stališči vrstnikov tisti, ki bosta – ob kasnejših bogatejših življenjskih izkušnjah – vrgli senco dvoma na življenje po egoističnih načelih.

K temu bi lahko dodali naslednje. Kritika Rousseauja – ki je na tem mestu nisem predstavil, vendar v razredu ne sme izostati – pokaže, na nekatere zdrave intuicije moralnega egoizma. To, da imajo dijaki, ki zagovarjajo moralni egoizem, v nekaterih točkah tudi prav, lahko dokaj pripomore k iskrenejšemu samopremisleku tistih točk, pri katerih se nemara motijo. Kje imajo zagotovo prav, se pokaže, če se – tako kakor predlaga Palmer v *Ali središče drži? – Rousseauja* lotimo z Millovim ločevanjem med zasebnim in javnim. Moralni egoisti se bodo gotovo strinjali z Millom, da obstaja področje zasebnega, v katero se ne sme mešati nihče: ne država ne večinsko mnenje. Delno lahko to sicer problematiziramo, toda Rousseaujeva popolna izročitev samega sebe skupnosti in tako popolna podrejenost mnenju večine je nekaj, kar zelo težko branimo. Prav to pa že na kraju samem (to je v razpravi med taboroma v razredu) omogoča vprašanje, kako bi uskladili doslej nasprotujoča si stališča. Vprašanje je po eni strani ponovitev vprašanja iz *delovnega lista 4*, v katerem gre za iskanje razumne družbene pogodbe, po drugi strani pa je zdaj – zaradi predhodnega trenja mnenj,

ki ni pripeljalo do soglasja – veliko bolj živo. Če namreč nekdo trdi, da bi morali živeti zgolj zase, in pri tem zahteva, da se družba ne vtikuje vanj, nekdo drug pa, da bi morali živeti (tudi) za skupnost, je seveda primerno vprašanje, kako to uskladiti, da bomo še naprej lahko živeli skupaj.

Prav na tej točki se zdi primeren trenutek za uvedbo J. Rawlsa in preverbo učinkovitosti njegove tančice nevednosti, ki naj bi razumne ljudi vodila do ustreznega soglasja. Uvajanje Milla se zdi na tem mestu potrebno tudi zaradi že omenjene nevarnosti, da se učenci, ki zagovarjajo »moralni egoizem«, zaradi plazu kritik sošolcev ne bi zaprli vase. V nadaljevanju pa prav tako omogoča naraven prehod k razpravi o negativni in pozitivni svobodi ter zlasti k vse glasnejšemu spoznanju, da zgolj negativna svoboda oziroma življenje, ki ni izročeno nobenemu posebnemu idealu, zelo siromaši družbo in ljudi.

Descartes

Sandi Cvek

Šesta meditacija – o metafizični kvadraturi kroga

Četrty del: prekletstvo trinajstice 3: Schreber

Lutka

Tule je nekaj upodobitev nenavadnega odnosa duše in telesa, ki mi iz nadvse bogate kartezijske kinematografije najprej pridejo na misel:

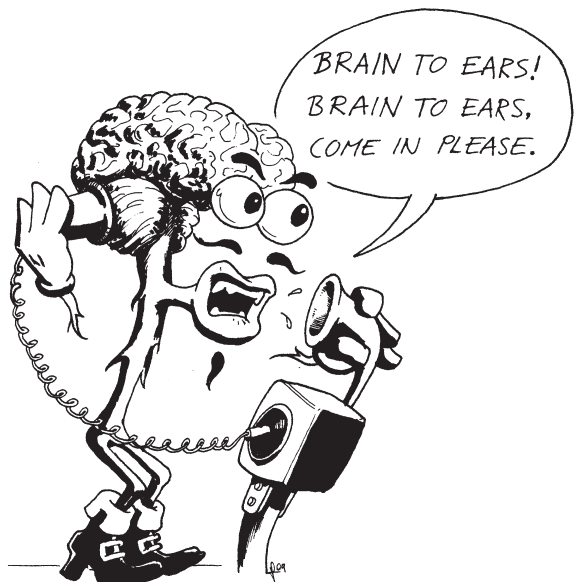
I) Woody Allen

Brain to ears, brain to ears: Can you throw some voice up here?

(Vprašanje možganskega centra ušesom v filmu *Vse, kar ste hoteli vedeti o seksu, pa niste upali vprašati*)

Kaj se zgodi med ejakulacijo? – noro smešni zaključni skeč filma *Vse, kar ste hoteli vedeti o seksu, pa niste upali vprašati* – je prikaz mrzlične dejavnosti, ki še najbolj spominja na priprave za izstrelitev vesoljskega plovila, s pomembno razliko, da se ne dogaja v poveljniškem središču NASE. V možganskem centru možkega, ki večerja s seksi dekletom, belo oblečeni tehniki s slušalkami na ušesih strmijo v dogajanje na monitorjih ter se prek množice piskajočih in utripajočih računalnikov odzivajo na signale, ki prihajajo iz njegovega telesa. Ko motorična funkcija 12 prek rdečega telefona sporoči srbenje leve noge, pristojni tehnik poskrbi, da je noga že naslednji trenutek popraskana. Prihod šale na 4,1 drug tehnik rutinsko pričaka s povzročitvijo nasmeška na 18,2. Ko vrhovni nadzornik možganskega centra spo-

roči želodcu prihod pošiljke italijanske hrane, izmučene delavce v omenjenem organu že naslednji trenutek zasuje plaz testenin in zalije slap rdečega vina. Taisti nadzornik z ugodnimi podatki, ki mu jih priskrbi izurjena tehnična služba oči in ušes, nemudoma aktivira pljuča, da globlje zadihajo. Srcu zaradi prihajajočih naporov prek tehnika, ki nadzoruje delovanje nadledvične žleze, pošlje dodatni odmerek adrenalina, za uspešni veliki finale pa poskrbi s pomočjo v delavske kombinezone odetih in s srebrnimi čeladami pokritih garačev, odgovornih za operativne funkcije nekega zoprno nepredvidljivega organa. Prestrašeni spermij, ki se pred skokom v negotovo prihodnost sprašuje o smiselnosti tega početja, je pri vsem tem pravzaprav še najmanj pomemben.



II) Ridley Scott

Roy: *We're not computers, Sebastian.
We're physical.*

Pris: *I think, Sebastian, therefore I am.*
(Dialog iz filma *Iztrebljevalec*)

Na hipotetičnem tekmovanju filmov, ki jih znamo vsi na pamet in o njih vsi vse vemo, ker je bilo o njih že zdavnaj vse povedano, bi bil *Iztrebljevalec* (ki se dogaja v Los Angelesu novembra 2019 – natanko 400 let po znamenitih sanjah, ki so zaplodile *Meditacije*) resen kandidat za zmagovalca. A kaj pravzaprav preizkuša Voight-Kampffov 'empathy test', s katerim poskušajo iztrebljevalci replikantske androide ločiti od ljudi? Naprava, s katero se izvaja, je videti kakor pomanjšana, 'suitcase' verzija poligrafa, ki beleži telesne odzive kandidatov: širjenje njihovih kapilar in reakcije njihovih oči, ki so onstran nadzora njihove morebitne volje. Mar ne gre za diametralno nasprotje Turingovemu testu, s katerim naj bi izpraševalec na podlagi odgovorov, ki jih dobi na svoja vprašanja, lahko vsaj načelno ugotovil, ali preizkuša misleče bitje ali samo spretno programiran stroj? Se ni Alan Turing s tem, ko je oba sogovornika povezal z nevtralnim, brezosebnim računalniškim terminalom, poskušal izogniti prav pastem goljufivega, telesnega posrednika in tako izpraševalcu omogočiti čimbolj neposreden vpogled v odgovarjalčevo 'dušo'? Zdi se, da Voight-Kampffa slednja niti najmanj ne zanima, ampak je popolnoma osredotočen na telo in na izdajalske podrobnosti v njegovih reakcijah, ki bodo repliko ločile od izvornika.

Zato se v *Iztrebljevalcu* pravzaprav nikjer ne problematizira potencialno 'notranje življenje' replikantov, ki jih policijska logika njihovih eksekutorjev degradira na 'skinjobs' – 'lutke' oziroma 'ta umetne'. Tudi Deckard vse do srečanja z Rachel vidi v njih le stroje, ki so lahko koristni ali pa škodljivi. Koristni ga ne zanimajo, zato pa so škodljivi dober posel ... In če so lutke enim posel, so drugim zabava,

saj samotarski genij J. F. Sebastian živi v svetu igrač. Ko ga ob prihodu domov pozdravita meter visoki cesar Viljem in medvedek, oblečen v Napoleonovo uniformo (*»spet doma, spet doma, hopsasa ... Dober večer, J. F.«*), podeli Sebastian frazi 'making friends' perverzno nov pomen, saj svoji spremljevalki Pris (tudi 'lutki', čeprav on tega še ne ve) prostodušno razloži: *»I make friends ... toys ... My friends are toys, I make them ... It's a hobby. I'm a genetic designer ...«* A v morastem svetu *Iztrebljevalca*, kjer eni izdelujejo umetne živali, medtem ko drugi izdelujejo umetne ljudi, na koncu ni jasno, kaj je z dušami slednjih. Do kod pravzaprav seže moč *»ta glavnega, velikega genija«* Eldona Tyrella, glede katerega je genetski dizajner Chew (ki ne ve odgovorov na vprašanja ubežnih replikantov) prepričan, da *»ve vse«*? Je Tyrell s tem, ko je ustvaril njihove možgane, res ustvaril tudi njihove misli? No, ali ve skrivnost njihovih življenj, ali lahko podaljša njihovo življenje, mu da neki presežen smisel? Ali pa je po pridobitniški logiki korporacije, katere moto je *»Bolj človeški od človeka«*, izdelal zgolj perfektne, refleksne stroje, izjemno odzivne, a popolnoma brezdušne lutke, ki 'svoje notranje življenje' le nadvse prepričljivo hlinijo? Ali pa je sam tak, da se o smislu sploh ne sprašuje in sploh ne razume, kaj je ustvaril in kako je biti replikant – in če je Deckard replikant, ali zato bolj kakor ljudje zna pobijati replikante?

III) Barry Sonnenfeld

I don't think it's a real body. I think it's some kind of transport unit for something else. The question is what? Is that freaking you out?

(Laurel v filmu *Možje v črnem*)

Če v *Iztrebljevalcu* ni bilo jasno, kdo so ljudje in kaj replikanti, potem je v *Možeh v črnem* težko ugotoviti, kdo so ljudje in kaj le človeške krinke, pod katerimi se skrivajo zunajzemeljska bitja. Če je Rene Descartes, zakrinkan v Ricka Deckarda, 'upokojeval' prve, potem agenta Kay in Jay nadzirata ter po potrebi nevtralizirata

druge, in če je bilo prvo tragedija, potem je lahko drugo le komedija, v katere 53. minuti je mogoče videti eno bolj zabavnih filmskih interpretacij Descartesovega mornarja in ladje: med žrtvami vesoljskega ščurka, ki pustoši po Manhattanu, je tudi čuvar galaksije Rosenberg. A njegovo truplo, ki leži v mrtvašnici, je le videti človeško, saj mrliška oglednica Laurel pri obdukciji opazi, da mu manjkajo vsi vitalni organi. Da ni vse čisto tako, kakor bi moralo biti, postane jasno celo agentu Jayu, ko z naključnim dotikom mečice Rosenbergovega levega ušesa in nehoteno sprožitvijo skrivnega mehanizma odpre njegovo glavo – zakamuflirano pilotsko kabino, polno lučk, stikal in vzvodov, po katerih je tam sedeči mali arquilianski pilot žabjega telesa in prevelike glave upravljal svojo transportno antropomorfnu lutko. A ker je v zadnjih zdihljajih tudi malo zunajzemeljsko bitje, se kartezijanski gledalec zboji, da se bo v trenutku njegove smrti odprla tudi njegova glava in razkrila še manjšega pilota ... v katerega glavi bo sedel še manjši pilot ... v katerega glavi bo sedel še manjši pilot ... kot kozmični homunkulus, križan z rusko babuško.

Seveda je kartezijanski gledalec v škripcih, ker mu je precej jasno, kako je možiček s svojimi drobnimi udi premikal vzvode in pritiskal na gumbe komandne plošče, a seveda niti najmanj ne razume, kako lahko nesovna misleča substanca v češeriki premika vzvode in pritiska na gumbe sicer nadvse sublimnih, a kljub temu telesnih 'živiljenjskih duhov', ki po neštetihi skrivnostnih povezavah krmilijo groteskni skupek gredi, vzmeti, cevi, kablov ter takih in drugačnih plinov in tekočin človeške lutke oziroma – kartezijanskega gledalca samega.

IV) Steven Spielberg

Blue Fairy, please, make me into a real boy ... Please make me real ... Make me a real boy.

(Robotski fantek David v filmu *A. I.*)

A problematika *Iztrebljevalca* se v *Umetni*

inteligenci vrne kot tragedija – tokrat preoblečena v znanstvenofantastično priredbo *Ostržka* – ene najbolj morastih knjig, kar jih poznam. 'A. I.' se dogaja v postapokaliptičnem svetu uničujočih učinkov tople grede, kjer zaradi kaotičnega podnebja milijoni ljudi zapuščajo svoje domove in desetine milijonov stradajo. V tem neprijaznem in prenaseljenem svetu podeljuje dovoljenje za nosečnost redkim izbrancem država, nenavaden stranski učinek te krize pa je razcvet kibernetike, saj postanejo pomemben ekonomski dejavnik roboti, ki ne potrebujejo hrane in ne trošijo dobrin. Kar je bil v *Iztrebljevalcu* Tyrell, je v *Umetni inteligenci* Cybertronics – korporacija iz New Jerseyja, ki ustvarja inteligentna bitja in s tem uresničuje pradačne sanje znanosti. Prednosti, a tudi pomanjkljivosti teh bitij razloži na samem začetku filma mastermind korporacije – profesor Alen Hobby – in izvirnika zaradi njegove pomenljive dvoumnosti raje ne bom prevajal:

»The artificial being is a reality, a perfect simulacrum, articulated in limb, articulated in speech, and not lacking in human response, and even pain-memory response.« Profesor zabode iglo v roko poskusnega zajčka – ženskega androida Sheile, ki poskoči in zakriči ter se v veliko zabavo prisotne publike refleksno izogne profesorjevemu drugemu poskusu vboda. *»How did that make you feel? Angry? Shocked?«* jo vpraša profesor. *»I don't understand,«* se glasi androidov odgovor. *»What did I do to your feelings?«* vztraja profesor. *»You did it to my hand,«* odgovarja Sheila in Alena Hobbyja ta odgovor očitno jezi: *»There's the rub. At Cybertronics the artificial being has reached his highest form – the universally adapted 'mecha', the basis for hundreds of models serving humans in all the multiplicity of daily life. But we have no reason to congratulate ourselves. We are rightly proud of it, but what does it amount to?«* Ob teh besedah pritisne na skrivni gumb v Sheilinih ustih, ter s tem odpre njeno glavo, v kateri se drugače

od *Mož v črnem* ne skriva mali zunajzemeljski pilot, ampak hladna, kovinska lobanja. Profesor pritisne še na skriti gumb na androidovem tilniku in iz njegovega čela mu zdrsne v dlan njegov osrednji procesor kockaste oblike, ki ga svoji strmeči publiki opiše kot »a sensory toy with intelligent behavioral circuits using neurone-sequencing technology«.

In že lahko začnemo zastavljati vprašanja: V kakšnem smislu so 'meche' inteligentna bitja – tako kakor računalniki ali tako kakor ljudje? So androidi v običajnem pomenu besede – se pravi človeku podobni avtomati ali so elektromagnetni pojavi znotraj njihovih 'inteligentnih vezij' le fizično ozadje intencionalnih stanj njihovega duha? Kakšne vrste 'igrača' je njen osrednji procesor – se pravi – v kakšnem smislu je 'sensory'? Je zgolj senzorski (refleksen) ali je dejansko čuten (intencionalen)? V kakšnem smislu so njegova vezja inteligentna in kakšna je tehnologija nevrnske zaporednosti, na kateri temeljijo? Zdi se, da vse v filmu govori v prid prve možnosti in so potemtakem 'meche' popolnoma apsihične antropomorfne lutke, ki odlično simulirajo duševnost in tudi vse z njo povezane občutke, čeprav ni čisto jasno, zakaj tudi splošno prilagodljivi 'mecha', kakršen je

Stella, ne bi mogel imeti neke oblike zavesti oziroma subjektivnosti.

A vrnimo se na začetek filma, kjer po tej dvoumni, a poučni uverturi Alen Hobby končno razkrije svoje namene: »I believe that my work on mapping the impulse pathways in a single neurone can enable us to construct a mecha of a qualitatively different order. I propose that we build a robot who can love.« Višek ironije je seveda v tem, da je korporacija Cybertronics med drugim izdelovala 'meche', ki so bili specializirani za nudenje ljubezenskih uslug ljudem (eden izmed njih je tudi Gigolo Joe, ki bo odigral pomembno vlogo v Davidovi zgodbi), a profesor Hobby seveda govori o nečem povsem drugem. »What is love, Sheila?« vpraša 'mecha' Sheila. »Love is first widening my eyes, quickening my breathing, warming my skin ...«, se glasi njen odgovor. Natanko tisti telesni odzivi torej, ki jih je v *Iztrebljevalcu* meril Voight-Kampfov test in na podlagi katerih so iztrebljevalci ločevali ljudi od replikantov, ki na te odzive niso znali odgovoriti dovolj natančno in so bili zato preveč ali premalo intenzivni, a v vsakem primeru premalo spontani. A profesorja Hobbyja seveda ne zanimajo niti telesni odzivi niti simulirana čustva, ampak

ljubezen kot taka, zato predlaga konstruiranje robotskega otroka, ki bo pristno ljubil svoje starše, otroškega 'mecho' torej – »but a mecha with a mind, with neuronal feedback. I'm suggesting that love will be the key by which they acquire a subconscious never before achieved. An inner world of metaphor, of intuition, of self motivated reasoning, of dreams.«

Eno izmed poslušalk profesorja Hobbyja sicer zaskrbi, da ni težava samo v tem, ali je mogoče izdelati robota, ki bo ljubil človeka, ampak ali bo (ob vsesplošnem sovraštvu proti robotom) človek lahko ljubil robota, a ker etični pomisleki še nikoli niso ustavili znanstvenega napredka, gredo stvari seveda tudi tokrat svojo pot. In dvajset mesecev pozneje je že tu – androidni fantek David.



Visoki uslužbenec korporacije Cybertronics Henry Swinton ga podari svoji ženi Monici – če že ne kot nadomestek, pa vsaj v morebitno tolažbo zaradi njunega tragično izgubljenega sina Martina. David je v *Umetni inteligenci* to, kar je bil v *Iztrebljevalcu* Nexus 6 – zadnji dosežek kibernetike, tokrat v otroški obliki: popoln otrok, vedno ljubeč, nikoli bolan in nespremenljiv – prototipski izdelek, ki bo zaradi vseh parov, ki ne morejo dobiti dovoljenja za pravega otroka, odprl popolnoma novo tržno nišo, saj je drugače kakor njegovi predhodniki zmožen tudi čustvovanja. Je popoln in zato nečloveški?

Film seveda zbuja izrazito nelagodje. Mučen je brutalni šovinizem ljudi do 'mech', ki doseže vrh v cinično-sadističnih orgijah 'Flesh Faira' oziroma 'Praznika življenja' – gladiatorske 'mecha' klavnice, ki se dogaja pred očmi ekstatične človeške drhali. Mučna sta izrazito človeški defetizem androidov in skoraj popolna razčlovečenost ljudi. Brez dvoma pa je naj-mučnejša prav negotovost glede morebitnega notranjega življenja 'mech', in to vseh po vrsti, od robotskega medvedka Teddyja do state-of-the-art Ostržka Davida. Kdo ima prav – slepo čustvo, ki mi govori, da tudi v 'mechah' ne glede na njihov anorganski hardver gori tista skrivnostna notranja luč, ki se ji pravi zavestni, misleči jaz, ali hladni in neusmiljeni glas razuma, utelešen v morilskem gnevu visokega svečenika protiandroidne hysterije Johnsona-Johnsona, ki poskuša dvomečo množico v areni 'Praznika življenja' prepričati, da je tudi David le krparija, živa lutka, narejena zato, da osvoji človeška srca in nadomesti človeške otroke, ter je kot tak zadnja žalitev človeškega dostojanstva. Johnson-Johnson sicer priznava, da je izdelava tega simulatorja brez dvoma zahtevala izreden talent, kljub temu pa njegova prefinjenost ne bi smela nikogar preslepiti, saj bo zdaj lahko vsak videl, kako ta velika laž že ob prvem udarcu razpada pred njegovimi očmi. S tem hoče reči, da bo že prvi udarec v Davidovo na videz otroško telo pod njegovo človeško zuna-

njostjo razkril androidsko notranjost – kovinski skelet, elektronska vezja, visokotehnološke senzorje ter kilometre različnih kablov in optičnih vlaken. Videz fantka ima samo zato, da bi razorožil ljudi, in iz istega razloga tudi imitira njihova čustva, a kar koli že bo ta simulator počel, se je treba vseskozi zavedati, da bo uničeno samo nekaj umetnega.

In že lahko nadaljujemo z zastavljanjem vprašanj: V čem je pravzaprav kvalitativna drugačnost 'meche' Davida – v njegovi zavesti ali čustvovanju? O kakšnem mapiranju poti impulzov v posameznem nevronu, ki naj bi omogočilo njegovo izdelavo, govori profesor Hobby? Kaj pomeni, da je David »*a mecha with a mind, with neuronal feedback*«? Zakaj naj bi bila ravno ljubezen ključ, s katerim bi 'meche' pridobili podzavest, ki je prej niso imeli – notranji svet prispodob, intuicije, v sebi spodbujenega razmišljanja, sanj ...? In zakaj profesor Hobby govori o podzavesti in ne o zavesti? Mar ni ključno vprašanje – kaj bi bilo treba vgraditi androidu, da bi se vzburljenost njegovih senzorjev spremenila v občutke in bi elektromagnetni pojavi njegovega hardvera dobili intencionalno formo, preprosto imenovano – zavest?

V) Brad Bird

Alfredo Linguini: I have a secret. It's sort of disturbing. I have this ... This tiny little ... A tiny chef who tells me what to do.

Colette Tatour: A tiny chef?

Alfredo Linguini: Yes, yes, he's ... He's up here.

Colette Tatour: In your brain?

(Dialog iz filma *Ratatouille*)

S specifičnim kartezijanskim humorjem je prežeta tudi Pixarjeva animirana ekstravaganca *Ratatouille*, ki se dogaja v svetu francoske visoke kuhinje: kulinarični genij Gusteau je bil s svojim geslom »*anyone can cook, your only limit is your soul*« pariška kuharska legenda, a njegova restavracija se po njegovi smrti utaplja v sivem povprečju. Njeno mutacijo v fast-food

sramoto v zadnjem hipu prepreči njen pokojni lastnik, ki v podobi nekakšnega baročnega, kuharskega angela pripelje vanjo gurmanskega podgančka Remyja in mu pomaga, da svoje moči združi z njegovim nerodnim, nezakonskim sinom Alfredom Linguinijem, ki se je tam pravkar zaposlil kot smetar. Gousteau zato, ker je *his only limit his soul*, ne more vplivati neposredno na Alfreda, saj ta o kuhanju nima pojma, ampak to lahko stori le prek Remyja, tako da se 'preprosto' pojavlja pred podgančkovimi duhovnimi očmi kot (dobro)dušni »*figment of his imagination*«, ki mu daje navodila. In kakšna je komunikacija med Remyjem in štoraštim Alfredom? Ker zna Remy kuhati, medtem ko zna Linguini zgolj izgledati kakor človek, si mora Remy izmisliti sistem, s katerim bo lahko Linguini izvajal njegove ukaze, ne da bi vsi videli, kdo z njim manipulira. Zato Remy sprva usmerja okorno človeško lutko tako, da teka pod njeno obleko, jo ščipa, praska in grize – a to nadvse naporno in tvegano tehniko kmalu nadgradi, ko jo skrit pod njeno kuharsko kapo vleče za lase. In že je tukaj groteskni kartezijski monstrem v obliki človeške marionete, katere vrvice po nareku skrivnostnega, nesnovnega dirigenta vleče mali, gibki, neujemljivi animator, skrit na (v) njeni glavi. Ja, podgane so morda kar pametne, očitno pametnejše od ljudi.

Vrvica

Človek je dvojno bitje, ki sestoji iz čudovitega notranjega spoja duhovne in telesne narave.

(Daniel Gottlob Moritz Schreber
– *Zdravniška sobna gimnastika*)

Film *Ratatouille* s podganjim kuharskim genijem, ki upravlja lutko človeškega telesa, čepé na njeni glavi z vlečenjem za lase, smeši že tako smešnega kartezijskega 'duha v stroju', ki to počne od znotraj, kjer iz češerike 'vleče' za živce, ki kakor nekakšne drobne vrvice prepletejo telo in se združijo v skrivnostni možganski žlezi. Kako to razumeti? Mar duša vleče iz češe-

rike za zadnjo in najfinejšo vrvico, podobno kakor razvajena gospodična v postelji vleče za vrvico zvonca, ki bo priklical njene pokorne služkinje?

Ker se ta situacija ne zdi samo čudna, ampak povsem nora, dajmo najprej besedo norcu, za katerega se zdi, kakor bi prišel naravnost iz četrtega odstavka *Prve meditacije*. Prisluhnimo, kako je skrivnostno povezanost duše, telesa, sveta in Boga v svoji sloviti knjigi *Spomini živčnega bolnika* opisal njen avtor Daniel Paul Schreber in jo je Sigmund Freud poskušal bolj ali manj (ne)prepričljivo razložiti v svoji še slovitejši analizi *Psihoanalitične pripombe k avtobiografskemu opisu primera paranoje (dementia paranoides)*.

Dr. Daniel Paul Schreber se je rodil 25. julija 1842 v leipziški družini, ki je že tristo let slovela po odličnih pravnikih in znanstvenikih. Bil je drugi sin dr. Daniela Gottloba Moritza Schreberja, znamenitega zdravnika, reformatorskega ortopeda, vzgojitelja, vodilnega predstavnika nemške zdravilne gimnastike ter enega nemških najbolj branih in neprestano ponatiskovanih avtorjev druge polovice devetnajstega stoletja. Schreber mlajši, ki so ga krasili dobro srce, prijazen značaj in odlični šolski uspehi, je odrasel v lepo vzgojenega in perspektivnega mladeniča. Po zaključenem študiju prava se je poročil in si hitro ustvaril uspešno kariero – a vsega lepega je enkrat konec. Vse hujše zdravstvene težave so ga po bolečem porazu pri kandidaturi za poslanca v Reichstag na nemških parlamentarnih volitvah jeseni leta 1884 za pol leta pripeljale na leipziško univerzitetno kliniko za živčne bolezni. Po odpustu z nje se je – baje ozdravljen – znova posvetil pravniški karieri in preživel osem menda čisto srečnih in uspešnih let, ki so dosegla vrhunec junija 1893 z njegovim imenovanjem za predsednika senata na Višjem deželnem sodišču v Dresdnu. A vse hujša nespečnost in tesnobna stanja, ki so sledila oktobrskemu prevzemu nove službe, so ga znova prisilila v zdravljenje, ki se je tokrat zavleklo vse do leta 1902. Po

petletnem dokajšnjem zatišju je bolezen udarila še tretjič in zadnjič, ko jo je 14. aprila leta 1911 skupaj z njegovim življenjem v neki leipziški umobolnici končala smrt.

Schreber je bil po lastnih besedah duhovno zelo razvit mož nenavadno ostrega razuma in še ostrejšje zaznave, po besedah njegovega zdravnika dr. Webra pa očitno duševno bolan – vendar niti zmeden niti psihično moten, neprizadete inteligence, preudaren, odličnega spomina in izjemnega znanja s področij prava, politike, znanosti in umetnosti, ki ga je znal tudi miselno urejeno predstaviti. Ko mu je bila leta 1895 izrečena in pet let pozneje dokončno potrjena razsodba o neprištevnosti, je v svojo obrambo napisal knjigo, s katero je dokazal, da pravzaprav ne bi mogel biti bolj nor, kakor je (in katere vsebina je bila tako bizarna in škandalozna, da je njegova zgrožena družina poskušala pokupiti in uničiti celotno naklado), a je vseeno dosegel, da mu je kljub očitni blaznosti prav tisto Višje sodišče v Dresdnu, na katerem je bil pred izbruhom svoje bolezni nekaj časa tudi sam zaposlen, v precedenčni razsodbi priznalo prištevnost. In ta nadvse zanimivi in nenavadni človek je skrivnostne odnose duše, telesa, sveta in Boga razumel nekako takole:

Vse obstoječe je skupek živčnih vlaken – izjemno finih niti, podobnih najfinejšemu sukancu. Človek je živčni sistem, v katerem so eni živci namenjeni le sprejemanju čutnih zaznav, medtem ko vsak izmed razumskih živcev izraža njegovo celotno individualnost. Beseda duša je tako le drugo ime za pajčevinasto živčno tvorbo, večje ali manjše število razumskih živcev pa vpliva le na trajanje vtisov, ki jih ohranja v sebi. Drugače od človeka je Bog sestojč iz neskončnega števila živcev, ki imajo vse lastnosti človeških, a brez kakršnih koli omejitev. Razlika med človekom in Bogom je torej predvsem kvantitativna, saj to, da

Bog ni telesen, ne pomeni, da ni snoven, in je pri človeku njegovo telo najbrž samo način, kako se kaže omejenost oziroma končno število njegovih živcev. Zdi se, da je Bog neskončen predvsem v smislu neskončnega števila svojih živcev, ki jim zaradi njihove stvariteljske moči – njihove zmožnosti spreminjanja v vse mogoče stvari ustvarjenega sveta – Schreber pravi tudi žarki.

Med Bogom in stvarstvom obstaja poseben odnos, imenovan 'Svetovni red' (*Weltordnung*), kot rezultat čudnega Božjega notranjega protislovja – njegove prevelike dovtetnosti za privlačno silo živcev živih ljudi. 'Svetovni red' je tako v bistvu samo drugo ime za prepoved neposrednega stika Boga in človeka, saj se je Bog po stvarjenju umaknil v 'neznanske daljave', prepustil svet njegovim lastnim zakonom, svojo dejavnost pa omejil na dviganje duš umrlih k sebi. Živi ljudje Bogu nismo niti zanimivi niti razumljivi, saj le tu in tam naveže začasni stik s kakšnim izjemnim posameznikom, ki mu po spletemem živčnem privesku, s katerim prodre vanj, v sanjah nakloni kakšen izviren navdih ali predstavo o onstranstvu – nakar se hitro spet umakne. Tako ima Bog v skladu z urejenostjo sveta redne stike s človeškimi dušami šele po smrti, ko se njihovi



začasno mirujoči živci očiščujejo, dokler se mu popolnoma čisti v obliki 'nebeških preddverij' spet ne pripojijo.

V takem večnem kroženju stvari in na tako preprosti ekonomiji prelaganja drobiža iz enega žepa v drugega – kjer se ne more nič izgubiti, saj se vsaka začasna potujitev v navideznem Drugem prej sli slej spet umiri v nirvanistični vrnitvi in raztopitvi v Enem – je utemeljen Schreberjev 'Svetovni red'. Bog se je v stvarstvu s spremembo dela svojih živcev sicer povnanjil, a njegova dozdevna izguba se neprestano izravnava, ko se v obliki 'nebeških preddverij' k njemu ponovno priraščajo živci umrlih, katerih očiščene duše uživajo naslado blaženosti, ki jo je zaradi telesne narave živcev najbrž treba razumeti kot skrajno stopnjevanje in nadaljevanje zemeljskega čutnega ugodja. Ta čezmerna naslada otopi njihovo samozavedanje in počasi briše njihovo posvetno identiteto, da se medsebojno zlivajo in se hkrati učijo tako imenovane '*Grundsprache*' – malce starinske, a zelo sočne in z evfemizmi bogate nemščine – jezika, ki ga govori Bog – med drugim v svoji vsakdanji komunikaciji s Schreberjem. A to čudno, nad 'nebeškimi preddverji' lebdeče bitje je razdeljeno na nižjega Boga Arimana in višjega Boga Ormuzda. Kljub temu da je v marsičem daleč od absolutne popolnosti, ki mu jo pripisujejo religije, pa njegova vzvišenost in neznanska zapletenost nista dosegljivi omejenemu človeškemu spoznanju, saj nam Schreber ne more povedati nič natančnejšega niti o njem samem niti o pravem pomenu njegove delitve. Precej gotovo je le to, da sta nižji in višji Bog sicer enotna Božja Vsemogočnost, a hkrati dve različni bitji, ki nista le v stalnem medsebojnem boju za prevlado, ampak tudi v nenavadnem, a srditem boju za samoohranitev.

V čudoviti zgradbi 'Svetovnega reda' je namreč nastal (iz razlogov, ki so onstran običajnega človeškega izkustva in potemtakem tudi onstran vsake možne razlage) izjemen pojav – nekakšna razpoka oziroma raztrganina, ki je dramatično ogrozila Božji obstoj. Ker predstav-

lja privlačna sila živcev živih ljudi potencialno nevarnost za Boga, je Božje zavedanje te nevarnosti in njegovo zadrževanje na 'neznanski oddaljenosti' nujni pogoj obstoja 'Svetovnega reda', ki vzdrži samo, kolikor Bog ohranja odnos do stvarstva kot celote in se izogiba preveč intimnih razmerij s posamezniki. A zaradi 'dušemora', ki naj bi ga izvajal nad Schreberjem njegov zdravnik dr. Flechsig, so Schreberjevi do skrajnosti razdraženi živci začeli Boga tako močno privlačiti, da se jim ni mogel več upreti in se jim je bil nenadoma prisiljen preveč približati. Neustavljivo ponikanje božjih živcev v Schreberjevo telo je zanje konec samostojnega obstoja, torej nekaj smrti podobnega, zato se mu Bog poskuša na vse načine izogniti.

Kako bleščec dialektik je Schreber: s tem, ko se je povnanjil skozi svoje živce – žarke, si je Bog nastavil past, ki ga nenehno ogroža. S smrtonosnim sporom z živim človekom se je sprl sam s seboj, saj pravzaprav nikoli ni čisto jasno, kje se konča Bog in začne človek. Ko je bil prisiljen prestopiti prepovedano mejo, je storil, česar ne bi smel: se preveč približal Schreberju in se z njim zapletel v boleč, samouničujoč konflikt, tako pa ogrozil oba oziroma samega sebe v dveh oblikah. Neubranljiva gravitacija Schreberjevega živčnega kolapsa je torej povzročila dvojno agonijo – Boga, ki se je znašel v sladki, a neznosni in smrtonosni bližini živega človeka, pa tudi Schreberja, ki je bil zaradi prebuditve Božjega samoohranitvenega nagona pahnjen v najhujše možno trpljenje. Postal je tarča sovražne dejavnosti čudežev, s katerimi ga poskuša Bog trpinčiti do smrti in mu v pošastni miselni prisili razkrojiti razum ter si omogočiti umik. Nanj usmerjeni Božji žarki ničesar ne prezrejo in ničemur ne prizanesejo. Na skrajno bizarne načine mu maličijo ter hromijo ude in uničujejo, odstranjujejo ali premeščajo notranje organe. Tako mu recimo nekajkrat zamenjajo srce, zdrobijo večji ali manjši del reber, mu s tako imenovanim ozkoprsnostnim čudežem stiskajo prsni koš, v pljuča pošljejo pljučnega črva, občasno

odstranijo želodec oziroma ga zamenjajo z manj vrednim 'judovskim' želodcem, mu raztrgajo ali odstranijo požiralnik in črevesje, da se mu zaužita hrana (s katero včasih pogoltne dele lastne lobanje in grla) razliva po trebušni votlini – a najpomembnejši cilj zarotnikov je uničenje njegovega razuma, zato Schreber kot najgrozljivejše opisuje prav čudeže, ki se usmerijo zoper njegovo dušo.

Vera v grozljivo možnost polastitve duše drugega človeka je prastara in vseprisotna, a pozor: Schreber z besedo 'dušemor' poimenuje zlonamerno vplivanje na živčni sistem žrtve. Ker se v njegovem norem kozmosu skoraj popolnoma zabriše meja med sovražnimi posegi zoper integriteto telesa in posegi, ki ogrožajo duha, je tudi napad na dušo v bistvu napad na telo – predvsem na glavo in hrbtni mozeg – ki ga izvajajo 'preskušene duše' (*geprüften Seele*) je le drugo ime za živce, ki še niso šli skozi dolgotrajni proces očiščenja) v obliki drobnih, le nekaj milimetrov velikih človeških postav. Te mu izsesavajo hrbtni mozeg, njegovo lobanjo s posebnimi 'žarčnimi rezi' razžagajo v različnih smereh, mu poskušajo iz glave izvleči živce in jih čez noč presaditi v glavo nekoga drugega. Neprestano delovanje žarkov sredi njegovega lobanjskega svoda vreže globoko špranjo, na katere obeh straneh stoječi 'možici' oziroma 'mali hudiči' z vrtenjem nekakšne vijačne ročice stiskajo njegovo glavo kakor v primežu, tako da se sčasoma podaljša v obliko hruške. Hudičevski možici se skrivajo tudi v njegovih obrveh, od koder s pajčevinastimi nitmi odpirajo in zapirajo njegove veke. Kar najbolj bizarnih in bolečih čudežev je deležno njegovo okostje, saj mu v pete in trtice vsadijo kostno gnilobo, ki mu onemogoča hojo, pa tudi sedenje in ležanje.

Schreber je sicer neprostovoljna, a ključna figura v razbitem 'Svetovnem redu' – je vzrok njegove zrušitve, pa tudi edino upanje za njegovo obnovev. Duše umrlih se ne bodo mogle zliti v 'nebeška preddverja' in uživati naslad blaženosti, dokler bo kakor kakšna človeška

črna luknja požiral Boga oziroma z neustavljivo silo vsrkaval vase večino njegovih živcev. Zato se mora z njim za vsako ceno spraviti, končati svoje trpljenje in ponovno vzpostaviti idealno stanje 'Svetovnega reda'. Ker sta Bog in človek kot živčna sistema narejena iz iste snovi, ki jo obvladuje 'dušna naslada', vidi Schreber svojo edino priložnost v tem, da postanejo Božji živci ob vstopu v njegovo telo v nadomestilo za izgubljeno nebeško blaženost deležni te naslade, kar pa se bo zgodilo samo, če se bo spremenil v žensko. Zato so se začeli Božji živci, ki jih srka vase, po nujnosti 'Svetovnega reda' v njegovem telesu spreminjati v ženske nasladne živce – povsem jasno občutene vlaknaste, vrvičaste tvorbe, ki je tik pod kožo prepredla njegovo celotno, vedno bolj požensčeno telo.

Lutkar

*Well I was feelin' so bad
So I asked my family doctor 'bout what I had
I said now doctor
Mister MD
Oh can you tell me
What's ailing me
He said yeah, yeah, yeah, yeah, yeah
He said yeah, yeah, yeah, yeah, yeah
All you need
All you really need
Is good lovin'*
(Resnick/Clarke – *Good Lovin'*)

Schreber začenja svoje nore *Spomine* z norim odprtim pismom svojemu bivšemu zdravniku – tajnemu svetniku prof. dr. Paulu Emilu Flechsigu – ki je bil kot nevrolog v iz živcev narejenem kozmosu bitje izjemne moči in najpomembnejši akter zarote zoper njega. A dr. Flechsig ni bil kdor koli, saj je kot sloveč nevroanatom in psihiater novega kova posebej zasak psihiatrije k ekstremnemu biologizmu in medikalizaciji. Kot specialist za mielinacijo živčnih vlaken in lokalizacijo živčnih bolezni je postal profesor psihiatrije na Univerzi v Leipzigu, kar ga je avtomatično ustoličilo za

predstojnika nove psihiatrične klinike univerzitetne bolnišnice. Pod njegovo vladavino se je bila duša prisiljena začasno izseliti iz psihiatrije in svoje mesto prepustiti možganom, saj se je vsa pozornost stroke usmerila izključno na lokalizacijo možganskih funkcij in na somatske vzroke duševnih bolezni. Ker je Flechsig razumel duševnost izključno kot funkcijo telesa (kar dokazuje že naslov njegovega nastopnega predavanja na leipziški univerzi 4. marca 1882: *Die körperlichen Grundlagen der Geistesstörungen* oziroma - *Telesne podlage duševnih motenj*), je seveda videl v seciranju možganov kraljevsko pot za prodor do vednosti o nujnih odnosih med možganskimi anomalijami in duševnimi boleznimi. Seciranje možganov ga je pripeljalo tudi do pomembnega odkritja sekvenčnega procesa, s katerim nevroni pridobijo mielinsko ovojnico.

Flechsig je razvil dosledni paralelizem med delovanjem možganov in duha v slovitim predavanju iz leta 1894, ki je dve leti kasneje izšlo tudi v knjigi z naslovom *Gehirn und Seele* oziroma - *Možgani in duša*, kjer ga je njegov radikalni biologizem pripeljal do nujnega zaključka, da so poglavitni vzrok duševnih obolenj in edini pravi predmet psihiatrije, bolezni možganskih asociacijskih centrov, v katerih se čutni vtisi, spominske podobe in imaginacija spreminjajo v umevanje. Zato naj bi obolenje teh centrov nujno povzročalo motnje čutnih zaznav ter z njimi povezane iluzije, halucinacije in blodnje. Flechsigovo izpostavljanje nespornega kliničnega dejstva, da poškodbe možganske skorje povzročajo motnje v delovanju duha, ter njegovo vztrajno poudarjanje korelacije možganskih struktur in duhovnih funkcij najbrž nista sporni, zato pa je toliko bolj sporna njegova posplošitev tega načela na vse duševne motnje, vključno s tistimi, pri katerih ni mogoče določiti konkretnih telesnih, se pravi možganskih anomalij. Flechsigovo dosledni organicizem je izključil vse, kar bi bilo vsaj bežno povezano s psihoterapijo oziroma z uporabo psiholoških sredstev pri zdravljenju duševnih motenj,

zato se je s svojimi terapevtskimi postopki - od kirurških posegov do mlačnih kopeli in uporabe narkotikov - popolnoma osredotočil na telesa svojih pacientov. Kot otroku mi je bil nenavadno zoprni pogled na bolj ali manj lepo okrašene novoletne jelke, pod katerimi ni bilo božičnih jasic, saj sem jelko in jaslice dojemal kot nujno celoto. Bojim se, da je dr. Flechsig svoje paciente videl natanko tako - kakor na prostaška lesena stojala pritrjene in popravila potrebne novoletne jelke z razbitimi okraski ali pregorelimi lučkami.

Povzemimo: Flechsig je bil sicer trdno prepričan, da človeka nad vsa druga živa bitja neskončno povzdiguje prav njegova unikatna sposobnost posedovanja predstave 'Jaza', se pravi njegova zmožnost mišljenja - imenovana tudi razum. A ta človeška duhovna superiornost naj bi bila posledica 'preprostega' fiziološkega dejstva, da je tisti del možganov, ki ustvarja to predstavo, pri človeku daleč najbolj razvit ter je v njem skladnost duševne introspekcije in bioloških možganskih procesov kar najpopolnejša. A kaj naj bi to pomenilo? O kakšni skladnosti govori Flechsig? Se sploh zaveda filozofske dimenzije problema, ki ga rešuje s skalpelom v roki? Proti koncu svojega življenja bo svoj prispevek k pojasnitvi človeškega duha samozavestno in slikovito opisal kot umestitev Kantovih



kategorij čistega uma v čelni možganski reženi, ki naj bi bil tako sedež logike, pa tudi celovitosti vseh idej – in s tem razmislak metafizičnih oziroma filozofskih konceptov odločno, a tudi nekoliko cinično oklestil na biokemijsko analizo mielinskih vlaken. Zato so v poplavi schreberjanskih študij še posebno zanimive tiste, ki poskušajo razložiti Schreberjev blodni teološki sistem kot nujno posledico travmatične izpostavljenosti nasilju nove psihiatrične znanosti, utelešene v Flechsigovi 'psihofiziki'.

Sistem

This is the way, step inside!

(Ian Curtis – *Atrocity Exhibition*)

Nemogoče je spregledati, da je avtor *Spominov živčnega bolnika* zelo bister in izobražen človek, vaje jasnega in natančnega izražanja. O verodostojnosti in pomenu svoje knjige je tako neomajno prepričan, da jo natisne in izda tisti trenutek, ko mu okoliščine to dovolijo. Ne obotavlja se skromno priznati, da je tudi sam le človek in kot tak omejen v svojem spoznanju, vendar po drugi strani niti najmanj ne dvomi, da se je resnici približal bolj od kogar koli drugega. V odprtem pismu na začetku knjige zagotavlja, da njegovo delo zgolj sledi smotrom spoznanja resnice na izjemno pomembnem, religioznem področju, in je povsem prepričan, da v zvezi z njo razpolaga s popolnoma verodostojnim izkustvom, ki lahko kar najplodneje vpliva na človeštvo. Kakor koli že – v vsakem primeru so *Spomini* nadvse impresivno branje, v katerem je mogoče videti marsikaj:

- 1) Izjemno obsežen, izčrpen in bogat opis do skrajnosti razbohotene blaznosti, urejene v navidez znanstven, a povsem bloden sistem.
- 2) Prekrasen, brezhiben, filigransko perfekcionističen, do zadnje podrobnosti izdelan in hermetično vase zaprt teološki sistem, ki je popolnoma nedostopen za sleherno kritiko ali popravke kakršne koli

'objektivne instance' oziroma 'objektivne percepcije in presoje dejanskih razmer', saj je vse, kar se tako imenovanemu 'objektivnemu opazovanju' kaže kot motnja zaznav in blodna ideja, zanj neizpodbitna resnica in popolnoma normalen motiv za delovanje. Še več: tako imenovani objektivni svet skupaj z njegovimi znanstveniki, zdravniki in psihiatri na neki točki popolnoma izgine oziroma se skrči na smešne privide tistega, kar Schreber imenuje 'na hitro narejeni ljudje' (*flüchtig hingemachte Manner*). Gotovo bo kdo cinično pripomnil, da ta perfektni teološki sistem ni nič drugega kakor boleštna blodnja iz prejšnje točke, in mogoče bo imel celo prav ...

- 3) Najbrž povsem nehoten, a neznansko podroben in osupljiv komentar četrtega odstavka *Prve meditacije*, ki nasproti Descartesovim norcem, »*katerih že tako in tako majhni možgani so zaradi hlapov iz črnega žolča tako onemogli, da trdovratno zatrujejo, češ da so kralji, ko nimajo več kot berač, ali da so odeti v škrlat, ko so nagi, ali da imajo glinasto glavo, da so buče, narejeni iz stekla*«, postavi osupljiv blišč absolutne blaznosti. Ob masivnosti Schreberjevih *Spominov* se zazdi zgoraj navedenih nekaj vrstic še bolj neznatnih in 'na hitro narejenih', Descartesov odnos do norosti skoraj podcenjujoč, njen ponovni filozofski razmislak pa še toliko bolj nujen.
- 4) Najbrž povsem nehoten, a neznansko podroben in osupljiv komentar devetega odstavka *Prve meditacije*, ki nasproti Descartesovemu »*genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me salleret*« postavi nevrotičnega in skrajno ranljivega Boga, ki ravno s svojo distanco do ljudi razkriva svojo nemoč. Obstaja še kakšno bolj bizarno bitje od narcistično-vampirskega

Schreberjevega Boga mrhovinarja, ki se je sicer umaknil iz svojega stvarstva, a je hkrati v njem ostal s svojimi živci - žarki in iz človeških trupel srka samega sebe v obliki njihovih (oziroma svojih lastnih, sebi povnanjenih) spečih živcev? Je še kaj bolj norega od Božjega popolnega nerazumevanja živih ljudi in njegovega ukvarjanja s trupli? Je še kaj bolj perverznega od njegove panike ob soočenju s preveč živim, preveč nevrotičnim, se pravi - preobčutljivim posameznikom Schreberjevega kova?

- 5) Najbrž povsem nehoten, a neznansko podroben in osupljiv komentar trinajstega odstavka *Šeste meditacije*, ki nasproti Descartesovi prispodobi mornarja in ladje, skupaj z njegovo 'ghost in the machine' teorijo češerike, postavi človeka, ki je nevrotičen kar najbolj dobesedno - kot bitje, ki je v svojem bistvu živec!

Nezaslišano dejstvo, da so njegovi skrajno razdraženi živci priklenili nase Boga, naredi Schreberja za najnenavadnejšega in najpomembnejšega človeka vseh časov, ki je svojo resnico razodel človeštvu po sedmih letih bivanja v umobolnicah. *Spomini* niso lahko branje, saj poskušajo ubesediti izkustvo, ki je onstran običajnega. V določeni meri spominjajo na poročila mistikov, katerih brezupni poskusi opisa transcendence razkrijejo predvsem njeno neubesedljivost. Mar niso tudi ekstatična videnja mistikov povsem abnormalna in njihovo dojetje realnosti radikalno novo? A prav ta, po svoji naravi neizrekljiva izkušnja absolutnega se poskuša pri njih izreči z jezikom sugestivnih simbolov in alegorij, pa tudi Schreber se trudi ujeti njeno drugačnost v svoj lastni, nenavadni jezik bizarnih skovank in sugestivnih prisodob. Bralec jih zaradi ekskluzivne narave izkustva, ki ga opisujejo, sicer ne more zares razumeti, a zato nič manj ne trepeta ob nadvse živih in bolečih slutnjah

njihovega pomena.

V oči bodejo kartezijanske poteze avtorja *Spominov*. Njegova iskrenost je enako nesporna kakor Descartesova, njegovo iskanje resnice še strastnejše. Celoleipziško sodišče je razsodilo, da je knjiga nedvomno plod bolne domišljije, pri čemer bo bralcu povsem jasno, da je njen avtor sicer duševno moten, a hkrati zasluži vse spoštovanje zaradi svoje stroge resnosti in stremljenja za resnico, ki tako zelo prežemata knjigo, da ju ni mogoče spregledati. A Schreberjevi nameni so neprimerljivo ambicioznejši od Descartesovih, saj ne gradi 'mathesis universalis', ampak nekaj veliko boljšega - popolnoma novo videnje realnosti, utemeljeno na neizpodbitni evidenci absolutne jasnosti in razločnosti Božjega razodetja. To je s tako lahkoto odpihnilo njegov prejšnji skepticizem, da prvo leto svoje bolezni (1894) celo imenuje - 'sveti čas'. Schreber se neprestano sklicuje na 'dušeče obilje dokazov' ter na jasnost in popolno nedvomnost svojih spoznanj. Božje čudeže, ki jih praktično vsak trenutek svojega življenja izkuša na lastnem telesu, mu potrjujejo glasovi, ki prihajajo od vsepovsod. Govorijo mu sonce, vlaki, parniki, drevesa, ptice ... Neprijetne možnosti, da je žrtev čutnih prevar, se sicer zaveda, a jo odločno zavrže, saj so glasovi, ki jih neprestano poslušja, veliko preveč razločni. Vseskozi je na delu neposreden Božji narek, neposredni uvid, neposredna evidenca, vse



govori resnico, čudežne prikazni, ki jih vidi, pa tudi nebeška glasba, ki jo sliši, in v vsakem trenutku razpolaga z najtehtnejšimi dokazi tudi za najneverjetnejše stvari.

V *Prvi meditaciji* je Descartes izenačil resnico z absolutno gotovostjo, to pa z nedvomnostjo, ki je le drugo ime za jasnost in razločnost duhovnih percepcij. Pri Schreberjevih *Spominih* ima bralec vseskozi občutek, da jih je napisal človek, ki mu je skoraj vse jasno, in večino stvari zaznava razločno. Schreber se povsem zaveda nerešljivega klobčiča protislovij, v katerega se zapletajo različni odnosi obeh bogov, pa tudi njun odnos do njega. Tudi on pri vsakem poskusu reševanja teh paradoksov naleti na nepremagljive težave, ki bi jih lahko rešil le tako popoln vpogled v bistvo Boga, kakršen se zaradi omejenosti človeških spoznavnih zmožnosti tudi njemu, ki je v vsem tem napredoval neskončno dlje od vsega drugega človeštva, ni mogel razpreti. Zato z očitnimi zadržki, ki se porajajo iz njegovega zavedanja nepopolnosti lastnega spoznavnega aparata, tvega nekaj plahih opazk glede stvari, ki se jih boleče zaveda, a o njih ne more govoriti – ne samo zaradi meja običajnega jezika, ampak predvsem zaradi meja samega razuma. In to mejo mora spoštovati tako kakor Descartes, ki se nekaterih stvari lahko le bežno dotakne, a jih ne more misliti. Tudi po vseh medicinskih kriterijih blazni Schreber se torej zaveda svojih meja in hkrati čuti absolutno presežnost tistega, kar je onstran njih. Mar ni najhujša težava v tem, da znotraj strogo filozofske (ontološko-epistemološke) debate sploh ni jasno, o čem pravzaprav govorimo, ko govorimo o norosti? Recimo, da je Schreber nor – a kaj to sploh pomeni? Ali intuicija norca preneha biti intuicija? V čem je njegova razvidnost manj verodostojna od Descartesove?

Spomine odlikuje tudi presenetljiva, izjemno trdna struktura, ki jih naredi še bolj podobne delom 'prave' znanosti, a Schreberjeve znanstvene pretenzije se kažejo tudi v njegovem ponujanju lastnega telesa v pregled medicini ter lastne knjige v presojo teologiji

in filozofiji. Ker je njegov že omenjeni bivši zdravnik dr. Weber pred sodiščem izjavil, da se fantastično oblikovane, zelo zapletene tvorbe Schreberjevega bolnega duha povsem razlikujejo od običajnih človeških misli, Schreber tega ne počne samo zato, da bi spodbudil teološko in filozofsko raziskovanje doslej neznanega in nejasnega področja, ampak tudi zato, da bi omenjeni strokovnjaki lahko presodili, kaj je verjetnejše: da si povsem umirjen in trezen človek, skeptik, brez trdne vere v Boga in nesmrtnost duše, izmislil tako zapleteno idejno tvorbo, prepolno podrobnosti? Ali to, da je bil človek, ki je napisal *Spomine živčnega bolnika*, dejansko deležen posebnega, drugim ljudem nedostopnega izkustva?

Cinični bralec se včasih ne more upreti vtisu, da bi Descartes s svojimi *Principi filozofije* in Spinoza s svojo *Etiko* z zavistjo občudovala nedosegljivi ideal *Spominov*, ki jim ni mogoče odrekati sistematičnosti, svojevrstne jasnosti, ostrine logike in neprestane samorefleksije v slogu: 'vem, da mislite, da sem nor, a vi pač ne vidite tistega, kar še vse preveč jasno vidim jaz'. Schreber se zaveda, da bodo za večino bralcev *Spomini* zgolj patološki izrodek fantazije, vendar ga drugi ljudje, ki so jim nadčutni razlogi prikriti, pravzaprav ne zanimajo. Njihova popolna slepota za očitnost Božjih čudežev ga napelje na misel, da ne gre za dejanske ljudi, temveč za privide 'na hitro narejenih ljudi', s katerimi ga hočejo sovražniki zmesti. Vedno bolj je prepričan, da je vse človeštvo propadlo, zato samega sebe šteje za edinega preživelega in celo sumi, da je Flechsigova klinika, skupaj s celotnim Leipzigom, z Zemlje prestavljena na neko drugo nebesno telo. Čudeži so torej veliko resničnejši od 'resničnosti' – tako zelo resnični so, da ta v primerjavi z njimi zbledi v privid, ki ga ni treba jemati resno.

Če nam nekatera izjemna umetniška dela dokazujejo obstoj nenavadnih, večini povsem neznanih in le izjemnim posameznikom dosegljivih stanj duha, nam Schreberjevi *Spomini* predstavijo človeka, ki kot ekstremno jasne in

lucidne doživlja misli in občutke, absolutno nezdržljive s tistim, čemur v običajnem jeziku pravimo 'vsakdanje izkustvo zdrave pameti', pa tudi brezhubno in vsega občudovanja vredno logično strukturo ter koherenco nekega povsem tujega sveta.

Živec

I'm not mad. Just nervous!

(Kralj George III. V filmu - *Madness of King George*)

Skupni imenovalec in substanca tega sveta je živec - saj so Bog živci, ki se spreminjajo v žarke in prek njih v vse drugo - tudi v ljudi kot prostorsko in časovno omejene živčne sisteme. Vendar je živec čudna in paradokсна entiteta, ki izraža celoto človeške individualnosti, a je po drugi strani telesen, prostorsko umeščen, snoven in kot tak odvisen od zunanjih impulzov, ki ga zanihajo. Njegova radikalna dvojnost žal ne velja samo za človeka, ampak vsaj v osnovi tudi za Stvarnika. Šibka točka ravnovesja čudovite zgradbe 'svetovnega reda' je zato prav Bog kot njen izvor in smoter, saj je kot sistem živcev s svojo telesnostjo, snovnostjo in razsežnostjo podrejen razcepljenosti, ki obvladuje živce kot take in ga lastna živčna narava prek blaženosti nepretrganega uživanja kot načina in smotra njegovega bivanja vseskozi postavlja v odvisnost od nečesa (čeprav le začasno) drugega in zunanjega.

Mistična dvojnost 'čudovitega spoja' notranje in telesne narave, o kateri v svoji *Zdravniški sobni gimnastiki* govori Schreber starejši, tako pri njegovem sinu mutira v psihotično zraščeno obojega - v neznošno enovitost vibrirajočih oziroma govorečih živcev, pri čemer sta njihovo vibriranje in njihova govornica pravzaprav le dve imeni za isto stvar. Če se Schreber starejši očitno doživlja kot čudovit spoj notranje (duhovne?) in telesne narave (substance?), pa očitno postaneta pri Schreberju mlajšem notranjost in zunanost le dve plati istega, ki kot na Moebiusovem traku nevidno prehajata ena v

drugo. Glede odgovora na vprašanje, ki se mu cinični kartezijanski bralec ne more izogniti: ali obstaja ob Schreberju Očetu in Schreberju Sinu tudi Schreber (Sveti) Duh, zato ni dileme: Ne, v nobenem primeru - niti kot zdrav duh v zdravem telesu, kaj šele kot kartezijanski 'res cogitans'.

V tem dosledno materialističnem svetu ena snov vpliva na drugo in ena sila se postavlja nasproti drugi. Schreber recimo opisuje nenavadni pojav 'delitve duš', ko se deli Flechsigove 'preskušena duše' razpršijo čez vse nebo, tako da božanski žarki ne morejo skozi. Mreža njegovih živcev torej kot povsem mehanska ovira ustavi Božje žarke, ki je ne morejo niti predreti niti zaobiti. Njenemu zlemu zgledu seveda sledijo tudi druge 'preskušene duše', ki razdeljene ter v pravcatih zračnih bitkah izigravajo, napadajo in onemogočajo Božje žarke. 'Preskušene duše' visijo z vseh nebesnih teles in na Schreberja vsako noč dežujejo v obliki 'možic' - majcenih človeških postav, ki se ne morejo upreti neubranljivi privlačnosti njegovih živcev. Ti možiči še nekaj časa živijo v njegovi glavi in tekajo po njegovem telesu, v katerem pa se prej ali slej razblinijo. Z naraščanjem Schreberjeve živčnosti narašča tudi njegova privlačnost, ki z vsrkavanjem čedalje več duš začenja ogrožati nebesna telesa. Če njihovo odtekanje ne bo ustavljeno pravočasno, se bodo razblinila in vesolje bo izginilo.

Ko postane Schreber žrtev zarote, se nanj usmerijo in vanj začnejo vdirati nešteti žarki, ki prihajajo od Flechsig, Boga in nešteti 'preskušeni duš'. Živci - žarki so prisiljeni v vibriranje, zato se kažejo kot glasovi. Njihovo vsem drugim neslišno govorico, ki v Schreberjevi glavi povzroča strahotno zmedo, Schreber posrečeno primerja s telefoni, saj naj bi živčna vlakna, napredena do njegove glave, delovala kot telefonske žice, katerih zvok, ki na videz prihaja z velike razdalje, lahko sliši samo on kot telefonski naslovnik. Izčrpavajoča monotonija teh glasov, ki mu ne privošči niti trenutka predaha, mu na vsak način poskuša preprečiti potopitev

v stanje 'nič-mišljenja' (*Nichtsdanken*, katerega najobičajnejša pojavna oblika je spanec) in mu tako zlomiti 'duha'. Vesolje vibrira v neprestani in neustavljivi govoric glasov, ki prežijo na sleherni trenutek morebitne tišine, da jo pokončajo, še preden se rodi. Zato Schreberja, ki jim je izročén na milost in nemilost, nenehno obveščajo o vseh njegovih mislih in dejanjih ter ga s svojim zasliševanjem in hkratnim sugeriranjem odgovorov, 'metanjem' začetkov stavkov v njegove živce, ki jih je prisiljen dokončevati, skrbnim beleženjem njegovih misli in izjav, njegovim nadziranjem in preverjanjem, s poročanjem o vseh najbanalnejših malenkostih, tudi takih, ki jih sicer človek sploh ne opazi, silijo k nenehnemu razmišljanju. Takemu uničujočemu pritisku na lastne živce Schreber pravi 'miselna prisila' (*Denkzwang*), s katero je prizadeta človekova naravna pravica do duhovnega oddiha 'nič-mišljenja' kot začasne prekinitve miselne dejavnosti. Napadeni živci z delovanjem žarkov nihajo na načine, ki ustrezajo človeškim besedam, katerih izbira pa ne sloni na njegovi lastni volji, temveč na sovražnem zunanjem vplivu.

Na Schreberjeve že tako preobremenjene živce neprestano pritiskajo tudi čudežni, govoreči ptiči, ki so kljub svojemu povsem običajnemu videzu v resnici ostanki nekdanjih 'nebeških preddverij', torej duš blaženih. Schreberjevi preganjalci jim z vtepanjem nesmiselnih fraz v glavo natovarjajo gnijoče tvarine 'mrliškega strupa', ki jih ptiči iztovorijo v njegovem telesu vsakič, ko mu te fraze zdrdrajo. S tem 'mrliškim trupom', ki se neprestano kopiči v njegovem telesu, naj bi zadušili Schreberja oziroma uničil njegov razum. Ti demonski, govoreči ptiči so bolj kakor živalim podobni strojem, saj sicer prenašajo sporočila, a s svojim rutinskim, popolnoma mehanskim drdranjem mrtvih glasov in plehkkih banalnosti najlepše utelešajo naravo govornice živcev kot čisto snovnega vibriranja in mehanskega drdranja, ki se ne ozira na pomen. So paradoksnó zlitje duhovnega (nesmiselne fraze) s telesnim (gnijoče, trupene tvarine). Njihovi glasovi kakor dolge niti prodi-

rajo v Schreberjevo glavo, v kateri z 'mrliškim trupom' povzročajo boleče napeto občutje.



Sonce, ptice in drevesa vedno bolj počasi in monotono deklamirajo vanje vbitó Božjo resnico, a zviti Schreber poskuša premagati sovražnika na njegovem terenu in z njegovim orožjem. Najboljša obramba je napad in najboljše zdravilo zoper mehansko drdranje glasov je lastno mehansko drdranje. Schreberjevi živci, ki se sprva niso mogli upreti nujnosti 'naprej-mišljenja' in so poslušno odgovarjali na vprašanja glasov ter hlapčevsko dokončevali njihove zgolj začete stavke, začnejo raje mehansko in vztrajno ponavljati njihovo govornico, kar vsaj začasno izsili oddih 'nič-mišljenja'. Iz istega razloga se Schreber na pamet uči pesmi - vse od Schillerjevih balad in Goethejevih dram do plehkkih rimarij brez sleherne umetniške vrednosti - saj mu gre zgolj za preglasitev ubijalske plehkosti in strašljivega slaboumja, ki ga je njegovim živcem naloženo poslušati. Ker je edino iz strupa mogoče narediti protistrup, je Schreber tudi v praktično obrambnih strategijah najdoslednejši dialektik: najučinkovitejša obramba proti 'dušemor' je dosledni 'samo(duše)mor', zato deklamira, glasno šteje, našteva imena francoskih vlad in ruskih departmajev ali pa preprosto - na ves glas kriči in preklinja.

S praktično vsake strani Schreberjevih

Spominov bodeta v oči popolna brezdušnost, pa tudi vseprisotnost mehanično-avtomatičnih sistemov, ki se zdita kar najdoslednejša uresničitev Flechsigoovega nevroanatomskega razumevanja človeške duševnosti. Flechsig ne ve, kaj početi z dvojnostjo telesa in duha, zato jo z doslednim brisanjem kakršne koli meje med organskimi strukturami in duševnimi procesi enostavno ukine. Prav to pa je ena bistvenih značilnosti Schreberjevega psiho-tičnega kozmosa, kjer je jezik razumljen kot povsem mehansko vibriranje živčnih vlaken, kjer se besede zlivajo s stvarmi in kjer govorica povzroča takojšnje telesne učinke. Flechsigovo monografijo *Možgani in duša* in Schreberjeve *Spomine živčnega bolnika* je tako mogoče brati kot teorijo in prakso novega, 'znanstvenega' razumevanja človeka, ki je že v svojem izhodišču psiho-tično, saj se v njem posameznikova osebna identiteta – oziroma človeška duša, razumljena kot kartezijanski '*res cogitans*' – razblini v vrtoglavi zapletenosti labirintnih nevronske mreže centralnega živčnega sistema. S tem brisanjem meje med telesnim in duhovnim Flechsig in Schreber likvidirata realnost kartezijanske duhovne substance kot nečesa povsem drugačnega od organskih procesov, pa tudi snovi nasploh in ne zagrešita samo 'dušemora' konkretnega človeka, ampak 'dušemor' duha kot takega. Mar ni resnični 'dušemor' natanko v tej neusmiljeni redukciji duše na nevronske hardver, ki pokonča subjekt, in mar nimajo prav tisti, ki trdijo, da je treba Schreberjevo odprto pismo z začetka *Spominov* razumeti povsem dobesedno? Prvi impulz njegovega novega dojetja realnosti je lahko prišel le iz Flechsigoovega živčnega sistema v obliki radikalne in dokončne redukcije duha na kost oziroma redukcije vseh funkcij, lastnosti in anomalij človeške duše na funkcije, lastnosti in anomalije človeških možganov.

Živčnost je pri Schreberju le drugo ime za povečanje privlačne sile živcev, govorica je le drugo ime za njihovo vibriranje, 'mrliški strup' je le drugo ime za slaboumje in vsiljivo monotonijo

fraz, bolečina je le drugo ime za napetost in ne nazadnje – norost je le drugo ime za to nezno-sno zraščeno duhovnega s telesnim. Zato bo treba v naslednji razpravi razmisliti, ali obstaja monizem, ki ni nor.

Avtor risb Luka Rejec.

Diderot

Miha Marek

Materialistična ontologija in življenje

Če so dobromisleče avtoritete Francije 18. stoletja uveljavljanje materialistične filozofije ožigosale kot grožnjo religiji, morali in družbenemu ustroju nasploh, pa se zdi, da je dandanes neke vrste difuzni (in konfuzni) materializem postal nič manj in komaj kaj več kot splošno razširjen svetovni nazor. Če že nismo religiozni ali pa morda platoniki, bomo kot povprečni ljudje sodobnosti verjetno menili, da človek nima kake nematerialne duše, ki bi lahko obstajala onkraj njegovega telesa; rekli bomo, da smo kot ljudje pač le materialno telo, ki čuti in misli, in da je torej naše bivanje odvisno od bivanja našega telesa. To danes tako običajno mnenje pa je bilo vendar najbolj kontroverzen zastavek razsvetljskega materializma, in če si nemara mislimo, da oni "naivni" materializem glede na poznejši razvoj (v obliki kantovskega idealizma in historigičnega materializma) ne more več imeti kaj dosti filozofske veljave, smo takšnega mnenja lahko le zato, ker so se nekateri osnovni materialistični pogledi posedli tako globoko v splošno svetovnonazorsko tkivo naše družbe, da se jih niti ne zavedamo. Vsi smo prepojeni z materialističnim svetovnim nazorom; toda prav zato, ker je podtalen, ker ga v praksi podpirajo mnoge materialne okoliščine našega življenja (vseprisotnost tehnike in znanstvenega dojemanja resničnosti) in ker se povrhu meša z raznovrstnimi kulturnimi in ekonomskimi vplivi (etika potrošnje), se ta razpršeni duhovni medij tudi vztrajno izmika refleksiji. "Svetovnonazorski" materializem kot baza sodobne kulture pa še zdaleč ni to, kar je bila v

razsvetljski Franciji materialistična filozofija. Prav zato se je vredno ozreti v čas, ko materializem, ob svojem modernem prerojenju, še ni bil nekaj samoumevnega, temveč se je predstavljal kot bojna napoved uveljavljenim filozofskim, religioznim, moralnim in družbenim resnicam. Materializem je s svojimi temeljnimi prepričanji nedvomno zasedel naše duše; toda s tem je tudi izgubil filozofski naboj in postal le nedomišljeno mnenje ali celo slepa "materialistična" praksa (v popularnem pomenu besede), ki bi se v komaj čem skladala z etosom filozofov materialistov.

Ob tako zamotanem kulturnem klobčiču je bolje začeti pri preprostih, bolj temeljnih vprašanjih. Filozofski materializem temelji na postavki, "da obstaja edinole materija in da je mogoče z njo razložiti vse", kot pravi enciklopedist Denis Diderot (1713–1784) v svojem članku o "spinozizmu" (Diderot, 1994, 484). Ali pa naj še drzneje z zdravnikom La Mettriejem zatrdimo, "da je človek stroj in da v univerzumu obstaja le ena sama substanca, ki prevzema mnogovrstne oblike". (La Mettrie, 1981, 214) V teh dveh programskih stavkih sta podani dve pomembni ideji. Prva predstavlja temeljno ontološko načelo materializma. Druga je antropološka, govori o človeku in je s prvo v tesni povezavi. Zato velja za začetek, preden preidemo k ontološkemu problemu, nekoliko pojasniti pomen materialistične "antropologije".

Novokantovec Ernst Cassirer poudarja, da antropološka teza, kakor se pojavlja v navedeni La Mettriejevi misli, neposredno utemeljuje projekt materialistične "interpretacije narave": "Samo izhajajoč iz bistva človeka je mogoče razvozlati in določiti bistvo celotne narave. V tem smislu postane *fiziologija človeka* izho-

dišče in ključ za spoznanje narave.” (Cassirer, 1998, 65) Julien Offroy de La Mettrie (1709–1751) se nam s svojo krilatico sicer lahko zdi kot eden tistih zares “vulgarnih” materialistov, ki je spravil na slab glas materialistično srenjo svojega časa (ki ga je bolj ali manj zavračala) in materialistično filozofijo nasploh. In vendar je naslovna teza njegovega najbolj znanega dela *Človek stroj (L’Homme-Machine, 1748)*, v pomenu, kakršnega ji daje La Mettrie sam, danes večinoma splošno sprejeta.¹ La Mettrie kajpak ne trdi, da je človek nekakšen omejen in grob avtomat; meni le, da medicinsko izkustvo kaže, da človek ne premore nobene nematerialne duše: človeško psihično življenje je utelešeno, je produkt možganov in torej pogojeno z obstojem telesa. Človek je telo: nič več, a tudi nič manj (kajti kot pravi Spinoza, le malo vemo o tem, kaj vse sploh zmore telo).² Za mnogo ljudi sodobnosti je ta ideja razumna in prepričljiva. In to kaže, kako zelo smo materialistični nazor, vsaj v tem antropološkem zastavku, vzeli za svojega. V La Mettriejevem času, v sredini 18. stoletja, je bila teza o materialni naravi človekove duševnosti – o njeni pogojenosti s telesnim delovanjem, njeni odvisnosti od fiziologije – škandalozna predvsem zato, ker je na eksperimen-

¹ Seveda le z neke specifične perspektive, namreč objektivno-znanstvene, pri kateri človeka preučujemo kot psihofizični *objekt*. Seveda pa takšna perspektiva že v principu pušča ob strani človeka kot *subjekt*, ki kot tak ne more biti predmet *objektivnega* preučevanja (saj *kot* subjekt sploh ne more biti predmet oz. objekt spoznanja).

² Po navajanju raznovrstnih eksperimentalnih dokazov La Mettrie tako zaključí: "Različna duševna stanja so torej zmeraj korelativna določenim telesnim stanjem." (La Mettrie, 1981, 157) To pa je tudi bistvo teze, ki jo v sodobni filozofiji duha zagovarjajo t. i. fizikalisti; zato je mogoče trditi, da sta kognitivna znanost in filozofija, ki delujeta na podlagi omenjene postavke, v svojih principih povsem lamettriejevski (seveda pa se je sama vsebina njune teorije z računalniškimi modeli in napredkom nevroznanosti v sodobnem času močno predrugačila: prim. Mišević, N. in Markič, O. *Fizično in psihično: uvod v filozofijo psihologije*. Šentilj: Aristej, 1998, 26). Četudi La Mettrie seveda ni neposredno navdahnil sodobnih znanstveno-filozofskih raziskovanj duševnosti, pa ga lahko (v dobrem in slabem) gotovo imamo za zavetnika te mejne (in sporne) vede, ki s sredstvi eksaktne znanosti posega na področje filozofije in humanističnih ved.

mentalni in filozofski podlagi napadala religijo in njeno postavko o duhovni, nesmrtni duši, s tem pa posredno neko celotno moralno in družbeno zgradbo. Če se nam danes ta misel ne zdi več zelo šokantna ali pogubna, je to med drugim tudi zato, ker je družbeni ustroj, v katerem so bile religiozna, moralna in politična oblast trdno prepletene, dokončno preminil, z njim pa tudi splošna miselna in moralna naravnost, ki ga je spremljala.

Materialistična teza o neobstoju duhovne substance torej ni bila le metafizične ali ontološke narave, bila je predvsem bojno geslo, *imperativ*, ki je s teoretično trditvijo hkrati postavljala tudi praktično zahtevo, kako naj stvari bodo – namreč v etiki, družbi in politiki. Neobstoj duše pomeni razvrednotenje religiozne oblasti, s tem pa tudi povsem drugačno, ateistično družbo, ki ne bo temeljila na strahu, temveč na človeškem sodelovanju in tuzemski dobrobiti.³ Tu se ne bomo ukvarjali z vprašanjem, koliko je sekularizacija, ki od razsvetljenstva dalje le zlagoma in zanesljivo napreduje, skupaj z vzponom znanstvene kulture, omogočila manj obremenjeno sprejemanje materialističnih antropoloških teorij. Bolj nas bo namreč zanimala strogo ontološka vsebina materialistične hipoteze, namreč nauk, ki ga Diderot v že omenjenem enciklopedijskem članku označi za “modernejši spinozizem”. O modernih spinozistih oziroma materialistih Diderot pravi: “Ne smemo zamenjati starih *spinozistov* z modernimi *spinozisti*.” Splošni princip slednjih se glasi, da je materija občutljiva, kar dokazujejo z razvojem jajca, inertnega telesa, ki zgolj s stopnjevano toploto preide v stanje čutečega in živega bitja, pa tudi z rastjo katerekoli živali, ki je na samem začetku le točka in ki z asimilacijo rastlin in nasploh vseh snovi, ki ji služijo kot hrana, zraste v veliko čuteče telo, živeče v velikem prostoru. Od tod sklepajo, da obstaja edinole materija in da

³ O tej najstveni plati razsvetljenjskega materializma gl. Cassirer, 1998, 68–69. *Teorija narave (Système de la nature, 1770)* barona d’Holbacha (1723–1789) naj bi bila denimo le prvi korak k splošni normativni teoriji družbe in politike.

je mogoče z njo razložiti vse ...” (Diderot, 1994, 484)

Materializem je torej ontološki *monizem*: je nasprotnik dualizma, kakor je bil denimo Descartesov, ki priznava obstoj dveh heterogenih substanc: *materije* ali *razsežne* substance in *duha* ali *misleče* substance. Za materialista je edina realno obstoječa substanca materija (oziroma snov). Kakor ve povedati vsak učbenik o filozofiji duha, je poglavitna težava monizma seveda duševno ali subjektivno življenje. Zaradi tega “notranjega” življenja, ki po vsem sodeč pripada vsakomur izmed nas in ki je objektivno nedostopno, je dualizem videti upravičen, saj se zdi, da je subjektivnost našega doživljanja nekaj bistveno drugačnega od objektivnega materialnega sveta. Naša lastna duševnost je torej tisti kamen spotike, zaradi katerega ne moremo zlahka sprejeti, da smo zgolj materialne živali. Materialist seveda ne zanika, da je duševnost ali subjektivnost nekaj dejanskega, vendar trdi, da za pojasnitev njenega obstoja ne potrebujemo hipoteze o neki dodatni, heterogeni substanci. Bolj razumno in skladno z izkustvom je misliti, da je naše duševno življenje neposredno odvisno od možganov, brez katerih čutenje, zavest in mišljenje ne morejo obstajati. Če torej pokažemo, da je mogoče človeško duševnost razlagati fiziološko, kot le eno od lastnosti telesa, potem bomo zlahka priznali, da hipoteze o nematerialni substanci ne potrebujemo, in (po La Mettrieju) zaživel neobremenjeno in prijetneje, predvsem pa, kot bi dodal Epikur, brez strahu.

Toda predpostavimo, da smo prepričani materialisti. Strinjamo se, da brez telesa nismo nič, da ne čutimo, ne mislimo in ne živimo. Antropološko vprašanje je razrešeno, mnenje je enoglasno. Obstaja le ena substanca, materija. Ali zdaj, ko se nam ni treba več ubadati s skrivnostno naravo duše, zdaj ko smo se znebili njenih protislovij, jo reducirali na delovanje možganov – ali zdaj kaj bolje razumemo, *kaj je* naša edina substanca, kateri so njeni predikati in na kakšen način ji pripadajo? Poglejmo, kaj

pravi veliki materialist Diderot: “Kajti kaj sploh vemo? To, kaj je materija? Nikakor. Kaj sta duh in misel? Še manj. Kaj so gibanje, prostor in trajanje? Sploh ne. (...) Torej ne vemo skorajda ničesar: in vendar, koliko je spisov, katerih avtorji trdijo, da nekaj vedo!” (Prav tam, 184–185.)

Ta prostodušna skepsa zaključuje Diderotovo *Pismo o slepih* (1749), ki ga je sicer na drugih mestih (ko gre za spoznavno teorijo in etiko) mogoče brati kot odkrito materialistično delo. Če za Diderota ironiziranje lastnih prepričanj nasploh ni nič nenavadnega, pa se moramo vendarle vprašati, ali novodobni materialisti kaj bolje vemo, kaj je materija in kaj so njeni atributi. Nedvomno je novoveška znanstvena misel od 17. stoletja pa skozi dobo razsvetljenstva, ko se je institucionalno utrdila in postala splošna družbena dobrina, naredila mnogo velikih korakov; sodobna znanost je tako strla marsikateri oreh, o katerem se je v prejšnjih stoletjih le “filozofiralo” (na primer problem razmnoževanja in dednosti, ki je razvnel mislece 17. in 18. stoletja). Vendar se zdi, da na nekatera vprašanja, ki so pestila materialiste 18. stoletja in posebno Diderota, odgovora kljub vsemu nimamo. Ta vprašanja namreč niso zgolj znanstvena, temveč tudi filozofska. Ali drugače, ko znanost prihaja do svoje notranje meje, postajajo zmeraj bolj filozofska.

Če želimo slediti materialističnemu problemu do njegove meje, je najbolje začeti na točki, kjer začenja tudi sam: pri človeku. Kaj je torej človek? Človek je živo bitje, žival med neštetiimi drugimi. Če ga opazujemo kot celoto, in ne le abstraktno, ne moremo mimo njegovega telesa. Kaj je to telo? Je organizem, živa celota, kompleksno organizirana materija. Ali ima materija, ki tvori naše telo, kako posebno lastnost, po kateri se razlikuje od druge materije, denimo od kamnin, prsti, vode, kovine ...? Da: ta materija je živa, lahko ji pripišemo lastnost, ki ji pravimo *življenje*. Tudi Diderot kot izhodišče svojega argumenta prevzame to osnovno razlikovanje: “Če se ozremo na živali in na surovo zemljo,

ki jo teptajo; na organske molekule in na tekočino, v kateri se gibljejo; na mikroskopske insekte in na snov, iz katere se porajajo in ki jih obkroža, potem postane očitno, da se materija v splošnem deli na neživo in živo.” Toda kaj je življenje? Kaj pomeni, da je neki skupek materije “živ”? Kakšne lastnosti mora imeti materija, če naj bo živa, in ali lahko te lastnosti pridobi in spet izgubi? Diderot nadaljuje: “Toda kako je mogoče, da materija ni vsa iste vrste, bodisi vsa živa bodisi vsa neživa? Ali je živa materija zmeraj živa? In ali je neživa materija zmeraj in resnično neživa? Ali živa materija nikoli ne umre? Ali neživa materija nikoli ne začne živeti?” (*Misli o interpretaciji narave* (1753); prav tam, 597–598.)

Očitno je, da živa materija prehaja v neživo. Ta proces je nujen in nepovraten. Vse, kar je živo, nekoč tudi umre. Truplo, pokopano v zemlji, se razkroji, strohni in postane prst. Toda ali je mogoč tudi obratni proces? Ali lahko iz nežive materije, denimo prsti, nastanejo živa bitja? Še do 19. stoletja je obstajalo mnenje (ki sega vse tja do Aristotela), da lahko pod določenimi pogoji določene vrste materije samostojno proizvedejo določene (navadno manj ugledne) vrste živih bitij. Mislilo se je, da iz gnijočega mesa spontano nastanejo črvi; prav tako iz razmočene zemlje; iz žita morda vzniknejo miši; iz mešanice moke in vode s procesom “fermentacije” nastanejo mikroorganizmi. Ta proces je nosil ime *spontano porajanje*, in šele s Pasteurjem je bilo dokončno eksperimentalno potrjeno, da ne obstaja – da iz sterilne nežive materije samo po sebi ne more nastati nič živega.

Toda obstaja neki precej bolj običajen proces, po katerem iz neživega nastaja živo. Imenuje se hranjenje. Kakor Diderot dokazuje v prvem dialogu *D’Alembertovih sanj* (1769), je mogoče po tej poti vsakršno materijo narediti za živo. Moka zagotovo ni živa. Toda če iz nje zamesimo kruh in ga zaužijemo, se bo kruh s prebavo razkrojil, škrob pa bo prešel v kri in celice ter tako postal del našega telesa. Prehranjevanje je torej

kronski primer, kako iz nežive snovi nastaja življenje, ali natančneje, kako se neživa snov pretvori v živo snov, s tem ko postane integralen del nekega živega telesa. Tako lahko celo iz kamna (marmorja) naredimo živo snov: “Potem ko blok marmorja pretvorim v neotipljiv prah, ta prah zmešam s prstjo oziroma zemljo. Dobro ju zamesim skupaj. Mešanico zalijem. Pustim jo, da trohni leto, dve, celo stoletje. Čas mi nič ne pomeni. Ko iz vsega skupaj nastane bolj ali manj homogena snov, namreč prst, ali veste, kaj naredim potem? (...) V prst posejem grah, bob, zelje, drugo zelenjavo. Rastline se hranijo z zemljo; jaz pa se hranim z rastlinami.” (Diderot, 2002, 58.) Krog je sklenjen.

Prehod materije iz neživega stanja v življenje je za Diderota tisti središčni dogodek, ki naj utemelji materialistično ontologijo. Kako pa si lahko s fenomenom življenja pomagamo pri vprašanju o naravi materije? Po Diderotu obstaja ena bistvena lastnost, ki jo premore vsaka oblika življenja: namreč *občutljivost*. Občutljivost lahko razumemo kot zmožnost nekega skupka materije, da se odziva na zunanje dražljaje; natančneje, da dražljaje sploh ima, to je, da nekateri okolni dogodki za omenjeni skupek sploh *pomenijo* dražljaj, da ga vzdražijo in vzbudijo pri njem neki odziv. Pri živalih se občutljivost dokaj očitno izkazuje, saj je bit živali prav v tem, da je po različnih kanalih (čutih) nenehno v dejavnem odnosu s svojim okoljem, da se nanj odziva in v njem deluje. Nekoliko težje je videti, kako bi lahko to zmožnost pripisovali rastlinam, katerih življenje je na videz manj dejavno. Vendar lahko morda tudi rastlinam pripišemo določeno občutljivost (Diderot o tem ne poda dokončne sodbe), seveda če besedo jemljemo v zgoraj nakazanem smislu. Tudi rastline se namreč odzivajo na spremembe v okolju: sončnica se denimo obrača za soncem, cvetovi tulipanov se ob mraku zaprejo.

Ker je občutljivost v bolj ali manj razviti obliki prisotna pri vsakem živem bitju, jo Diderot mnogokrat kar enači z “življenjem”. “Življenje”

lahko torej preprosto pomeni zmožnost čutenja, občutljivost. Toda kako do takšnega življenja sploh pride? Kako je mogoče, da se pri prebavljanju snov, ki pred zaužitjem ni bila živa ali občutljiva, vgradi v telo in začne deliti njegovo občutljivost? Ali lahko materija postane občutljiva, če to prej ni bila?

Antični epikurejec Lukrecij, katerega filozofska pesnitev *O naravi sveta* je razsvetljskim materialistom služila kot pomemben idejni vir, na to vprašanje odgovarja pritrilno. Atomi ali osnovni delci materije so sami po sebi neobčutljivi, vendar lahko tvorijo kompleksne skupke, ki bodo zmožnost čutenja imeli. Življenje je torej pojav, ki vznikne iz nežive materije: "[T]o, da vidimo jajca prehajati v žive mladiče, / ali da črvi iz tal gomezé, ko loti se zemlje / zbog čezmernih nalivov dežja trohlljiva gniloba, / kaže pač jasno, da morejo čute roditi ne-čuti," oziroma "da žive stvari rasto iz neživih". (Lukrecij, 1959, 49–50, 48.) Pod pogojem, da je skupek materialnih delcev dovolj kompleksno organiziran, v njem torej nekako vznikne "življenje": skupek postane občutljiv, začne sprejemati dražljaje in se odzivati nanje, skratka zaživi. Diderot takšno porajanje občutljivosti demonstira s prikazom valjenja: "Vidite tole jajce? (...) Kaj je to jajce? Preden vanj vstopi klica, je to neobčutljiva tvorba (...) Kako bo ta tvorba pridobila neki drugačen ustroj, občutljivost, življenje? S pomočjo toplote. Kaj bo to toploto proizvedlo? Gibanje. Kakšni bodo zaporedni učinki gibanja? (...) Najprej je tu trepetajoča točka; vlakno, ki se iztegne in obarva; nastaja meso; pojavijo se kljun, končki perutnic, oči, nožice; rumenkasta snov se odmoti in oblikuje čreva; in žival je tu. Ta žival se premika, se premetava, izpušča glasove. Njene glasove slišim skozi lupino; prekrije se s puhom; spregleda; teža njene trepetajoče glave neprestano sili njen kljun skozi notranjo steno njene ječe; in že se stena zlomi; žival je na planem, stopica, poletava, se razburja, beži, se bliža, toži, trpi, ljubi, želi, uživa, premore vsa občutja, ki jih imate vi, in počne vse to, kar počnete tudi sami."

(Diderot, 2002, 68.)

Epikurejsko razlago prevzema tudi Descartes. Živo telo je za Descartesa le izjemno kompleksen stroj, sestavljen iz nešteto delcev, ki deluje po izključno mehaničnih principih: "Predpostavljam, da telo ni nič drugega kot nekakšen kip ali prsten stroj, ki ga je Bog nalašč ustvaril tako, da nam bi bil čim bolj podoben: zato mu je dal ne samo barvo in obliko vseh naših telesnih delov, kakor so ti videti od zunaj, temveč ga je tudi od znotraj napolnil z vsemi deli, ki so potrebni za to, da ta kip hodi, je, diha in nasploh oponaša vse tiste naše funkcije, za katere si lahko zamislimo, da izvirajo iz materije in so odvisne le od razporeditve organov." (*Razprava o človeku*; po La Mettrie, 1981, 55.)⁴ Organsko življenje, življenje kot materialni pojav, je torej po epikurejcih in Descartesu izključno mehanično obratovanje; načeloma je mogoče vse funkcije živega telesa razložiti v terminih mehanike. Dandanašnji, ko fizika razen mehanike premore tudi druge sfere (subatomska raven, elektromagnetizem), bi bila takšna razlaga seveda precej bolj zapletena, toda v principu bi ostala enaka. Pojav življenja je mogoče reducirati na fizikalna dogajanja in ga s tem tudi izčrpati, izluščiti njegovo bistvo.

Vendar pa želi Diderot (kljub gornjemu mehani-

⁴ Pri Descartesu je ta redukcija življenjskih procesov na zakone mehanike seveda prvi korak do ontološkega dualizma, saj je pri človeku poleg telesnega stroja tu še duhovna substanca, duša, ki je s telesom neposredno zvezana; zato človek, in edinole on, tudi čuti, misli in deluje po svobodni volji; živali, ki duše nimajo, pa so zgolj stroji in ne premore nobenega duševnega življenja ali subjektivnosti. Duh torej igra vlogo nekakšnega (bolj ali manj poljubnega) dodatka, ki ga Bog nakloni izključno človeškim telesom. Ta teološko navdahnjeni dualizem La Mettrie razume le kot taktično potezo: "Kajti navsezadnje, čeprav [Descartes] toliko popeva o razliki med substancama, je jasno, da je to samo trik, slogovna zvijača, da bi teologi pogoltnili strup, skrit pod neko analogijo [med živaljo in človekom], ki je očitna vsemu svetu in ki je samo oni ne vidijo. Kajti prav ta silna analogija sili vse modre in razsodne ljudi k priznanju, da so vsa ta ponosna in nečimrna bitja, ki jih bolj odlikuje njihova prevzetost kakor človeškost, kljub vsej svoji želji po povzdignjenosti le živali in navpično plazeči se stroji." (La Mettrie, 1981, 206.)

stičnemu prikazu valjenja) kartezijanski mehanizem preseči; meni namreč, da življenje ne more biti zgolj funkcija določene razporeditve neživih delcev, naj bo ta še tako kompleksna. V pismu svoji filozofski družabnici Sophie Volland s 15. oktobra 1759 zatrjuje, da si ne more predstavljati, kako bi lahko neki skupek neživih delcev prejel lastnost "življenja" samo zato, ker je razporejen na določen način: če je skupek AB neživ, zakaj bi bil skupek BA nena doma živ? Kako lahko ta zgolj kvantitativna razlika v razporeditvi materije proizvede neko novo *kvaliteto*, kot je življenje? Zato, sklepa Diderot, moramo predpostaviti, da materija ne postane živa oziroma občutljiva šele takrat, ko je ustrezno organizirana, temveč je to že vseskozi. Vsak posamezni delec materije že kot tak premore neko "življenje", imanentno občutljivost. Življenje naj bi bilo torej kvalitativna lastnost, ki je materiji esencialna, ki je del njenega bistva, podobno kot so to razsežnost, nepredirnost ali privlačnost. Vsak materialni delec je sam na sebi živ in občutljiv princip; materije to notranje življenje nikdar ne zapusti: "Čutenje in življenje sta večni. Kar živi, je zmeraj živelo in bo živelo brez konca." (Diderot, 1997, 171.) Po Diderotu to spekulativno hipotezo nujno potrebujemo, da bi lahko razložili, kako sploh more obstajati življenje, kakršnega poznamo.⁵

Diderot potemtakem zanika, da bi materija lahko realno prehajala iz neživosti v živost in obratno; nežive materije namreč sploh ni; materija prehaja kvečjemu iz nedefinirane, neaktivne oblike življenja v definirano, dejavno življenje. Če namreč vsak posamezni delec po Diderotu sicer živi in ima neko "gluho",

⁵ Vendar se moramo zavedati, da je Diderotova hipoteza o esencialni občutljivosti materije zgolj to: hipoteza. V *Misljih o interpretaciji narave* (§12; Diderot, 1994, 565) Diderot tovrstne predpostavke imenuje "filozofske hipoteze": takšna hipoteza ni znanstvena, ampak spekulativna, saj ne more biti eksperimentalno preverjena, vendar jo je treba postulirati, da bi lahko razložili dana dejstva in na tej podlagi nadaljevali raziskovanje. "Filozofska hipoteza" torej služi kot praktični postulat, ki naj omogoča eksperimentalno raziskovanje.

neopredeljeno občutljivost, pa to vseeno še ni tista oblika občutljivosti, ki jo lahko opazujemo pri živih bitjih. Občutljivost delca je kvečjemu *inertna* (nedejavna) občutljivost, ki postane *aktivna* šele, ko se delci združujejo v kompleksne skupke in tvorijo živa bitja, kakor jih poznamo: "Živo bitje je laboratorij, v katerem občutljivost, ki je bila prej inertna, postane aktivna." (Pismo Duclosu z 10. oktobra 1765; prav tam, 541.)

V *D'Alembertovih sanjah* Diderot skeptiku, ki ga ta spekulativna teorija ne prepriča nemudoma (in nemalo nas je takšnih), ponudi fizikalno analogijo. Kakor lahko v mehaniki govorimo o "mrtvi" (nedejavni) in "živi" (dejavni) sili, enako razmerje obstaja tudi med inertno in aktivno občutljivostjo. Če v roki držimo žogico, se ta ne giblje, vendar nanjo vseeno delujejo sile: moja roka se zoperstavlja sili težnosti in preprečuje njeno učinkovanje, zato lahko rečemo, da je sila težnosti v tem trenutku "mrtva", nedejavna. Žogica ima tedaj le potencialno energijo (ali *nisus*, kot pravi Diderot). Če pa roko umaknem, sem umaknil tudi oviro, ki se je zoperstavljala delovanju težnosti. Sila težnosti zdaj postane "živa", dejavna, in žogica pade: dobi kinetično energijo. Podobno se po Diderotu dogaja pri prehajanju materije iz inertne v aktivno občutljivost. Po tej shemi lahko na primer razložimo proces prebavljanja. Hrana, ki jo zaužijemo, že premore občutljivost ali življenje, vendar v nedejavni obliki; ko pa je snov presnovljena in vgrajena v telo, se to nedejavno življenje v stiku z živim tkivom šele zares prebudi in postane aktiven del žive celote, ki je hrano zaužila: "[K]aj namreč počnete, ko jeste? Odstranjujete ovire, ki se zoperstavljajo aktivni občutljivosti hrane; asimilirate jo vase; iz nje naredite meso; presnovite jo; naredite jo čutečo ..." (Diderot, 2002, 57.)

Iz te funkcionalne razlage občutljivosti lahko mimogrede potegnemo zanimiv metafizični zaključek. Videti je namreč, da Diderot s tem, ko življenje razume kot ključno lastnost za opredelitev narave materije, pomembno predrugači

tudi naše razumevanje naravnih procesov. Če je vsa materija živa, le da inertno, in če se to esencialno življenje zares v polnosti izrazi šele kot del neke kompleksne žive celote, potem lahko živa bitja razumemo kot končno "udejanjenje" materije; v živih bitjih materija šele prihaja do svoje realizacije, v njih udejanji svoje bistvene možnosti. Ta pojmovna dvojica potencialnosti (inertne občutljivosti) in udejanjenja (aktivne občutljivosti) nas spomni na aristotelško fiziko, in morda ne neupravičeno. Diderotova misel se tu na videz precej približa Aristotelovemu dinamičnemu, nemehanističnemu pojmovanju naravnih procesov. Če je življenje realizacija potencialnosti materije, tedaj lahko nastajanje in nadaljevanje življenja vidimo kot imanentni smoter materialnega sveta, katerega procesi presegajo goli mehanizem, kakor ga poznamo od epikurejcev in Descartesa.

Teh nekaj splošnih opazk na račun aristotelizma bi seveda zahtevalo še precej natančnejši premislek. Vendar nam Diderotova hipoteza o občutljivosti materije obenem postreže tudi še z neko resnejšo pojmovno težavo. Orisana fizikalna analogija (mrtva/živa sila - inertna/aktivna občutljivost) naj bi razložila funkcionalno plat občutljivosti, njeno pretvarjanje iz inertnosti v aktivnost in obratno. Toda ta analogija, tudi če jo sprejmemo, ne pojasni, kaj je občutljivost delcev sama na sebi, torej zunaj procesa prehajanja v aktivnost, v katerem se manifestira. Diderotovo hipotezo je zato treba vzeti pod drobnogled tudi s stališča pojma občutljivosti kot takega; kajti njegova raba je prav tako le analogična. Če smo namreč življenje ali občutljivost opredelili kot zmožnost imeti dražljaje in se nanje odzivati, ta zmožnost pa pripada le kompleksno organiziranim bitjem, zgrajenim iz nešteto delcev, kako lahko tedaj govorimo o občutljivosti vsakega izoliranega delca posebej? Jasno je, da en sam delec ne more biti živ ali občutljiv na isti način kakor kompleksno bitje. Delec za razliko od živali ne premore organov, možganov, živčevja ali anatomskega ustroja nasploh. Kako je torej lahko "živ"? Ali ima

termin "življenje" tu sploh kak smisel, ali pa je zgolj zanimiva, a pojmovno neustrezna metafora? (Podobno kakor za sholastično filozofijo Bog ne "biva" v istem smislu, kakor bivajo stvari, in je zato o "bivanju" Boga mogoče govoriti samo po nekakšni "analogiji biti", ki pa strogo gledano ne ustreza Božji naravi.)

Znano je, da je Diderota k zamisli o živosti materije navdahnil matematik in znanstvenik Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759), ki se je v kratkem, a drznem spisu *Teorija narave (Système de la nature, 1754)* prav tako lotil problema nastanka življenja iz osnovnih delcev. Maupertuis trdi, da vse dotlej odkrite lastnosti materije (razsežnost, gibanje, nepredirnost, privlačnost ...) ne zadostujejo za pojasnitev nastanka in življenja živih bitij. Zato moramo postaviti spekulativno tezo, da so že sami delci materije nekako živi, toda živi na precej bolj definiran način, kakor bodo pozneje pri Diderotu. Za Maupertuisa namreč vsak delec poseduje določeno mero *intelligence*: po zaslugi *percepcije* ve, v kakšnem položaju se nahaja; v njem sta prisotna *želja* in *odpor*, zaradi katerih zmeraj stremlje k svojemu naravnemu položaju, k delcem svoje vrste in proč od delcev druge vrste; ima tudi *spomin*, ki mu omogoča, da zopet najde tisti položaj, ki ga je nekdaj zasedal. Vsak materialni delec torej premore neko notranjo ciljno (teleološko) usmerjenost, je tako rekoč subjekt zase (če *subjekt* razumemo kot tisto bivajoče, ki ima lastne smotre). Ti inteligentni delci se na podlagi svojih notranjih lastnosti združujejo v skupke in tako gradijo večje in kompleksnejše subjekte, to je živa bitja, kot jih poznamo.⁶

Ne glede na to, kako prepričljive se nam zdijo Maupertuisove spekulacije, je jasno, da bi delce s takšnimi lastnostmi brez pomisleka označili

⁶ Tu seveda ni mogoče spregledati sorodnosti z Leibnizevo monadologijo; Maupertuisovi osnovni delci so nekakšne materialne monade (gl. Cassirer, 1998, 82–85, in Leibniz, G. W.: "Principi filozofije ali monadologija"; v: *Izbrani filozofski spisi*. Prev. Mirko Hribar. Ljubljana: Slovenska matica, 1979.).

za žive, saj premorejo, kot pravi Diderot, "vse lastnosti, ki jih prepoznavamo pri živalih, in ki so jih Stari zajeli pod izrazom *senzitivna duša*" (Diderot, 1994, 588). Vendar pa občutljivost, kakor jo razume Diderot, še zdaleč ni tako diferencirana. Prej se zdi, da Diderot življenje ali občutljivost delcev razume kot neko enostavno lastnost, ki se diferencira šele v aktivni obliki, pri živem bitju. Tako se ponuja še ena rešitev. V *Misliah o interpretaciji narave* Diderot namreč sprašuje: "Ali to, čemur pravimo živa materija, ni morda le takšna materija, ki se giblje sama od sebe? In to, čemur pravimo neživa materija, mar ni to takšna materija, ki jo v gibanje spravlja neka druga materija?" (Prav tam, 598.) Ali je torej lastnost materije, ki ji Diderot pravi "življenje", pravzaprav kar *gibanje*? Če pravimo, da so delci materije "živi", to morda pomeni le, da se nujno gibljejo, da jim gibanje pripada kot esencialna lastnost. Tako lahko denimo Diderot sklepa, "da v naravi obstaja neskončno raznovrstnih elementov; da ima spričo raznovrstnosti vsak od elementov svojo partikularno, notranjo, nepremakljivo, večno, neuničljivo silo; in da te sile, ki so notranje telesu, učinkujejo zunaj telesa samega: od tod izvira gibanje oziroma raje splošna fermentacija vesoljstva." (*Filozofska načela o materiji in gibanju* (1769); prav tam, 684.)

Če bi bilo z "življenjem" mišljeno gibanje, potem bi bila Diderotova hipoteza le slikovit izraz postavke, ki jo je na splošno afirmiral ves tedanji materializem. Kartezijanska filozofija je materijo razumela kot esencialno *pasivno*; materijo lahko v gibanje spravi le zunanji vzrok (bodisi mehanski bodisi nematerialni, kakor Bog ali duša). Materialisti, ki so nasproti dualizmu zagovarjali samozadostnost materije, pa so trdili, da je gibanje *esencialna* lastnost materije, enako kot denimo razsežnost ali nepredirnost; materija se giblje sama po sebi in lahko sama iz sebe proizvede vse svoje pojavne oblike. Ali je potemtakem to dejanski smisel Diderotove hipoteze? Ali je esencialna *občutljivost* preprosto esencialno *gibanje*?

Mislím, da ne; na ravni osnovnih delcev ni mogoče preprosto izenačiti gibanja in "življenja". Ko gre za kompleksne skupke, za živa bitja, se lahko brez zadržkov strinjamo, da jih odlikuje notranja zmožnost gibanja: da bi se žival premaknila, ne potrebuje učinkovanja kake zunanje sile; neživa stvar, kot je kamen, pa nasprotno takšnega samodejnega gibanja ni zmožna. Na makro ravni je torej zmožnost spontanega gibanja gotovo pomembna lastnost življenja. Toda zdi se, da ta analogija ne seže vse do osnovnih delcev. Tudi če se delci materije nujno gibljejo (kakor v grobem pravi moderna fizika), to še ne pomeni, da jim lahko pripišemo lastnost, kot je "življenje", vsaj ne v kakem razumljivem, več kot le metaforičnem smislu. Navsezadnje pa je tudi epikurejski nauk atomom pripisoval imanentno, "navzdol" usmerjeno gibanje, vendar ne tudi živosti ali občutljivosti.⁷

Kako torej razumeti hipotezo o esencialni občutljivosti materije, ki se kaže kot zmeraj bolj nedojemljiva? Življenje ali občutljivost smo opredelili kot zmožnost imeti dražljaje in se odzivati nanje. Imeti dražljaje pa nujno vključuje subjektivnost, ki bo te dražljaje "imela", ki bo "notranje" vzdražena. Za občutljivost je torej potrebna določena subjektivna "notranjost". Prav takšno subjektivnost je Maupertuis, kot smo videli, pripisoval kar osnovnim delcem. Čeprav Diderot ni sprejel Maupertuisove skrajne hipoteze, pa naša zagata z opredeljevanjem inertne občutljivosti kaže, da o "življenju" materije ni mogoče govoriti, kakor bi to želel Diderot, če materiji ne pripišemo tudi določene subjektivnosti. Če dejansko, izoblikovano življenje po Diderotu predpostavlja neko potencialno življenje neizoblikovane materije, potem moramo to izvorno življenje ali občutljivost materije

⁷ Diderot sicer nujnost gibanja utemelji na bolj zapleten način, izpeljuje ga namreč iz imanentnih lastnosti delcev materije; ker so delci heterogeni, torej kvalitativno različne narave, njihove notranje sile niso enake, zato delci reagirajo med seboj in ustvarjajo gibanje. Kljub temu pa ni jasno, zakaj bi morali to notranjo silo delcev imenovati prav občutljivost ali življenje.

pripisati njeni izvorni subjektivnosti. Materija kot takšna bi že morala biti neki subjekt ali bit-zase. Če želi Diderot ohraniti hipotezo o esencialni občutljivosti materije, se torej ne more izogniti temu, da bi materiji kot substanci ne pripisal določene za-sebnosti ali subjektivnosti. Vprašanje pa je, ali je v okvirih materializma mogoče kaj povedati tudi o tej nedefinirani subjektivnosti sami, ali pa je tu morda potreben miselni pristop, utemeljen na drugačnih epistemoloških in ontoloških izhodiščih.

Literatura

Bloch, Olivier: *Le matérialisme*. Pariz: PUF, 1985.

Bourdin, Jean-Claude: *Diderot. Le matérialisme*. Pariz: PUF, 1998.

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

Cassirer, Ernst: *Filozofija razsvetljenstva*. Prev. Aleš Učakar. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze, Študentska založba, 1998.

Diderot, Denis: *Oeuvres. Tome I. Philosophie*. Uredil Laurent Versini. Pariz: Robert Laffont, 1994.

— *Oeuvres. Tome V. Correspondance*. Uredil Laurent Versini. Pariz: Robert Laffont, 1997.

— *Le Rêve de d'Alembert*. Uredil Colas Duflo. Pariz: Flammarion, 2002.

— *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Uredil Colas Duflo. Pariz: Flammarion, 2005.

Duflo, Colas: *Diderot philosophe*. Pariz: Honoré Champion, 2003.

La Mettrie, Julien Offroy de: *L'Homme-Machine*. Pariz: Denoël, 1981.

Lukrecij: *O naravi sveta*. Prev. Anton Sovré. Ljubljana: Slovenska matica, 1959.

Filozofija za otroke

Mare Štampihar

Film kot učno gradivo za filozofiranje z otroki

V svojem prispevku bom opisal izkušnjo, ki sem jo imel s prvošolci v oddelku podaljšanega bivanja. Ob gledanju izbranih filmov so se razvijali dialogi, vprašanja in pogovori, o katerih bom več povedal v nadaljevanju. Za začetek bi rad na kratko pojasnil, zakaj se mi zdi film ne samo prikladno sredstvo za popestritev učnih ur, temveč zlasti učni pripomoček oziroma gradivo, ki je pri filozofiranju z otroki lahko odlična spodbuda za mišljenje.

Ko smo se z učenci prvega razreda srečevali s Chaplinovimi filmi, je kmalu postalo očitno, da so filmi na otroke naredili vtis, vendar pa je bilo potrebno še nekaj truda, da smo o teh vtisih skupaj razmišljali. Na filme so se otroci odzivali na več ravneh. Izražali so svoje občutke, o njih pa so tudi veliko govorili.

Po mojem mnenju je za dobre ure v razredu ključna tudi izbira gradiva, zlasti je pomembno, da učence to, kar vidijo oziroma slišijo, zanima in pritegne. V primeru, ki ga bom opisal, se je Chaplin izkazal za dobro izbiro, saj so otroci njegovim pripovedim prisluhnili tako, kakor sicer prisluhnejo denimo pravljicam. Opazil sem tudi, da ima kar nekaj otrok neki poseben odnos do filma kot medija. Ko sem jim povedal, da si bomo ogledali film, je že samo to vzbudilo njihovo zanimanje. Vendar pa je tisto, kar je dokončno pritegnilo njihovo pozornost, nastajalo ob gledanju in z našimi pogovori. Pri teh sem se predvsem pustil voditi njihovim vprašanjem in se izogibal temu, da bi sam začel kakšen daljši monolog ali »razlago« filmov.

Lahko rečem, da sem se držal enega osnovnih načel filozofije za otroke, namreč da mora biti učitelj zlasti spodbujevalec diskusije in ne tisti, ki ima glavno ali celo zadnjo besedo. Mislim, da je o tem pričal tudi odziv otrok, ki so se s filmom ukvarjali tako natančno in predano, da bi se marsikateri tukajšnji filmski kritik lahko kar nekaj naučil od njih – vsaj glede tega, kako gledati in razumeti film.

Chaplin in prvošolci

Sir Charles Chaplin in učenci 1. b razreda devetletke. Srečanje. Chaplin bi bil danes star 119 let.



Deček: ilustracija filmskega prizora

Tudi s tem dejstvom je zbudil pozornost. »Kako so filme delali nekdanj?«¹ To vprašanje odpira

¹ Vprašanja, zapisana v narekovajih, so izrekli učenci.

časovno razsežnost, ki je v sodobni filmski produkciji, ki jo spremlja »gledalec za zabavo«, domala ni: sodobni »komercialni film« (film, katerega poglavitni cilj je pritegniti čimveč ljudi, saj množičnost pomeni dobiček na trgu) tekmuje s sedanostjo, medtem ko nam delček filmske zgodovine odpira preteklost, ki je vselej na tem, da postane naša. O tem priča izkušnja gledanja/branja Chaplina s šest- in sedemletniki v oddelku podaljšanega bivanja. Prvo srečanje je bilo namenjeno filmu *Deček* (*The Kid*, 1921). »Zakaj nihče nič ne reče?« [Govoreče podobe, ki ne molčijo.] Edini, ki govorim, sem jaz, ki učenecem berem napise na zaslonu. Vendar je tukaj tudi glasba. Prisluhujemo ji. Napisal jo je Chaplin sam. To nikakor ni nepomembno (vsaj za prvošolce ni nepomembno) – ob enem naslednjih srečanj je bilo to prvo vprašanje neke deklice: »Ali je tudi tokrat glasbo napisal Chaplin?«

Vprašanja. Veliko jih je. *Deček* je sprva skoraj neopažen. Besede, ki tvorijo podobe, so še tuje, oddaljene, šum, ki ostaja zunaj kot kak nebodigatreba. Sledi preobrat. Povem jim detajl, spet dejstvo, da je Deček na zaslonu njihovih let. Potem se sprožijo vprašanja. »Zakaj ga je mati zapustila? Kako je sploh mogoče, da starši zapustijo svoje otroke?« Kaj bi se lahko zgodilo z dečkom potem, ko je padel v roke roparjema in ostal zapuščen v kotu ulice v revni in neprijazni soseski, če ga ne bi našel dobrosrčni potepuh Charlie? »Zakaj ima Charlie takšno stanovanje?« »Ali sta deček in Charlie revna?« »Kje dobita hrano in kaj je tisto, kar imata na krožniku [ob prizoru, ko si naložita polno zajemalko nečesa na prvi pogled čisto nič užitnega ter to mirno in zadovoljno pojedata]?« »Kaj je sirotišnica?« »Kaj je zavetišče za brezdomce?« »Kdo so brezdomci in kje živijo?« Ustavimo se ob vprašanih in se pogovarjamo. Pogovor je živahen in zanimiv. (Kako redki so takšni pogovori v vsakdanjem življenju povprečnega odraslega človeka, ki je v večnem hitenju pozabil ritem, s katerim se giblje otroški um, ko iskreno, resno, igrivo in temeljito zastavlja vprašanja. To pomislim in se zavem, da sem v enem tistih privilegiranih

trenutkov, ko se končno nikamor ne mudi, saj je časa dovolj, mi pa smo prav tam, kjer si tedaj želimo biti.) Prostor-čas filmske pripovedi nas je popeljal na potovanje in mi smo dobre volje odšli.

Naslednjič smo si ogledali film *Moj fant* (*My Boy*, Albert Austin & Victor Heerman, 1921). Ta



Jackie Coogan (1929)

sicer ni Chaplinov, vendar pa ga z njim povezuje Jackie Coogan, ki je v filmu *Deček* igral dečka. Učenci ga takoj prepoznajo. Vsebinsko sta si zgodbi *Dečka* in *Mojega fanta* podobni. Razlika, ki je opazna takoj (in zaradi katere bi nekdo pomislil, da bo film manj zanimiv), je tale: različica, ki smo si jo ogledali, je brez glasbe (in kajpak brez glasu). To je med učenci sprva zbudilo nekaj začudenja, porajala so se tudi nova vprašanja. Kako to, da so včasih delali takšne filme, na takšen način? Ob vprašanju smo se zadržali, nekateri učenci so tudi že vedeli, da gre za značilnost nekega časa. Čeprav danes pogosto gledamo filme, ki so napolnjeni z zvokom in glasbo in na katere smo že nekoliko navajeni, nas to sploh ni odvrnilo od gledanja – film *Moj fant* smo si pogledali v celoti

(traja 55 minut). Zaradi njegove dolžine smo to storili v dveh delih, v dveh zaporednih četrtkih. Izkazalo se je, da je zgodba na učence naredila vtis, saj so v pogovoru pred ogledom pokazali, da se spomnijo mnogih podrobnosti, ki so jih zasledili teden dni poprej.

Ko smo tako nadaljevali naše filmske četrtke, so prva vprašanja, ko sem se pojavil med učenci 1. b razreda, postala: »Ali si prinesel film?« »Ali imaš s sabo Chaplina?« »Katerega Chaplina si bomo ogledali danes?« »Kakšen je naslov?« V tem času (od januarja do junija) smo videli še filme: Pasje življenje (*A Dog's Life*, 1918), Sončna vas (*Sunnyside*, 1919) in Prijeten dan (*A Day's Pleasure*, 1919). Ob vsakem smo se pogovarjali, pogovor pa je bil vselej spontan. Vsak se je začel z vprašanji, ki so jih učenci zastavljali že med gledanjem, sam sem jih pri tem zgolj spodbujal. Ko je bilo vprašanje zastavljeno, smo film ustavili in se pogovarjali. Edino, kar sem pripravil vnaprej (vse drugo je nastajalo v našem pogovoru), je bil kajpak sam film in kratek uvod, v katerem sem povedal nekaj o Chaplinovem življenju. To nam je omogočilo, da smo filme gledali še iz ene perspektive: kako je v filmski zgodbi zajeto Chaplinovo življenje (povedal sem jim nekaj o njegovem otroštvu).

Izkušnja gledanja filma s prvošolci mi je dala misliti, saj je bila zame zelo poučna. Naučil sem se zlasti, da so otroci izjemno dojemljivi za mnoge odtenke zgodb, ki jih slikajo dobro narejeni filmi, kakršni so Chaplinovi. Izbor njegovih filmov je bil sicer naključen, kakor so naključna srečanja, čeprav ni bil nepremišljen. Filme sem izbral, ker me navdušujejo, in verjamem, da so nekaj mojega navdušenja začutili tudi otroci. Ob gledanju je bilo očitno, da otroci Chaplinovih filmov ne razumejo kot zgolj poceni zabave ali lahkotnih smešnic, kakor jih morda razume marsikateri (odrasli) filmski gledalec. Res je, da smo se ob Chaplinu veliko smejali, prav tako pa je marsikdo med nami doživel še mnogo drugih občutkov (moji mladi sogledalci so jih brez pridržkov izražali).

Ob naših srečanjih se mi je večkrat porodilo tudi naslednje vprašanje: ali so Chaplinovi filmi primerni za šestletne otroke? Da bi utemeljil, zakaj se mi zdi to vprašanje smiselno, bom navedel nekaj primerov.

V Chaplinovih filmih je navidezno kar nekaj »nasilnih« prizorov. Narejeni so tako, da imajo komični učinek, pa vendar je v njih še nekaj, kar ne bi smelo ostati spregledano. V filmu *Sončna vas* je Charlie delavec, ki ga šef zjutraj neusmiljeno in precej kruto poskuša spraviti iz postelje na delo. Charlie je sčasoma že tako navajen na njegove brce v zadnjico, da se naslednjič, ko pričakuje, da ga bodo doletele, zavaruje s šopom listja, ki si ga mahoma zatlači za hlače na zadnjo plat. Prizor je, kakor rečeno, morda komičen,² vendar otroci niso spregledali, da Charlieju v takšnem razmerju ne more biti lahko. Neopozornemu ali neobčutljivemu gledalcu bi ta nadrobnost lahko ubežala, ostala spregledana, morda bi se mu v grotesknem ponavljanju šefovih brc zdela nekaj pretiranega. Vendar sem ob otrocih opazil, da jih v resnici živo zanima, zakaj ima Charlie takšno usodo. Vprašanja so se vrstila, opombe pa tudi. Neopaženo ni ostalo niti, da se šef, potem ko Charlieja odžene na delo, mirno vrne v posteljo in spi naprej. »Zakaj mora delati samo Charlie?« reče nekdo. Vprašanje v tem primeru ne zahteva pojasnila, saj je bilo zastavljeno kot izraz pristnega začudenja ob tako očitnem neskladju v medsebojnih odnosih. Zato nanj nisem niti poskušal odgovoriti, ampak sem se pridružil temu začudenju. Če dela Charlie, zakaj ne dela tudi šef oziroma zakaj je njegovo edino delo to, da svojega delavca brca v zadnjico in se vede do njega skrajno grobo? Kako je mogoče, da so

² Kako deluje komično pri Chaplinu? V komičnem deluje misel s tragičnim podtonom – Charlie je, če hoče imeti službo, obsojen na šefove izpade slabe volje, ki jih trpi na svoji koži. Komično je nastalo kot odmev tragičnega, ki ne pusti, da bi se človeško bitje vdalo obupu. Je poskus obrniti položaj sebi v prid, čeprav se zdi skoraj nemogoče. (Te vrstice sem v razmišljanju o Chaplinu in prvošolcih zapisal tudi zato, da bi pokazal, da imajo izbrani filmi zame neki poseben pomen, in pojasnil, zakaj se mi zdijo vredni ogleda.)

medčloveški odnosi lahko tudi takšni?

Kako torej na otroke lahko delujejo nasilni prizori, kakršni so brce in udarci med filmskimi protagonisti? Utegnili bi pomisliti, da bodo za slab zgled – da bodo mladi gledalci v situacijah s sovrstniki takšno vedenje posnemali. Vendar se to ni zgodilo niti enkrat. Nobeden od otrok, ki je gledal Chaplina, ni poskušal posnemati nasilnega vedenja v odnosu do sošolcev. Čeprav se zavedam, da bi se to lahko zgodilo. Verjetno je zelo pomembno, da smo se ob gledanju veliko pogovarjali. Da so tako dobili neki vpogled in so dogajanju v filmu lahko pripisali neki pomen – skratka začutili, da udarci in brce v filmskih prizorih, ki smo jim priče, nikakor niso sami sebi namen ali nekaj, kar nima nobene nepomembno (brez pomena), da se pri tem lahko tudi zgolj zabavamo. Če bi filmske prizore dojele na ta način, tj. kot nekaj, kar nima nobene vsebine, o kateri se je mogoče pogovarjati – in to bi se lahko zgodilo, če ob filmu ne bi tekel pogovor – bi morda dobili neki čisto drugačen pomen, ki bi se lahko udeleževal s konkretnimi poskusi posnemanja.

Filmsko nasilje samo po sebi nima niti pomena nečesa dobrega niti slabega. Pogosto pa sproža intenzivne občutke, vprašanja in razmišljanja, ki ne smejo ostati spregledana. Zato je bilo treba ustvariti okolje, ki ga je varovala beseda. V filmu *Pasje življenje* je tudi prizor iz beznice, v kateri dela mlado dekle. Nasilni in pijani gost jo zgrabi in prisili, da z njim pleše. »Kaj se dogaja? Zakaj ta človek to počne?« Neko deklico ta prizor vznemiri. Morda želi zvedeti, kakšen je moj odnos do tega, kar vidimo na zaslonu. Povem, da je ta človek zelo grob, povem tako, da lahko zasluži, da se z njegovim vedenjem nikakor ne morem strinjati. Otrokom je pomembno mnenje odraslih, saj besede lahko varujejo samo, če je v medsebojnih odnosih zaupanje. Za deklico sem bil v tej situaciji odrasla oseba (tako kakor moški v prizoru). Morda je razmišljala: kaj, če je takšno vedenje med odraslimi dopustno (če ga dopuščajo odrasli v filmu, ali obstajajo tudi v moji okolici takšni

odrasli)? In še: ali je dopustno za učitelja (ne nazadnje je on tisti, ki je izbral in prinesel film)? Ali pa vendarle v moji okolici obstajajo odrasli, ki tega, kar sem videla v filmu, nikakor ne bi dopustili (če bi se to zgodilo v moji okolici ali celo meni)? Ko sem deklici povedal moje mnenje, se je pomirila.

Drugače je s filmom *Deček*. V njem je prizor, v katerem Charlie sanja o rajskem mestu, v katero se prikrade »greh«. Charlie in drugi prebivalci so angelska bitja, dokler mesta ne obiščeta peklenščka. Meščanom šepetata na uho besede, s katerimi spodbujata nekatera zla dejanja. Mladi ženski tako prišepneta, naj zapelje Charlieja, in v naslednjem prizoru se objekta sprehajata po mestu. Pride njen spremljevalec, ki je še v angelskem razpoloženju, in dobrovoljno opozori par, ki se pred njim poljublja, da je napočil čas, ko mora dekle oditi z njim. Ko zlodej dekletovemu spremljevalcu nekaj prišepne na uho, se ta na Charlieja močno razjezi in ga odrine od dekleta. Nekdo vpraša: »Zakaj se je oni človek razjezil?« Drug učenec odgovori, da je mož ljubosumen, in tisti, ki je vprašal, potrdi, da je odgovor razumel. Če se odločimo, da bomo film gledali v celoti, se srečamo tudi s prizori, ko morda ne vemo že vnaprej, kako bi ga razložili otrokom. Zase lahko rečem, da v tistem trenutku nisem čutil, da bi moral takoj poseči vmes s svojim odgovorom. Film sem sicer ustavil, odgovor pa so našli učenci sami. Drugo vprašanje pa je, kaj otrokom pomeni »ljubosumje«. Iz odgovora tega sicer nisem mogel razbrati, in vendar sem lahko zaznal, da prizor nekako razumejo. Razlage se nisem loteval tudi zato, ker sem ves čas poskušal slediti dogajanju med učenci. Ko sem začutil, da je katero vprašanje še posebno vznemirljivo ali da jim je razmišljanje v preveliko težavo, sem se lotil razlage. Čeprav sem tudi pri tem upošteval zlasti njihove sugestije, podvprašanja in razlage, tako da smo se v pogovoru zadržali, dokler nismo izčrpali poglobitve teme, ki so jo odpirali učenci sami.

Tretji primer, ob katerem se mi je začetno

vprašanje o primernosti Chaplina za prvošolce ponovilo, je zgodba filma *Pasje življenje*. V njej se zgodi preobrat, in sicer v trenutku, ko roparja okajenega bogataša, ki tava po pločniku, zvbaita v stransko ulico in mu vzameta denarnico. Po nizu pripetljajev pristane denarnica v rokah potepuha Charlieja, ki sanja, da bi zaživel z dekletom, ki dela v beznici, na podeželju, in z njo ustvaril družino. Po končnem razpletu se jima sanje uresničijo. Denar, ki je sicer ukraden, pristane v njunih rokah in film se sklene s prizorom družinske sreče ob skupnem ognjišču. Najbrž ni gledalca, ki paru ne bi privoščil srečnega življenja (še zlasti po tem, ko je zvedel, kakšno je bilo njuno prejšnje – »pasje« ni samo življenje filmske psičke, ampak se ponuja razmislek o tem, kakšno težavo prinaša nekaterim ljudem vsakdanje preživetje). Pa vendar: denar je bil ukraden. Ali je primerno pokazati otrokom film s takšno vsebino – ko si nekdo ustvari dom z denarjem, za katerega sploh ne ve, od kod se je vzela? O tem se z otroki sicer nismo pogovarjali, vendar razmišljam, kako bi moralno upravičil svoj filmski izbor. Zastavilo se mi je namreč vprašanje: ali je mogoče, da otrokom skupaj s filmom sporočam naslednje: čisto v redu je, da se zgodi kak poulični rop, vsaj če denar na koncu pride v prave roke? Kakšne so lahko posledice? Takšna je bila moja moralna dilema.

Pa vendar me ob tem vprašanju zanima še naslednje: kako je mogoče, da se nobeden od gledalcev (vključno z mano) ob filmu ni vznemiril? Zakaj konec *Pasjega življenja* deluje pomirjajoče, z občutkom, da se je vendale zgodilo nekaj tako, kakor je prav, in da se je vendarle za nekoga dobro izteklo? Kaj pa, če je moralna dilema v filmu *Pasje življenje* v resnici povezana s še nekim čisto drugim vprašanjem? Na primer naslednjim: ali niso družbena razmerja, v kakršnih živimo tudi danes, do mnogih ljudi krivična? Vidimo svet, v katerem mlada človeka nimata denarja niti za osnovne dobrine, na drugi strani pa je človek, ki ima samo v denarnici toliko premoženja, da je z njim mogo-

če kupiti hišo. Na koncu filma je volk sit in koza cela, če uporabimo prisposodbo – oropani bogataš je sicer morda revnejši za vsoto, ki sta mu jo vzela roparja na ulici, a to mu ne oteži dosti življenja, medtem ko je njegov denar bistveno olajšal oziroma sploh omogočil preživetje mlademu paru.

Ko sem sam začel razmišljati o Chaplinovi zgodbi na takšen način, sem ugotovil naslednje. Filmov ne gre gledati in si jih predstavljati kot nekaj, kar nima nikakršne povezave z resničnostjo, tj. z vsakdanjim življenjem. Oziroma če to naredimo, tvegamo, da se bomo zapletli v cel kup nerešljivih in neproduktivnih dilem, ki bodo na koncu koncev morda povsem onemogočile razumevanje. V *Pasjem življenju* namreč lahko razumemo ironijo naključja in dobimo vpogled v logiko usode. Nismo več obupani (obupani bi bili, če bi Charlie in mlado dekle še vedno životarila, medtem ko bi na ulicah še vedno kraljevali tatovi in opiti pripadniki bogatega *brezdelnega razreda* /o slednjem je Chaplin posnel istoimenski film/), ampak ravno nasprotno – ta film prinese pomiritev in veselje, ki sem ga opazil tudi v vedenju učencev ob koncu zgodbe. Vendar pa je zame pomembno tudi, da sem pri sebi našel odgovor, zakaj se mi zdi film *Pasje življenje* (kljub omenjenim pomislekom oziroma ravno zaradi njih) dober in primeren za ogled v učilnici.

Moje vodilo je bilo ves čas tole: učencem ne bom dal na ogled filma, če nisem sam prepričan o njegovi vrednosti. To je tudi moje varovalo – najprej moram sam pri sebi razmisliti in predvideti dileme, ugotoviti moram, kaj pomenijo meni in kakšen odnos imam sam do tistih elementov zgodbe, ki sprožajo največ vprašanj. Učitelj mora najprej pri sebi razčistiti z lastnimi pomisleki in dvomi. Šele ko je o vsem tem dovolj natančno razmislil (in zgornje razmišljanje sem navedel kot svojo osebno izkušnjo, ki priča o tem), je lahko dovolj prepričan, da bo neka vsebina primerna za učence. Samo tako se lahko izogne temu, da je film sredstvo za zapolnitev nekega časa, ki ga učitelj izrabljuje, da si

končno malo odpočije in se mu ni treba ukvarjati z otroki. Mislim, da sem izčrpno pokazal, zakaj se mi takšen odnos do filma zdi neustrezen in celo škodljiv.



Pasje življenje: plakat za film

Drug pomislek: ali so Chaplinovi filmi otrokom razumljivi ali so zanje nemara prezahtevni? V prvem filmu, ki smo si ga ogledali (*Deček*), je neki subtilen element, ki podeli smisel odločanju in delovanju protagonistov ter poteku filmske pripovedi. Gre za pismo, ki ga je obupana mati napisala, preden je svojega otroka prepustila skrbi neznancev. To pismo se v filmu pojavi trikrat. Prvič, ko ga ženska piše, drugič, ko ga ob otroku najde in prebere potepuh Charlie (potem ko ga Charlie prebere, se odloči, da bo otroka vzela k sebi), in tretjič, ko ženska ponovno najde pismo (medtem je preteklo pet let) in spozna, da je revni deček, ki živi s Charliejem, v resnici njen sin. Detajl s pismom so učenci glasno prepoznali in pripovedovali o tem, kako se je ženska zavedela, da je fantič, ki mu je nekoč na ulici podarila igračo, njen izgubljeni otrok. Izjemna pozornost, ki so jo pokazali, ko so opazili ta detajl, me je prepričala, da so zgodbi sledili do potankosti. Prav tako nisem mogel prezreti njihovih izrazov v ganljivem prizoru, ko poskušajo uslužbenci iz sirotišnice

na silo vzeti dečka njegovemu očetu. Učence je pristno zaskrbelo, kaj bo z dečkom in kako je mogoče, da policisti in zdravnik hočejo ločiti sina in očeta ter sploh ne upoštevajo ljubečega odnosa med njima.

Film pripoveduje o medsebojnih odnosih, o naravi občestev in načinih, na katere ljudje živijo. Učitelj mora biti tudi glede tega uvida pošten in se ne sme sprenevedati. Ne sme popustiti in učencev, ki sicer zelo hitro pridejo na sled zgodbi, peljati na stranski tir, ker je njemu samemu morda tam udobneje. Gledati filme (v pomenu: poskusiti jih razumeti) zato ni lahko delo in ni sprostitev, še zlasti če prevzamemo odgovornost, da se bomo tega lotili v učilnici. Vselej smo namreč odgovorni za interpretacije in naša naloga je, da interpretiramo korektno, pa tudi, da se korektno odzovemo na interpretacije učencev. Te so lahko zelo dobre, lahko pa pomanjkljive ali negotove. V vsakem primeru je pomemben naš odziv – razlage učencev so namreč načini, kako sami razumejo ne samo film, ki ga gledamo, ampak tudi svet in odnose med ljudmi. Ne smemo se prepustiti lagodnosti mnenja, da naj si vsak ustvari razlago, kakršno si pač želi, in da je čisto v redu, če vsak ohrani svojo razlago zase. V šoli je namreč ključnega pomena *izražanje* lastnih mnenj in razmišljanje o njih na glas, skupaj z drugimi. Samo tako bomo dosegli naš namen, ki ga lepo povzame izraz »vzgoja za film«.

Film namreč ni narejen samo za gledanje, ampak zlasti zato, da bi se o njem – ob njem in z njim – pogovarjali, da bi »se lahko bolje razumeli« (kakor je nekoč pripomnil Stanley Kubrick). Ni narejen zgolj za zabavo, saj ob njem nastajajo nove zamisli, vprašanja in občutki. Vprašanja, ki se porajajo ob gledanju, so v nekem elementarnem smislu del filma, elementarnem zato, ker je narejen, da si ga bodo ljudje ogledali; vprašanja so del filma in ta brez njih v resnici ostaja »nem« (zato – to je zaradi srečanj, kakršno je bilo to, za katero pričam na tem mestu – Chaplinove pripovedi nikakor niso nemi filmi). Neme so pripovedi, ki izzvenijo

v času, ki ne naredijo vtisa ali pa jim ni dana možnost, da bi pustile kak vtis, ker jih gledalci ali poslušalci prehitro zapustijo (tako kakor gledalci v kinodvoranah, ki večinoma odidejo, še preden se film zares konča). Nasprotje nemega filma zato ni zvočni film, temveč živi film. Film zaživi med gledalci, kadar ti zaživijo drugače, ko se prepustijo tokovom oziroma razmišljanju filmskih pripovedi.



Charlie Chaplin, 1922

Kaj mi še pomeni izkušnja, o kateri govorim in ki mi prinaša veselje, ko o njej razmišljam? Gledati dober film z otroki je lepo in poučno, saj so njihovi odzivi pristni, brez zadržkov. Redko se tudi zgodi, da si človek lahko ogleda film v dobri družbi – družbi gledalcev, ki se znajo vesti (takšen dogodek je v naših kinodvoranah skoraj nemogoč). Družba, v kateri sem v letošnjem šolskem letu užival ob gledanju Chaplina, je bila ena najboljših sploh – premoгла je veliko resnosti in nič manj humorja. Vse to, vključno z odzivi staršev učencev, ki so bili zelo naklonjeni, me spodbuja, da za prihodnje načrtujem filmske krožke za mlade. Njihova vsebina pa bodo dobri filmi in pogovori ob njih.

In katerega Chaplina si bomo ogledali danes?

Domžale, 4. 7. 2008

Didaktična drobtinica

Andrej Adam

Medpredmetna povezava med biologijo in filozofijo

V prispevku¹ bom predstavil eno izmed zelo številnih možnosti medpredmetnega povezovanja z znanstvenimi predmeti, v katero se lahko učitelji filozofije tvorno vključimo. Bistvo prispevka filozofije v takšnem povezovanju se nanaša zlasti na razvijanje kritičnega mišljenja, s čimer mislimo na večšino in na držo. To lahko dosežemo tako, da uvedemo filozofijo kot raziskovanje drugega reda oziroma kot mišljenje o mišljenju (mišljenje o posamezni znanstveni teoriji).

V letošnjem šolskem letu je zaradi 200. obletnice Darwinovega rojstva in 150. obletnice izida njegove knjige *Izvor vrst* še posebno zanimivo povezovanje z biologijo. V nadaljevanju bom najprej nekoliko natančneje predstavil, kako lahko filozofija s preprostim posnemanjem zgodovinskih razprav v posamezni znanosti pripomore pri poučevanju naravoslovnih vsebin. Temu bo sledil prikaz konkretnega modela takega pouka.

Pouk naravoslovja kot posnemanje realne zgodovinske razprave

S posnemanjem realne zgodovinske razprave ne razumem nič drugega, kakor da z učenci

¹ Besedilo je plod razvijanja medpredmetnega sodelovanja med biologijo in filozofijo v šolskem letu 2008/09 na Gimnaziji Ravne na Koroškem. Tega sodelovanja, ki je bilo po mojem mnenju izjemno uspešno in poučno, ne bi bilo brez kolegice mag. Katje Stopar, ki se ji ob tej priložnosti iskreno zahvaljujem.

še enkrat prehodimo pot, ki so jo prehodili Darwin, Wallace in drugi zgodovinski tvorci evolucijske teorije. Učencem je ne posredujemo kot učbeniškega znanja, temveč jo uvedemo z razpravo, pri čemer pouk zasnujemo tako, da razpravljajo učenci sami in da je razprava podobna tisti, ki je dejansko potekala. Virov za uvajanje in vodenje takšne razprave je veliko, glede same didaktike vodenja tehtnih in vsebinsko polnih razprav pa učitelji in učiteljice filozofije po več kakor 15 letih prakse ne bi smeli imeti posebnih težav.

Pri vodenju kakovostnih vsebinskih razprav, še posebno takšnih, ki posnemajo zgodovinski razvoj znanosti, je najprej pomembno vedeti, o čem razpravljamo oziroma kaj je problem. Ko gre za teorijo evolucije, nam je lahko v pomoč zavedanje, da si je Darwin zastavil pravo vprašanje in dal pravi odgovor, toda njegov odgovor je bil vendarle poln lukenj in logičnih nedoslednosti, bil pa je tudi preslabo podprt z dokazi (še zlasti v času pred razvojem genetike). Prav osredotočenje na šibkosti nam omogoča zanimivo poustvarjanje zgodovinske razprave.

Kakor vemo, se je Darwin vprašal, ali je pestrost življenja na Zemlji rezultat evolucije, in tudi, da je na to vprašanje odgovoril pritrdilno. Rečeno z J. Hadžijem, Darwinu »je šlo v prvi vrsti za rešitev spora, ali so vrste stalne ali niso, oziroma z drugimi besedami, ali so vrste bile nekoč ustvarjene take, kot so danes, ali se spreminjajo, to je, nastajajo druge iz drugih [...]«. Če se posreči dokazati, da imajo vrste svoj naravni nastanek, sedanje od prejšnjih, tedaj je ovržena teza in vera v stalnost vrst; tedaj velja nauk o evoluciji. Torej dedna spremenljivost ali variabilnost je tista poglavitna lastnost organizmov,

ki pelje do tvorbe novih vrst.« (*Nastanek vrst*, 1954, 12)

Kaj torej dokazuje teorijo evolucije? Spreten učitelj bo na tej točki zadal učencem nalogo, naj razmislijo o fosilih ali drugih dokazih, na katere se je oprl Darwin. V kakšnem smislu so odkritja fosilov dokaz za teorijo evolucije? Zgodbo o tem prinaša BBC-jev film *Charles Darwin and the Tree of Life*. Voditelj David Attenborough v njem predstavi nasprotje med Richardom Owmom, paleontologom in ustanoviteljem Britanskega naravoslovnega muzeja, in Darwinom (torej med dvema uglednima znanstvenikoma). Owen je nasprotoval ideji, da bi se vrste spreminjale; kot paleontolog je menil, da v zemeljskih plasteh najdemo primerke neke izumrle vrste živali, ne najdemo pa njenih spremenjenih različic ali vmesnih členov med posameznimi vrstami. To pomeni, da je – logično gledano – fosile vselej mogoče razložiti tudi z idejo o božanski stvaritvi vrste; ta je nekaj časa naseljevala planet in nato izginila. Večina bralcev bržkone pozna problematično naravo sodobnega kreacionizma in boj R. Dawkinsa zoper to – danes lahko trdimo – nepošteno obliko argumentiranja. Toda če bi bil zagovor kreacionizma danes skrajno iracionalen, to ne pomeni, da je bilo enako v Darwinovem času.

Čeprav je Owen le dve leti po izidu *Nastanka vrst* za muzej kupil enega tedaj najosupljivejših fosilov – to je fosil praptiča (*arheopteriksa*), ki združuje lastnosti ptičev in plazilcev ter bi ga lahko razložili kot iskani vmesni člen – je še vedno res, da fosili niso odločilni dokaz za evolucijsko teorijo. Owmovska interpretacija fosilov namreč ni preprosto iracionalna, kar je priznaval tudi sam Darwin.

Kakor vidimo, takšen posnemajoč pristop k pouku naravoslovja (v našem primeru biologije) ne omogoča le zanimivega vpeljevanja učne snovi, temveč ponuja tudi možnost za razčlenitev posameznih miselnih korakov in tehnik. V danem primeru (mišljenja o miselnih korakih tedanjih raziskovalcev) bi se lahko podrobneje

posvetili vprašanju, kaj tvori dobro razlago dejstev; kaj odloča o njihovih kakovosti, kaj je odločilni dokaz ipd. Vse to nas lahko vodi še naprej k vprašanju, zakaj je bilo prepričanje o evolucijski teoriji racionalno (razumno) že pred 150 leti, to je v času, ko je bila še nepopolna in ko so bila nasprotna stališča mnogo močnejša, kakor so danes. To torej vodi do vpraševanja o logičnem statusu posameznih zgodovinskih rešitev problemov. Poleg tega nam omogoča zastaviti vprašanja o nekaterih najobičajnejših pojmih – pojmih, ki jih vseskozi uporabljamo. Na primer: kaj je razumno itd. Ampak s tem še niso izčrpane vse prednosti takšnega poučevanja.

Kam nas namreč vodi priznanje, da je bila Darwinova teorija ob nastanku precej pomanjkljiva in da so bili dokazi zanjo nemara vsaj enako močni kakor protidokazi? S tem, ko pokažemo, da celo velikani v zgodovini znanosti preprosto niso mogli vedeti vsega in da so znanstveniki v naslednjih 150 letih zapolnjevali sporne plati njegove teorije, objavimo tudi posamezne implicitne vrednote. Na primer: pogum za postavljanje drznih teorij, intelektualno skromnost, priznanje lastne zmotljivosti, zavedanje, da moramo teorijo znati podkrepiti in tudi ovreči, itd. Razprava o razlogih, ki so podpirali evolucijsko teorijo v Darwinovem času, lahko potemtakem pripomore tudi k razvijanju strpnosti, preudarnosti in umirjenosti – vrlin, ki so odlikovale prav Darwina. Če namreč sprejemamo, da so bili njegovi odgovori razumni, moramo znati razložiti, zakaj so bili takšni (v nasprotnem se namreč ne razlikujemo od dogmatikov, ki so ga preganjali oziroma ga še preganjajo). Po drugi strani pa ne moremo kar tako trditi, da so bili vsi argumenti, ki so pred 150 leti nasprotovali evolucijski teoriji, enako iracionalni. Zgoraj smo videli, da nekateri med njimi sami po sebi in v času, v katerem so nastali, bržkone sploh niso bili nerazumni; nerazumno bi bilo zgolj to, če bi pri njih vztrajali še danes, ko je ta teorija podprta še z drugimi močnejšimi razlogi.

Z današnjega zornega kota je potemtakem videti, da je bila evulcijska teorija v svojem zametku drzna hipoteza in da je razlogi niso tako dobro podpirali, kakor se je izkazalo pozneje. Kakor rečeno, nam to – samo dogajanje v stvarni porajajoči se znanstveni skupnosti – ponuja možnost tudi za evolucijo v poučevanju. Kar zadeva vsebino, ta evolucija ni nič bistveno novega – vsebina ostaja enako pomembna in ista, drugačen je le način njene razlage. Vendar je bistven napredek pri didaktičnem ravnanju v razredu, katerega cilj je tudi razvijanje intelektualne in moralne držbe, ki bi morala odlikovati znanost. Pri uvajanju razprave, s katero posnemamo stvarno dogajanje, namreč ni bistveno, da odkrivamo, kar je že bilo odkrito, temveč to, kar se na koncu učenci naučijo (po vsebinski in po vzgojni plati). S tem ko

imajo priložnost postati subjekt pouka, morajo – tako kakor vzorniki iz znanstvene tradicije – izumljati razloge za neko trditev in se spopadati z nasprotnimi razlogi. Ideja tega spopada je seveda, da se bo pri učencih sčasoma razvil kritičen duh (razumnost), ki ga bodo negovali tudi pozneje v življenju, celo če bodo v resnici postali znanstveniki. Ali se bo to zares zgodilo, je seveda ravno tako drzna hipoteza, toda stava je, da je to vsaj verjetnejše kakor danes, ko se zdi, da znanost slavimo le še kot dosežek preteklih generacij, medtem ko nad številnimi sodobnimi dosežki (in to zlasti v biologiji) nimamo več ne pregleda ne nadzora, zaradi česar bi jim celo morali odvzeti ime znanosti. Znanstveno izobraževanje gotovo nosi svoj delež krivde za takšno stanje.

Model pouka s posnemanjem

1.

Darwinova opazovanja

Darwin je opazoval želve velikanke in ščinkavce. Ščinkavci so se razlikovali po obliki kljuna, želve po oklepu. Še pred ščinkavci je opazoval tudi raznovrstnost ptic oponašalk (vrsta drozga), ki so se ravno tako ločevale po obliki kljuna. Opazoval je južnoameriške »noje« (nanduje) ter še veliko drugih živali in rastlin. Poseben vtis so naredili nanj fosilni ostanki izumrlih živali, ki so bili po videzu zelo podobni (čeprav večji) živalim, ki jih je videval v živo. V reviji *National Geographic* (februar 2009, str. 48) lahko preberemo odlomek iz Darwinovega pisma: »S fosilnimi kostmi sem imel srečo, [...] takoj ko sem jih zagledal, sem pomislil, da verjetno pripadajo ogromnemu pasavcu, katerega rod je tu bogato zastopan s številnimi danes živečimi vrstami.«

2.

Oblikovanje teorije

Na podlagi teh in še mnogih drugih opazovanj je Darwin oblikoval teorijo, ki pravi:

»Gotovo ni dvoma, da se organizmi v dolgih vekih in spremenljivih življenjskih razmerah v svojih telesnih delih spreminjajo, tudi ni dvoma, da se bije hud boj za obstanek zaradi razmnoževanja vsake vrste v geometrični progresiji – v tej ali oni starosti, letni dobi ali letu, in glede na to neskončno zapletenost odnošajev organskih bitij med seboj in do življenjskih razmer, zaradi katerih so njihova struktura, konstitucija in navade zelo različne in njim v prid, bi bilo zares čudno, če bi ne bila pri vsakem organizmu nikdar nastala nobena koristna sprememba prav tako, kakor bi se izvršile številne koristne spremembe pri človeku. Če pa nastanejo spremembe, ki koristijo kateremukoli organizmu, imajo taki spremenjeni osebki največ upanja, da se bodo v boju

za obstanek ohranili in trdem načelu podedovanja rodili potomce s podobnimi znaki. To načelo ohranitve sem imenoval na kratko naravni izbor.« (Darwin, *Nastanek vrst*, Lj. 1954, str. 138–9)

3.

Vprašanja:

1. Ali bi znali poenostavljeno obnoviti Darwinovo sklepanje? (Naj to sklepanje vsakdo zapiše v zvezek, nato ga skupaj napišemo na tablo.)
2. Poiščite nekaj primerov podobnega sklepanja v vsakdanjem življenju.

4.

Primer sklepanja

Za primer podobnega sklepanja je lahko tudi naslednji sklep iz Okasheve knjige *Filozofija znanosti: zelo kratek uvod*:

Iz shrambe za živež je izginil sir, z izjemo nekaj mrvic.
Včeraj so se iz shrambe slišali praskajoči zvoki.

Torej je sir pojedla miš.

5.

Vprašanja:

1. Ali je zgornje sklepanje nujno? Ali je dobro oziroma razumno? (V čem je razlika med nujnostjo in razumnostjo?)
2. Če bi rekli, da sklepanje ni nujno, zakaj ni nujno?
3. Če bi rekli, da je sklepanje dobro, zakaj je dobro?

6.

Okashev odgovor

»Praskajoči zvoki so lahko nastali na nič koliko načinov – morda jih je povzročilo pregrevanje grelca za vodo. Vendar je sklep brez dvoma razumen. Zdi se namreč, da hipoteza o miši, ki je pojedla sir, nudi boljšo pojasnitev dejstev kakor različne druge razlage. Služkinje navsezadnje ne kradejo sira, vsaj ne običajno, in tudi sodobni grelci za vodo se ne pregrevajo. Nasprotno pa miš, ko se ji ponudi priložnost, sir običajno poje in ponavadi povzroča praskajoče zvoke. Se pravi, čeravno ne moremo biti gotovi, da je hipoteza o miši resnična, je – ko jo pretehtamo – videti dovolj sprejemljiva: predstavlja najboljši način razlage dostopnih dejstev.« (Okasha 2008, 38–40)

7.

Malo logične teorije

Sklepanju v primeru z mišjo in sirom pravimo sklepanje na najboljšo razlago oziroma s tujko – *abdukcija*.

8.

Vprašanje:

Videli smo, da je abdukcija uveljavljeni način sklepanja v vsakdanjem življenju, da lahko predstavlja dobro sklepanje. Toda ali lahko rečemo, da je primerna tudi za znanstvenike, da je dobro tudi Darwinovo sklepanje, s katerim smo zgoraj začeli?

9.

Kako odgovarja Okasha:

»Med znanstveniki je uporaba sklepanja na najboljšo razlago nekaj vsakdanjega. Na primer, Darwin se je pri dokazovanju svoje teorije evolucije skliceval na različna dejstva živega sveta, ki jih težko razložimo s predpostavko, da so bile sedanje vrste ustvarjene ločeno druga od druge, in ki postanejo popolnoma smiselna, če današnje vrste izvirajo iz skupnih prednikov, kakor pravi njegova teorija. Na primer, noge konjev in zeber so si anatomsko zelo podobne. Kako to pojasniti, če je konje in zebre ustvaril Bog ločeno ene od drugih? Njihove noge bi se bržčas lahko razlikovale tako, kot bi mu bilo drago. Če pa konji in zebre izvirajo iz njima najbližjega skupnega prednika, s tem očitno poskrbimo za razlago njihove anatomske podobnosti. Darwin je zatrjeval, da je sposobnost njegove teorije pri razlagi tega in mnogih drugih dejstev močan dokaz za njeno resničnost.« (Okasha 2008, 40)

10.

Vprašanje:

Kaj lahko rečemo zdaj? Ali je sklepanje dobro?

11.

Ja, ampak:

Toda Darwin je sam priznaval, da je imelo njegovo sklepanje številne težave.

Zgoraj smo videli, da se je Darwin pri utemeljevanju svoje teorije skliceval tudi na fosilne najdbe. Te je pošiljal paleontologu Richardu Owen, ustanovitelju Britanskega naravoslovnega muzeja in izumitelju besede dinosaver. Toda Owen je dejal, da so fosili ihtiozavrov v jurskem obdobju bolj ali manj enaki, nato pa preprosto izginejo. Enako velja za druge vrste.

Poleg tega se je Darwin vprašal, "zakaj ne najdemo prehodnih oblik povsod, če so se vrste zares razvile iz drugih vrst prav počasi in postopoma? Zakaj ni v naravi nikjer zmede in zakaj so vrste, kakor jih gledamo mi, dobro opredeljene?" (Izvor vrst, 176)

Skratka – v kakšnem odnosu je Owenovo stališče z Darwinovim sklepanjem? Ali ga podpira ali mu nasprotuje?

12.

Biografsko-zgodovinski intermezzo

Klara Škrinjar v članku *Naravni izbor – kruto rešeto kakovosti* (Delo; Sobotna priloga, 7. februar 2009, str. 30–33) pravi, da je Darwin v enem svojih pisem zapisal: »Ko sem bil na krovu Beagla, sem verjel v stalnost vrst, toda kolikor se spominjam, me je občasno obšel dvom.« Večina ljudi v Darwinovem času je bila vernih in je verjela v enkratno stvaritev oziroma inteligentni načrt, to je v idejo, da je Bog vse vrste ustvaril z enkratnim dejanjem in da se vrste ne spreminjajo. Tudi Owen, ki je bil navsezadnje globoko veren, je podpiral idejo o enkratni stvaritvi. Bil je torej kreacionist.

13.

Podrobnejši ogled Ownovega sklepanja

- Življenje je tako zamotano, da ni moglo nastajati in se razvijati spontano.
- Po Darwinovi teoriji bi morale biti spremembe vidne tudi v okameninah, a (kakor kaže primer z ihtiozavri) niso.

Torej:

- Vrste se ne spreminjajo, temveč so vseskozi takšne, kakršne je ustvaril Bog; nekaj časa obstajajo na zemlji, nato pa izginejo.

14.

Primerjava Darwinovega sklepanja z Ownovim

Ker je jasno, da je tudi Ownovo sklepanje abdukcija, se postavlja vprašanje, katero sklepanje na najboljšo razlago je bilo boljše, razumnejše: Darwinovo ali Ownovo? Pri premisleku o tem vprašanju je treba upoštevati, da ključnih dokazov za evolucijo vrst, ki prihajajo iz genetike, Darwin ni poznal.

Isto vprašanje lahko postavimo tudi drugače – postati darvinist v Darwinovem času je bilo tvegano. Zoper teorijo je letelo mnogo očitkov itd. Pestrost vrst je pojasnjevala teološka hipoteza. Zakaj bi bilo razumno vsemu temu obrniti hrbet, tvegati in zagovarjati drugačno teorijo?

15.

Možen odgovor

V reviji *National Geographic* lahko preberemo, da je razvrščanje vrst v prostoru (v različnih habitatih) in času (fosili) "Darwina napeljalo na misel, da morda vsaka skupina izhaja iz skupnih prednikov, pri čemer doživlja spremembe: nanduji naj bi se torej razvili iz nandujev, lenivci iz pred njimi živečih lenivcev [...]. Darwin se je nagibal k tej razlagi, ker se mu je zdela gospodarnejša, bolj smiselna in prepričljivejša od kreacionističnega scenarija." (NG, febr. 2009, str. 49)

16.

Nekaj vprašanj

Kaj, menite, pomeni gospodarnost razlage? Ali je vselej nujno, da je gospodarnejša razlaga tudi resničnejša? Kaj mislite o zgornjem odgovoru? Kako bi mu lahko nasprotovali? Ali bi lahko dali še kakšen drug odgovor na vprašanje o razumnosti sprejemanja darvinizma v času, ko je nastal?

Pouk filozofije

Barbara Conrad

Pouk filozofije v avstrijskih šolah

Filozofija se v Avstriji poučuje v šolah dveh vrst: v splošnoizobraževalnih višjih šolah (*Allgemeinbildenden Höheren Schulen*) in v zveznih izobraževalnih ustanovah za pedagogiko predšolskih otrok (*Bundes-Bildungsanstalt für Kindergartenpädagogik*).

V letu 2004 so pri vseh predmetih stare učne načrte iz leta 1989 zamenjali novi. Filozofija in psihologija veljata v Avstriji za prekrivajoča se predmeta, kar pomeni, da se prekrivata tudi na univerzi in ju pri pedagoškem študiju ni mogoče študirati ločeno.

Na splošnoizobraževalnih višjih šolah se filozofija poučuje v 12. letniku najmanj dve uri na teden. V okviru avtonomnega urnika lahko šole to število ur tudi povečajo – učenci/-ke se lahko dodatno odločijo za izbirni predmet filozofija v obsegu dveh ur na teden. Veliko šol daje učencem/-kam po tečajnem sistemu na voljo razširjeno ponudbo filozofskih tečajev. Na zveznih izobraževalnih ustanovah za pedagogiko predšolskih otrok je težišče izrecno na psihologiji in pedagogiki. Filozofija je vključena integrativno.

Bistvena sprememba temeljne zasnove novih učnih načrtov je bil prehod z **okvirnega učnega načrta na jedrnega**. Pred uvedbo novega učnega načrta je bila učiteljeva naloga izbirati med različnimi predpisanimi vsebinami in smotri. V jedrnem učnem načrtu pa so opredeljeni obvezni cilji, ki obsegajo temeljna znanja in kompetence predmeta. Učitelji morajo obdelati pri pouku smotre in vsebine, opisane v poglav-

ju o učni snovi. Izbirati morajo ustrezne vsebine, metode in časovno uskladitev za dosego smotrov.

V Avstriji pouk filozofije ni razumljen kot golo uvajanje v zgodovino filozofije, temveč naj bi učencem/-kam v eksemplarični obliki omogočil vpogled v bistvene tokove zahodne filozofije. Pouk naj ne posreduje znanosti kot teoretske zgradbe, temveč odpre pogled na znanosti, v središče pa postavi delne aspekte, motive, vzroke in učinke neke teoretske zgradbe.

Spoprijem z dejanskostjo in njenim spoznanjem, z vprašanjem resnice, vrednotami, vprašanjem smisla, pa tudi legitimacija družbenih ureditev naj učenke in učence pozove k poglobitvi v filozofijo kot proces.

Izobraževalna in učna naloga je v novem učnem načrtu opisana takole:

Učenke in učenci naj:

- se spremljajo in podpirajo pri razvoju v samostojne ljudi, zmožne dialoga in reševanja konfliktov;
- spoznajo nujnost sodelovanja, socialne senzibilnosti in odgovornosti kot temelja demokracije ter naj temu primerno tudi delujejo;
- po argumentirani obravnavi preteklih in sedanjih modelov razlag pridejo do vpogleda v možnosti in meje mišljenja in delovanja;
- se prek znanja in zmožnosti pojmovnega razlikovanja naučijo izbirati relevantne informacije iz raznovrstnih vsebin;
- bodo vodeni k znanstvenim delom in

spodbujani k reflektiranemu spoprijemanju z raznovrstnimi znanstvenimi ter psevdoznanstvenimi teorijami in spekulacijami.

Bistveni **smotri** in **vsebine** pouka filozofije so:

Spoznati in opisati filozofske zastavitve vprašanj:

- pristopi k filozofiji,
- odnos med filozofijo in znanostjo,
- ideologija in kritika ideologije,
- osnove filozofskega argumentiranja in definiranja.

Slediti in analizirati problematiko dejanskosti in njenega spoznanja:

- pristopi k dejanskosti in možnosti njene interpretacije,
- vprašanje resnice.

Spoprijeti se z bistvom človeka:

- vprašanje o smislu in smotru človekove eksistence,
- predstave o človeku.

Spoznati temeljna etična stališča in analizirati zastavitve etičnih vprašanj:

- temeljna vprašanja etike,
- problem vrednot in utemeljitve norm,
- svoboda in odgovornost,
- aktualna področja uporabe etike.

Pri tem lahko učitelji obdelajo, po lastni presoji ali glede na interese učenk in učencev, tudi druga področja predmeta. Vsekakor se je mogoče navezati tudi na druga področja filozofije:

- ideologija in kritika ideologije → politična filozofija, filozofija zgodovine;
- osnove filozofskega argumentiranja in definiranja → filozofija jezika, logika;
- svoboda in odgovornost → politična filozofija, filozofija prava.

Po eni strani je učiteljeva naloga posredovanje vednosti o dejstvih, po drugi pa je pouk filozofije usmerjen k razvijanju in spodbujanju kompetenc.

Pri posredovanju vednosti je treba paziti na vodenje učencev/učenk k razumevanju snovi, pa tudi na zagotavljanje uporabe in prenosa naučenega. To lahko na primer poteka kot samostojno reševanje problematike, diskusij, refleksij, pa tudi kot predstavitev pri pouku.

Z namensko uporabo teh metod se razvijajo komunikacijske kompetence, ter usposablja za samostojno in odgovorno učenje, v ustrezni obliki pa se vključuje v pouk tudi raba sodobnih tehnologij. Učenke in učenci naj imajo pri pouku psihologije in filozofije možnost primerno pripraviti se na svet dela, ki je na mnogih področjih zaznamovan z novimi informacijskimi in komunikacijskimi tehnologijami. Kritična raziskava spleta, odziv na lastne internetne strani ali predstavitev lastnih izsledkov spodbujajo k razpravi o vsebinah v mednarodni javnosti. Za tvorjenje vsebin z uporabo novih medijev so nujne različne kompetence, npr. ustvarjalnost, strateško mišljenje in logično razumevanje, ki se razvijajo pri pouku psihologije in filozofije. Informacijske tehnologije so zato smiselno dopolnilo v obliki neposredne interakcije z drugimi. Zato je nadaljnja, nova razsežnost pedagoškega dela v povezavi realne in virtualne komunikacije.

Zaradi raznovrstnosti tem je pouk filozofije že vnaprej poklican kazati interdisciplinarne aspekte medsebojnih povezav vsem družboslovnim in naravoslovnim predmetom. S prenosom in primerjavo se pri učenkah in učencih spodbuja spoznavanje kompleksnih povezav in dojetanje stanja stvari. Odnos do sveta življenja se glede na možnosti da vzpostavi z vabljenjem strokovnjakov ali obiski zunajšolskih institucij itd. Pri tem je mogoča obravnava filozofske zastavitve vprašanj glede na druge znanosti in področja življenja.

Za zagotavljanje uspešnosti pouka so primerne različne metode:

- **Referati**, s katerimi učenke in učenci predstavijo teme, ki so jih samostojno

obdelali, tako pa razvijajo zmožnosti govoriti pred večjo skupino, predstavljati, odzivati se na vprašanja in argumentirati.

- **Recenzija** knjige, poglavja ali članka je zelo primeren način, kako približati učenkam in učencem samostojno delo in spoprijem z besedilom. Ta spoprijem je lahko kratka pisna predstavitev vsebine in osebni komentar prebranega besedila. Samostojnost dela je mogoče preveriti v pogovoru z učenkami oz. učenci. Poleg tega je mogoče prebrano delo oz. članek predstaviti celotnemu razredu ali skupini. Tako lahko z delom sošolcev nekaj pridobijo tudi druge učenke in učenci.
- **Filozofski dnevnik** (response journal) je namenjen učenkam in učencem za samostojno refleksijo o temah, ki so obravnavane pri pouku. Učitelj lahko vnaprej ponudi ciljno naravnana vprašanja, ki jih bodo učenke in učenci samostojno obravnavali, tako pa pripravili zanimivo podlago za nadaljnjo razpravo pri obravnavi neke teme. Poleg tega lahko pridobijo dodatne informacije o raziskavi, ki bodo vplivale na njihovo refleksijo.

Učitelji preberejo prispevke in jih pisno komentirajo. Pri tem lahko odgovorijo na vprašanja, ki se pri pouku niso uveljavila. Učenke in učenci si lahko dnevnike tudi medsebojno izmenjujejo (peer conference) in prispevke vzajemno komentirajo. Tako nastane pisna komunikacija, s katero se spodbuja razvoj samostojnih miselnih procesov, pa tudi izmenjava mišljenja.

Prispevki v psihološkem oz. filozofskem dnevniku se lahko upoštevajo tudi pri ocenjevanju.

- Metoda **portfelja** je bila doslej uporabljena predvsem pri pouku tujih jezikov (European Language Portfolio). Namenjena je pridobivanju nazornega vtisa o zmožnostih in izraznih sposobnostih učenk in učencev pri posameznem predmetu.

Vsekakor je pri predmetu filozofija mogoče

izdelati portfelj, v katerem učenke in učenci zbirajo svoje izbrane prispevke k pouku. Referat in recenzije, refleksije in eseji se shranjujejo po časovnem zaporedju. Poleg tega učenka/učenec v kratkem komentarju razloži, katere zmožnosti in spretnosti se kažejo v posamičnem prispevku. Kakor pri metodi dnevnika so lahko tudi portfelju priloženi komentarji učiteljev ter drugih učenk in učencev. Prav tako so lahko povabljeni starši, da dajo povratno informacijo o portfelju svojih otrok. Slednji se opremi s platicami, vsebinskim kazalom in kratko uvodno besedo, namenjeno bralcem.

Učitelji imajo možnost uporabiti portfelj kot osnovo za ocenjevanje. Točkovni sistem pri tem učenkam in učencem ponuja preglednost ocenjevanja ter možnost sledenja povezavi med rezultati in oceno.

Seminarji dodatnega izobraževanja za učitelje so koristen instrument za izmenjavo in nadaljnji razvoj smiselnih didaktičnih zasnutkov pri pouku filozofije.

V ta namen bi bilo zelo zanimivo organizirati tudi mednarodna srečanja učiteljev/-ic filozofije.

Viri

Učni načrt psihologija in filozofija (avtorji: Barbara Conrad, Ulrike Filka, Angelika Holler in Karl Lahmer)

Komentar k učnemu načrtu »Psihologija in filozofija« za višjo stopnjo splošnoizobraževalnih višjih šol (avtorji: Barbara Conrad, Ulrike Filka, Angelika Holler in Karl Lahmer)

Prevedel Mišo Dačić.

Filozofska praksa

Peter Kuralt

Philoguerrillo – majice, ki mislijo

Projekt *philoguerrillo*, ki si za cilj postavlja preizkušanje novih oblik posredovanja filozofske vednosti, izraža iz prepričanja, da gre pri filozofiji za vrst mišljenja, ki zaradi svoje neokrnjene prostosti ne dopušča zamejevanja na natančno določene in zakoličene prostore. Filozofsko vpraševanje, katerega temeljna odlika je vzpostavljane zadržka do pridobljenih gotovosti in odklanjanje vnaprejšnjih določitev vprašanega¹, ne prenese podvrženosti tujerodnim pravilom, ki jih predvidevajo družbeno-ekonomski, deloma tudi pedagoški odnosi.

Ob vsesplošnem odklonilnem mnenju o smiselnosti izvajanja filozofije, ki svojo utemeljitev črpa predvsem iz predsodka, da gre pri filozofiji za neoprijemljivo, nekoristno dejavnost, ki baje nima neposredno izmerljivih učinkov, se je porodil vzgib, da bi tovrstno stališče omajali z neposredno razpršitvijo filozofskih misli v sodobno urbano okolje. Ker vsakršen nasilen karakter poseganja v družbeno telo vnaprej sprevrže temeljno poslanstvo filozofije, je bilo treba izbrati medij, ki bi omogočal zadosti naključnih križanj, hkrati pa dosegal najmanjšo raven vsiljivosti. Kljub številnim omejitvam so se kot preizkusa najbolj vredne izkazale majice, saj ob gibljivosti njihovih nosilcev vnašajo filozofijo tudi v najbolj neobičajen in vsakdanji družbeni prostor, hkrati pa svoje sporočilo posredujejo tako nemo, da zadane samo tistega, ki se nanj preišljeno usmeri.

Vendar pa umeščanje filozofije na majice, zaradi njihove površinske omejenosti, razklepa tudi številne probleme, ki zadevajo ustreznost posredovanja filozofske vednosti. Skopost proste površine blaga namreč dopušča, da na majice umestimo zgolj krajše miselne enote, zaradi česar prednost pred drugimi dobijo odmevnejše oziroma zgovornejšje miselne kondenzacije. To pa v ničemer ne zmanjšuje težavnosti izhodiščne zagate. Ker resnica ni kovanec, ki bi prosto krožil iz žepa v žep, temveč je bistveno vezana na izpeljavo, ki do nje vodi, posamična misel, prikrajšana za sklepalno vejevje, na katerem je izrasla, deli enako usodo kakor prosti ud brez telesa.² Ker vsakršna resnica zahteva miselno pot, kar pomeni, da si filozof in nefilozof ne moreta deliti sadov svojega naprezanja, temveč zgolj opravljeno in neopravljeno delo, je bilo treba izreke na majicah dopolniti z vizualnimi korelati, ki poskušajo vzpostaviti most med izhodiščem in ciljem. Vizualizacije, ki spremljajo filozofske misli, poskušajo olajšati premostitev prepada, ki nastane, če gledalec sreča izjavo, oropano za miselni okvir, ki jo sicer naplavlja.

V želji po spodbujanju mišljenja posegajo po vizualnih interpretacijah posredovanih misli različne strategije: nekatere izmed njih poskušajo čim pristneje navesti vsebino izjave, spet druge so namerno zavajajoče, saj je protislovje eno najmočnejših gibal mišljenja. Posamične vizualizacije pa si izjave sposodijo tako da jih umestijo v povsem nov, navadno sodobnejši miselni okvir, predvsem zato, da bi opozorile na pomenljivost oddaljenih pogledov tudi za današnji čas.

¹ Hans Georg Gadamer, *Resnica in metoda*, Literatura, Ljubljana 2001.

² G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Analecta, Ljubljana 1998.

Omejenost slikovnega posredovanja jezikovnih enot naplavlja težavo, ki zahteva dodatno pojasnilo. Ker je slika zaradi lastne strukturne omejenosti v okviru mnogosmiselnosti vsakršne izjave vselej primorana dati prednost posamičnemu branju, tvega očitke, da se vzpostavlja kot edino možno razumevanje dane izjave, kar vsekakor vključuje očitane nasilja. Zagata je povsem enaka kakor pri poskusu približevati Boga skozi sliko v krščanstvu. Približevanje teoretskemu razumevanju Boga skozi podobo je namreč nemalokrat proizvedlo gibanja, ki so si ob zatajitvi razlike med podobo in njenim referentom delile lastninsko pravico do razlage božjih prilastkov. Sklicevanje na poslednjo resničnost ekskluzivističnih podob Boga je gojišče marsikaterih današnjih političnih vrelišč. Predvsem zato velja poudarek, da vizualizacije filozofskih citatov v razliki do sklicevanja na poslednjo pristnost božjih podob temeljijo na zavesti, da vzpostavljajo zgolj enega izmed možnih smislov upodobljene izjave, ki v neizključujoči obliki dovoljuje še druge neuresničene rešitve.

Poleg tega si snovanje filozofskih majic ne lasti pravice do izražanja sprejemljivosti njihovih vlog, saj je najbolj vznemirljiva ravno nemožnost napovedi njihovega gibanja in uporabe. Kljub temu se sledenje razvoju projekta osredotoča predvsem na majice kot vidne izjave posameznikov, ki jih spremlja odziv naključnih sprejemnikov. Izhodiščna zamisel je bila, da bi majica nastopala kot performativna izjava, ki posledično vrača filozofijo v običajno okolje, s čimer potihoma spodbuja kritično misel, ki naj razbije vsiljenost pasivnega zasičenja z ugodjem. Podmena celotnega vzgiba pa ima sidrišče v prepričanju, da filozofija ni zasebna last, temveč je kot neka dispozicija mišljenja razpršena tudi med posameznike, ki se sicer poklicno ukvarjajo z drugimi področji.

Čeprav *philoguerrillo* zavrača utilitaristično vrednotenje filozofije, poudarja koristnost njenega obstoja, s čimer se postavlja po robu odklonilnemu odnosu do vsega, kar je pove-

zано s filozofijo. Vendar pa projekt razloge za njeno odklanjanje pripisuje tudi posebnim filozofskim praksam. K v uvodu omenjenemu predsojdu, ki trdi, da filozofija nima neposrednih učinkov na našo stvarnost, po mnenju snovalcev filozofskih majic pripomore tudi odtujenost strokovne javnosti. Ta namreč v svoji hermetični zaprtosti včasih služi zgolj proizvajanju vednosti, ki naj povratno utemlji njen obstoj in istovetnost. Večkrat ravno znanstvene skupnosti, ki ne želijo predstaviti svojih izsledkov v širše dostopni obliki, spodbujajo odklonilen odnos do vsebine, ki jo ustvarjajo.

Seveda k negativnemu razpoloženju do filozofije pripomore tudi globoko zakoreninjena usedlina, ki, izhajajoč iz grškega *poiesis*, pod delom razume zgolj dejavnost, ki proizvaja od sebe neodvisen rezultat v obliki blaga. Ker si mišljenje, posredovano z jezikom, težko izbojuje dostojanstvo dela, poskuša vračanje filozofije v vsakdanje okolje pokazati, da delo z besedami ni zanemarljivo in da filozofija ima neposreden učinek na okolje, čeprav zveza med vzrokom in učinkom pri tem ni vselej očitna. Nikakor ne gre pozabiti, da predvsem besede vzpostavljajo horizont, skozi katerega motrimo svet, in koordinate, na podlagi katerih ukrepamo. Besede dajejo pomen našemu bivanju.

Ker naša družba temelji na strogo zamejeni distribuciji pravice do glasu, kar ima podlago izključno na arbitrarni določitvi normalnosti in točke prehoda iz nedoletnosti, se majice, ki mislijo, trudijo, da bi pripomogle k slišnosti tudi tistim, ki jim leta odrekajo pravico do oglašanja. Pri tem imajo še posebno v mislih dijake, ki si v obdobju intenzivnega zavračanja po avtoritetah posredovanega pogleda na svet prizadevajo, da bi razvili samostojno mišljenje, pri čemer jih ogroža politično nepripoznanje njihovih stališč, kar vsekakor sili v golo sledništvo. Seveda pa majice niso namenjene zgolj dijakom, temveč vsakomur, ki v njihovi sporičnosti in obstoju prepozna smiselnost.

Čeprav projekt *philoguerrillo* nekako svoje-

vrstno rokuje s filozofijo, njegova izpeljava ne bi bila mogoča brez srečevanja dveh različnih rodov vednosti. Hermenevitična zadrega slikovnega podajanja misli predpostavlja obširno poznavanje likovnih prvin in njihove sporočilnosti. Kakor rečeno, izjave brez slikovnega dopolnila bi bile omejene na solipsistični univerzum, ki onemogoča pogoj možnosti njihovega srečevanja z nefilozofskim občestvom. Predvsem zato so majice, ki mislijo, sad filozofsko-oblikovskega naprezanja in sožitja. V interdisciplinarnem križanju je bistvena razlika, ki projekt *philoguerrillo* ločuje od drugih poskusov posredovanja filozofske vednosti z običajno ljudsko nošnjo. Večina njih se namreč zadovolji z distribucijo filozofskih misli, ki jim je navadno dodan portret njihovega avtorja, nemalokrat pa je izjava na majici oropana celo za to, sicer skromno, dopolnilo. Če si tovrstne poteze postavljajo za cilj pristno podajanje filozofije, njihova ambicija zaradi zgoraj omenjenih temeljnih lastnosti te posebne discipline mišljenja vselej spodleti.

Ker je projekt *philoguerrillo* šele pred kratkim ugledal luč sveta in mu še ni uspelo prerasti embrionalnega stanja, ni mogoče kritično oceniti njegovega dometa. Z vzpostavitvijo spletnega domovanja pa je postal dostopen javnosti, s čimer je omogočeno, da njegovo temeljno izhodišče in vse druge prvine postanejo predmet obče kritike. Internetna stran, ki je namenjena projektu, ni zgolj spletna trgovina, ki omogoča nakup majic, temveč stremi, da bi postala vrelišče mnenj, ki zadevajo filozofijo ter oblike njenega izvajanja in posredovanja. Prav tako velja obče povabiti vsem zainteresiranim, da se vključijo z lastnimi predlogi citatov ali pa ponudijo svojo vizualizacijo filozofskih misli.

Mare Štampihar

Moje pripravništvo za učitelja filozofije

Leta 2007 sem začel opravljati volontersko pripravništvo na gimnaziji v Kamniku. Zanj sem se odločil, ker sem želel pridobiti izkušnje v pedagoškem delu, pa tudi zato, da bi lahko naredil strokovni izpit, saj je bila že tedaj moja želja poučevati filozofijo v gimnaziji. To željo sem pri sebi prepoznal med študijem na fakulteti. Tedaj sem imel prve izkušnje s predavanji: sodeloval sem na humanističnih maratonih na Metelkovi, pozneje pa tudi v projektu, ki ga je za srednješolce organiziral kolega iz zavoda za invalidno mladino. Pripravil sem nekaj predavanj, na katerih sem se z dijaki srečal v pogovorih. Z enim od njih sva si tudi dopisovala, se srečevala in razpravljala ob branju *Predsokratikov*. Ob teh začetnih izkušnjah sem ugotavljal, da obstaja poklic, ki me veseli in bi ga v življenju rad opravljal. To je bil torej glavni motiv za mojo odločitev za pripravništvo.

Moj prvi vtis, ko sem stopil v razred, je bil, da sem prišel med odrpote in radovedne mlade ljudi. V enem svojih prvih nastopov sem dijakom razlagal Heraklitovo in Parmenidovo teorijo o biti, kar bi bila za srednješolce lahko snov, ki jih ne bi ravno pritegnila. Tega sem se zavedal, ko sem se pripravljal na pouk, vendar me je njihov odziv med uro prijetno presenetil. Ko sem bil po eni od naslednjih ur v knjižnici, je k meni pristopila neka dijakinja. Kar nekaj časa sva se pogovarjala o Sokratu in sofistih. V razredu sem se že od prvega dne počutil sproščeno in delo z dijaki me je vedno bolj zanimalo in veselilo. Že na začetku sem tudi ugotovil, kako pomembno je, da sem na ure dobro pripravljen, saj so bili moji sogovorniki bistri in zahtevni.

Kakor sem ugotovil, nikakor ne drži, da bi morali dijakom filozofsko snov čimbolj »poenostavljati« in jih ne preveč zaposeliti z razmišljanjem. Temu v prid je pričalo več dogodkov. V

nekem razredu sta bila dva dijaka, ki sta sedela v zadnji vrsti. Z vsemi štirimi sta se upirala in glasno negodovala, češ da onadva že ne bosta sodelovala pri urah filozofije. Vendar sta hkrati zastavljala najboljša vprašanja in dajala najbistrejše opombe. Eden od njiju je bil pripravljen z mano diskutirati še ves glavni odmor, potem ko so drugi že davno odšli iz razreda. Govorila sva o Kantovem ugovoru Descartesovemu dokazu za božje bivanje (kar je prav gotovo še ena od tem, o katerih povprečni odrasli ne bi hotel kaj dosti slišati). V drugem razredu pa je v prvi vrsti sedel fant, ki je večino časa med urami porabil za to, da je delal grimase. Ko sem kaj rekel, sem ga pri tem večkrat opazoval in zdelo mi je, da mi hoče z vsako grimaso povedati le eno stvar: da mu je do filozofije toliko kakor do lanskega snega, ki je skopnel v eni uri. Proti koncu leta pa me je v svoj razred povabila učiteljica za slovenščino, da bi se pogovarjali o (filozofskem) romanu Milana Kundere *Neznosna lahkost bivanja*. Med uro se je odprla živahna razprava, med odmorom pa je isti dijak prišel k meni in me prosil, ali bi mu lahko poslal svoj komentar, ki sem ga napisal o tem romanu. Tedaj sem prvič opazil, da je k meni pristopil z zanimanjem.

Delo z dijaki iz maturitetnih skupin mi je bilo v posebno izkušnjo. Ob razgovorih z njimi sem se spomnil svojih prvih srečanj s filozofijo – prav tako v gimnazijskih letih, v drugem letniku pri pouku psihologije. Pri teh urah sem opazil (in to opažanje se potrjuje tudi pri mojem sedanjem delu na gimnaziji), da je to lahko izjemen prostor, v katerem se razvija filozofska misel. Dijaki so zmožni za filozofiranje na zelo kompleksni ravni, čeprav se s filozofijo srečujejo prvič in morda še niso slišali prav veliko predavanj. Takšen odziv je po mojem mnenju za učitelja tisto, kar mu prinaša največ zadovoljstva in je največje plačilo za njegovo delo. Poučevanje filozofije v takšnih skupinah postane bolj kakor učenje drugih filozofiranje z drugimi, učenje filozofije z drugimi; in s tem je, menim, namen filozofije kot učnega predmeta

dosežen. Priprave na maturo postanejo za dijake lahko izjemno pomemben proces, v katerem se lahko filozofije lotijo zares, in raven mišljenja, ki jo pri tem dosežajo, je lahko zelo visoka. Še danes se pogosto spomnim nekaterih naših razprav. Hranim pa tudi elektronska pisma, ki sva si jih izmenjala z dijakinjo po uri, ko sem zanje pripravil razmišljanje o Lévinasovi etiki.

Med svojim pripravništvom sem imel veliko priložnosti za samostojno delo, danes, ko sam poučujem filozofijo na gimnaziji, pa so mi v veliko pomoč izkušnje, ki sem jih dobil tedaj. Poleg tega da sem kot pripravnik prvič sam komentiral eseje in seminarske naloge dijakov, sem imel dosti časa, da sem se z njimi pogovarjal in spoznaval njihov način razmišljanja glede filozofije, pa tudi glede njihovih vsakdanjih skrbi in dilem (npr. izbira študija in prihodnjega poklica).

Pripravništvo se mi zdi koristno zato, ker z njim kandidat za bodočega učitelja filozofije pridobi tiste prve izkušnje in se o njih lahko pogovarja z nekom, ki ima več izkušenj. Mentorica oziroma mentor sta lahko v veliko pomoč, vendar pa je ključno, koliko se pripravnik sam potruди pri svojem delu. Mislim, da v tem času človek že lahko ugotovi, kaj mu pomeni poučevanje, kako se počuti pri delu z dijaki, ali je to tisto, kar bi želel delati v prihodnje ... Zase lahko rečem, da sem to ugotovil. Tako sem po končanem pripravništvu, ko nekaj časa nisem imel priložnosti poučevati filozofije v gimnaziji, filozofiranje z dijaki kmalu začel pogrešati.

Naj sklenem. Pripravništvo je bil zame čas pomembnih in nepozabnih izkušenj, ob katerih sem se veliko ukvarjal tudi z vprašanjem, kaj hočem sam, ko delam kot učitelj filozofije. Kakšen bo način mojega dela z dijaki, kako se bom z njimi loteval razmišljanja o filozofskih problemih. Ne trdim, da sem na ta vprašanja dokončno odgovoril. Zastavila so se prvič v času, ko sem bil pripravnik, z njimi se še vedno ukvarjam, in verjamem, da bom o njih razmišljal, dokler bom opravljal ta poklic.

Eseji in komentarji

Bistvo stvarnosti je stalno spreminjanje, v resnici ni nič stalno

Že takoj na začetku me je zmotila zanka v trditvi, ki jo bom komentirala. Nič ni stalnega, samo stalno spreminjanje. Je res mogoče, da je stalno le spreminjanje, da se ne morem ničesar oprijeti, saj vse mineva? Da je stalnost, ki jo naivno pripisujem katerim rečem, le moja domisljica, da bi laže živela v svetu, ki nima obstanka? Si domišljam, da plavam v jezeru, medtem ko divja reka drvi mimo mene in me odnaša ...? V tem pisanju bom razmislila, kako je z bistvom stvarnosti, kako s spreminjanjem in s stalnostjo. Je kaj stalnega?

Moja stvarnost, realnost zdaj, ta trenutek, je v prvi vrsti moj duh. Moj razum, po katerem švigajo misli in ki je ves čas buden, delujoč, misleč. Moja realnost je okolje, v katerem živim. Vsak dan se menjata dan in noč, čas teče, neprestano minevajo novi in novi trenutki, na vsakem koraku sem priča rojstvom, rojevanju in tistemu, proti čemur hodim tudi sama, smrti, umiranju. Vse se rodi in umira, mineva, umre. Nепretrgani cikel, ponavljanje začetkov in koncev. Stvarnost je kozmos, vesoljstvo vseh predmetov, ki niti za trenutek niso mirujoči. Kroženje in tako ali drugačno gibanje planetov, vesolje je živo, premikajoče se. In v obratni smeri, najmanjši delčki stvarnosti, atomi, kaj niso tudi ti stalno premikajoči se? Elektroni preskakujejo z orbitale na orbitalo, atomi se privlačijo in se odbijajo. Nič ni negibno. To je moje naivno empiristično mnenje o stvarnosti. Naslanjam se na izkustvo, za katero mislim, da me edino lahko pripelje do kakršnega koli spoznanja. Tako kot vidim, izkusim, tako je, stalno

izkušam minljivost, spreminjanje. Torej je to bistvo. Stalno spreminjanje.

Pa se bom poskusila zazreti globlje v bistvo problema, pogledala bom dlje in razmislila, kaj pravzaprav bistvo je. Bistvo neke reči se mi zdi kot nekakšna srž predmeta, nekaj najbolj osnovnega, (tisto) zaradi česar neka stvar je tisto, kar je. Bistva stvari dobim z abstrahiranjem, to je odmišljanjem, odstranjevanjem nekkih odvečnih lastnosti. Pa pravzaprav uiti ne odvečnih, saj lastnosti niso odvečne, so nujne, da s čutili sploh lahko zaznamo neko stvar, so tisto s čimer operirajo čutila, edino kar lahko izkusim. Bistva pa se ne kažejo čutilom. Kako? Voham, vidim, slišim, tipam. Bistva brez lastnosti, ki so bodisi take, da jih vidim, slišim, zavoham ali otipam, ne morem zaznati drugače kot z nekakšnim duševnim očesom, zdi se, kot da lahko le razumsko dojamem bistvo nečesa, ki je brez lastnosti, dostopnih čutilom.

Ko natančno premišlujem o spreminjanju, del katerega sem tudi sama, se mi zazdi, da vse to spreminjanje ni nič drugega kot spreminjanje lastnosti in lege. Gibanje in minevanje. Bistva predmetov pa se ne spreminjajo. Ne minevajo. Saj z leti rastem, se spreminjam, vsako leto sem malo širša in kmalu bom začela dobivati gubice, tudi malo dlje vidim z vsakim dnem, niti dva trenutka nisem enaka, umiram, pa moje bistvo kljub temu ostaja enako. Jaz sem. Bivam, sem duh, duša, razum ali kot se pač hočem poimenoovati. Sem. In tega se ne da začutiti s čutili. Lahko le razumsko, umsko vem. Vidim z očesom, ki vidi bistva. (Torej) tako sem dognala, da spreminjanje ne more biti bistvo. Nobena izmed lastnosti ne razkriva bistva. Spreminjanja pa mi kažejo lastnosti. Kadar razmišljam o kakšni stvari, moram poleg nje nujno misliti še njeno

nasprotje. Zdi se mi, da ne gre drugače. Kot da neka stvar ni definirana, določena, osmišljena, če je brez svojega negativa. Pozitivnega ni brez negativnega, teme ni brez svetlobe, dobrega ni brez zlega in konec koncev tudi spreminjanja in minevanja ni brez (neke) nespremenljivosti in stalnosti. Torej stalnost mora biti, nespremenljivost je. Moja naloga je, da to poiščem ali vsaj poskusim.

Bistvo stvarnosti je bistvo brez lastnosti, ki se spreminjajo, torej bi lahko bila bistvo stvarnosti ta nespremenljivost, stalnost in enotnost. Kajti je le en kozmos, v katerem se dogaja vse to spreminjanje. Vsi nivoji realnosti, stvarnosti morajo imeti skupni imenovalc. Različne stvari bivajo na različne načine, stol ne biva (obstaja) na isti način kot število sedem in le-to ne na način kot na primer veselje. Vendar morajo imeti vsi ti načini eno skupno točko, neko enotnost, bistvo. Ena stvarnost, ki ima tisoče odtenkov in načinov bivanja. Bistvo stvarnosti, ki mora biti nezačeto, neskončno, neminljivo, enotno, stalno. Kot protiutež vsemu spreminjanju in množstvu stvari, načinov, lastnosti. Kot sem že rekla, ima vsaka stvar, vse v kozmosu, vsaka bitnost realnosti svoje bistvo. In zdi se mi, da so bista nujno brezčasna, nespremenljiva, neminljiva. Če bi bilo drugače, bistvo ne bi bilo bistvo. Če bi se bistvo neke stvari spremenilo vsakič, ko bi se spremenile lastnosti, potem bi vsaka stvar imela nešteto različnih bistev, to pa ne bi bilo več bistvo, saj je bistvo neke stvari lahko le eno, stalno. Ki se kaže v množstvu, v različnih predmetih. Se kaže v videzu. Videz, lastnosti, sence. Na nasprotnem bregu kot resnica. Ali spredaj, pred resnico. Resnica so bista. Resnica, ki se kaže, je lahko le videz. Resničen videz resničnih lastnosti naj bo (če me čutila niso prevarala). Resnica, ki jo spoznavam/ odkrivam/umevam/vidim z očesom duha v bistvih, pa je tista resnica, ki jo iščem. Resnica, ki je večna, nespremenljiva. Resnica, ki se ne bo predrugačila z lastnostmi.

Spreminjanje je le lastnost stvarnosti. Videz, ki ga izkusim. Mnoštvo različnosti. Za tem, gle-

dano globlje, pa je resnično bistvo stvarnosti. Ki je stalno, nespremenljivo, eno. Popolnoma drugačno od videza, ki ga lahko spozna le moj razum, čutila ne. Kaj naj bi bilo, kaj je to bistvo, to bi bilo naslednje vprašanje. Eni pravijo, da je to Bog, Absolut, Dobro. Nekaj popolnega in popolnoma različnega od videza mora biti. Pa naj to nekaj poimenujem, kot hočem. Stalna, negibna in neminljiva točka. Enost vsega, skupni imenovalc vsem spreminjajočim se predmetom. Nekaj, iz česar je vse nastalo, nekaj, kar vse poganja, ohranja. Tudi gibanje in spreminjanje mora biti od nečesa povzročeno. Znotraj vsega množstva so brezčasna razmerja, na primer matematična, geometrijska. Likov ni nikjer in hkrati v vsem. Znotraj zmede je do popolnosti urejena domišljena struktura, ki se ne spreminja, ima točno določene zakone, po katerih se ravna. Tudi nasproti času stoji stalnost in neminljivost.

»Filozofija! Bolj nesmiselne, neučinkovite in odvečne znanosti si ne morete zamisliti. Daje zavetje lenuhom, nergačem in prekucnikom. Včasih so še vedeli, kako s takimi ljudmi. Lepo so jim dali popiti strup! Več o filozofiji ne kaže izglubljati besed.«

Filozofija – beseda, ki izvira iz grščine in pomeni ljubezen do modrosti, pa vseeno ima toliko različnih oznak, nekateri jo sprejemajo kot nekaj dobrega in nujno potrebnega pri iskanju resnice, spet drugi ob tej besedi le zaničljivo prhnejo in si mislijo svoje. Kdo ima prav? Morda vsi? Se lahko ima res vsakdo za filozofa, saj razmišljanje konec koncev ni nič takega, kar bi bilo dar le peščice ljudi? Ali pa, po drugi strani, in te strani se zaveda le malokdo, zajema filozofiranje več kot le golo razmišljanje?

Res je – filozofija se je morala že od nekdaj otepati negativnega imena, prvi primer je že stara Grčija, kjer so nekateri filozofi veljali za nekakšen nepotreben člen v družbi, in danes

to besedo mnogi uporabljajo v popolnoma drugačnem kontekstu, kot ga definira sam pomen besede. Namesto da bi jo striktno uporabljali le pri tistih, ki se poskušajo izogniti slepemu »verjamem« ter z razmišljanjem in utemeljevanjem tega, kar so umeli, priti do laskavega »vem«, jo pripisujemo tistim, ki govorijo kar tja v en dan. Toda za ta negativni prizvok, ki ga nosi filozofija, vendarle mora biti kakšen razlog! Poglejmo si primer stare Grčije. Znameniti filozof Sokrat, ki je posredno omenjen tudi v danem naslovu, je prvi izmed filozofov, ki se je začel ukvarjati z vprašanji, ki so se navezovala na samega človeka. To pomeni, da za razliko od svojih predhodnikov, ki so jih najbolj begala vprašanja o naravi, iz česa je svet sestavljen, ali obstaja nekaj, kar je skupno celotnemu kozmosu itd., je on sam menil, da bi ljudem veliko bolj koristilo, če bi se začel spraševati o samem sebi in o drugih ljudeh, in ne o stvareh, katerih dejstva nimajo neposrednega vpliva na naše življenje, ravnanje. Tako je razvil filozofijo morale, ki je glede na dejstvo, da smo ljudje družabna bitja in da živimo v okolju skupaj z drugimi ljudmi, nujno potrebna. Druga pomembna stvar, ki jo je Sokrat vnesel v filozofijo, pa je dopuščanje ljudem, da sami pridejo do nekih ugotovitev. Predstavljajmo si, ali ni mnogo boljše in koristnejše, da z lastnim razmišljanjem o stvareh, ter kritiko dogem, ki so zasidrane v glavah ljudi, pridemo do rešitve, do ugotovitve, pa četudi ta morda ni dokončna? Zase lahko prav zagotovo rečem, da mi nobeno »serviranje« dejstev na mizo ne pomaga, da bi resnično uvidela problem, še toliko manj mi gole, od nekoga podane »resnice« pomagajo pri reševanju problemov. Ta Sokratov način filozofiranja in širjenja filozofije med ljudmi je seveda požel mnogo zanimanja in odobravanja med ljudmi, saj (hej) kdo pa ne bo rad sam uporabljal miselnih možnosti, ki so mu dane? Kljub temu pa tudi Sokrata niso vsi častili; mogočna oblast seveda ni bila zadovoljna z njegovim delom in problem je rešila tako, da so filozofa obsodili na smrt. Vprašanje, ki se nam postavi ob tem dolgem »uvodu«, je naslednje: zakaj so

bile nad dejstvom, da lahko človek sam razmišlja, da sam rešuje probleme in ne verjame vsemu, kar mu reče nekdo drug, navdušene cele množice, medtem ko oblast v tem ni videla nič dobrega? Odgovor je seveda jasen, mnogo lažje je manipulirati z nevednimi ljudmi, ki vsaki tvoji besedi verjamejo in njihove odločitve niso posledica njihovega lastnega razmisleka, temveč zgolj uboganje oblasti in slepo posnemanje vseh drugih posameznikov. To je eden izmed razlogov, zakaj je bila filozofija v preteklosti, pa tudi danes še, tako osovražena. Bistvo filozofije je namreč razmišljanje; dvom in čudenje in prav to te pripelje do resnic, ki so mnogim zaradi najrazličnejših dogem in predsodkov skrite.

Naslednje vprašanje, ki se mi zastavi ob branju uvodne trditve, pa je, zakaj filozofija velja za nesmiselno, neučinkovito in odvečno znanost. Menim, da lahko to trdi le nekdo, ki ne pozna ne bistva filozofije ne bistva znanosti. Dejstvo je, da se znanost ni rodila iz nič in da znanstvene panoge niso kar obstajale. Nasprotno; prav filozofija je bila predhodnica znanosti. V šestem stoletju, ko se je filozofija šele začela izoblikovati kot neko metodično mišljenje, so se filozofi spraševali o vseh temeljnih stvareh, ki so danes stvar znanosti. To pa pomeni, da je filozofija sama mati znanosti in potemtakem v tesni povezavi z njo. Razlika med njima je ta, da se filozofija ne ukvarja s posameznimi primeri, ampak z nekim temeljnim vprašanjem, ki se kasneje razdeli na številna mnogo »manjša«; le-ta postanejo potem predmet znanstvene obravnave. Potemtakem filozofija še najmanj ni odvečna, ampak pri znanstvenem vprašanju zelo pomembna.

To, da filozofija daje zavetje lenuhom in nergačem, si razlagam takole: ljudje menijo, da se tisti, ki se ukvarjajo s filozofijo, ne ukvarjajo z ničimer drugim ali vsaj ne z nečim »pomembnejšim«, kot je samo filozofiranje: menim, da ljudi pri filozofih moti ravno to, da nikoli ne pridejo do nekega končnega odgovora, ki bi ga lahko uporabili v vsakdanjem življenju, ampak filozofi ves čas le odkrivajo nove in nove

probleme, rešitev pa ni. Njihovo delo je torej le prespraševanje o že prastarih problemih, razmislek o njih in povezovanju enega z drugim. Toda vprašajmo se: ali ni veliki dosežek filozofije, ob vsem njenem navideznem stopicljanju na mestu, prav ta, da nam daje neko osebno zadovoljstvo? Seveda je, a ljudje danes pač ne cenimo več tistega, kar ni tudi koristno za nas. Koristne pa so nam materialne stvari. Ob tem razmisleku bi rada izrazila tudi dvom, da ljudje razmišljanje, umevanje, spraševanje ..., skratka neka naša miselna delovanja jemljejo za manj vredna v primerjavi s fizično aktivnostjo. Menim, da je ta pomislek ljudi neutemeljen, saj sta tako mišljenje kot neka fizična aktivnost napor, pa čeprav v drugačni obliki.

Za konec bi se rada dotaknila še vprašanja, kako je s samo filozofijo in spoznavanjem, saj je konec koncev problem v dani trditvi epistemološki: vprašanje je torej: ali lahko s filozofiranjem pridemo do nekih resnic, do nekega spoznanja? Sama bi na to vprašanje odgovorila pritrdilno, saj je že dejstvo, da se nam z vsakim odgovorom odpirajo nova vprašanja, dokaz, ki potrjuje znano misel: »Vem, da nič ne vem.« Prav zavedanje lastne nevednosti pa je ključnega pomena pri odkrivanju resnic, saj nas prav to zavedanje sili v nadaljnje razmišljanje. Predstavljam si, da bi bili zadovoljni s prvim odgovorom, ki se nam prikaže; naša spoznanja prav gotovo ne bi bila takšna, kakršna so, in zato menim, da je filozofija zelo pomembna; četudi nam sama ne da končnih odgovorov, pa nas prav gotovo vodi do njih.

Lahko bi začela s precej obrabljeno frazo, ki pa je najverjetneje zelo resnična že zaradi tega, ker vsaka znanost nosi v sebi vsaj kanček filozofskega duha. Filozofija – mati vseh znanosti. Kako bi prišli do spoznanj, do dokončnosti znanstvenih raziskav, če ne bi dvomili? Kakšen bi bil svet, poln golih dejstev, in kakšni ljudje brez domišljije? Kako bi bila lahko filozofija neučinkovita, nesmiselna in odvečna? Mislim,

da je nujna, bogata, polna skrivnosti ... Kje pa je zapisano, da nas neka stvar notranje napolni le, če je učinkovita, če imamo od nje korist? Zakaj bi morala biti učinkovita, če je dovolj, da je dobra sama po sebi? Za ljudi, nepoznavalce ali tiste, ki imajo radi gola dejstva in izražajo svoje misli v nekaj stavkih, verjetno filozofija ne igra nobene vloge. Mogoče pa raje ostajajo na površini in so zadovoljni sami s seboj in s svojim življenjem brez globokih miselnih naporov, ki jih filozofija vsekakor zahteva od posameznika.

Misli so najprej kot vodnjak, iz katerega zajemamo vodo. Ta je najprej kalna, ko pa se pomiri, postane bistrejša. Tako je tudi z mislimi in zelo pomembno je, kako jih izražamo. Pri filozofiji ni nepomembno, kako natančno svoje misli prenesemo na papir ali kako jih ubesedimo. Vsaka beseda ima določen pomen in ni vseeno, kako je uporabljena. Torej si ne moremo privoščiti lenarjenja, ampak moramo biti miselno aktivni, saj način izražanja pove veliko o nas samih.

Ljudje smo različni. Pri mnogih znanstvenih dejavnostih, s katerimi se človeštvo ukvarja, so ljudje, ki doumejo bistvo tega, kar počnejo, za to garajo, mogoče posvetijo temu svoje življenje, se odpovejo svojim sanjam. Nekateri pa mislijo, da je na primer filozofija prijetno poležavanje v viseči mreži in sanjarjenje o svetu ter govorjenje tja v en dan. Takšni naredijo napačen vtis na nepoznavalce, in ne samo to, takšni ljudje niso filozofi v pravem pomenu besede.

Iz zgodovine filozofije poznamo sofiste, ki so filozofijo prikazali na napačen način. Šlo je za lepo besedičenje, ne pa za resnico in bistvo, miselnost povedanega, kar filozofija nujno zahteva.

In kakšno zavetje neki? Filozofija človeka razgali, izpostavi ... Pravi filozof se ne more skriti, potuhnuti. Filozofija povzroča pravi miselni napor, nikakor ne daje občutka varnosti, gotovosti in ne potrebuje neambicioznih ljudi. Vsebuje sicer dejstva, ki pa jih lahko razvijamo

v različne smeri, zato morebiti daje občutek neskončnosti in nedokončnosti. Diha in je svobodna, a tudi svoboda ima ogromne meje in od nas zahteva odgovornost. Včasih lahko dobimo občutek, da po večurnem razpravljanju, razmišljanju o filozofskih vprašanjih: Kdo sem?, Zakaj živim?, Kaj je proti meni zvezdnato nebo nad menoj?, Ali se izplača biti dober in pravičen? ..., nismo ničesar oprijemljivega storili. Pa vendar je to velik miselni proces, ne golo sanjarjenje. Veliki filozofi so bili hkrati znanstveniki in brez velikega dela, brez potrpežljivosti ne bi bili zapisani v zgodovino in ne bi bral njihove filozofije ves svet. V vsakem človeku je kanček filozofskega duha, pa vendar nismo vsi lenuhi.

Filozofija nas povabi v drugačen svet, ki nas zapolni, nam odkrije, kako stvari, dogodki, misli v povezavi z besedami niso samoumevni. Tukaj in zdaj smo z nekim namenom, vse skupaj je veliko sožitje, ki ga ne opazimo ali celo nočemo razumeti. Filozofija pokaže, kdo smo v resnici, kako razmišljamo o svetu, ali se še sploh znamo pogovarjati. Smo sposobni priti do globljih spoznanj ali ostajamo na površini, pri pogovoru o vremenu. Vsekakor je filozofija koristna za medčloveške odnose, na katere v današnjem času pozabljamo. Nasičeni od materialnih dobrin in umetne inteligence pozabljamo, da smo ljudje, da obstajajo knjige, da obstaja iz oči v oči izrečeni: »Ljubim te.« Filozofija je zelo kompleksna, a še vseeno ni grozna pošast, ki se ne bi dala razumeti. Vsak pa ima seveda pravico po svoje vrednotiti stvari. Na žalost je tako, da lahko v današnjem času, času demokracije, ovrednoti ljudi, dogodke ... skoraj vsakdo. Ladje ne krmari več nekdo, ki jo zna, ampak tisti, ki je bolj »iznajdljiv«. In ta množica mnenj razvrednoti stvar samo.

»Ubogi« Sokrat! Umrli je za svoj ideal. Kako pa bi drugače lahko živel? Sprt sam s seboj? »Lepo so jim dali popiti strup!« Kako neki? Filozof se mu sam ni odpovedal, saj ni hotel odstopiti od svojih načel. Živel je svojo resnico in zanjo tudi umrl. Tudi to nam da filozofija, čeprav opažam,

da se ljudje kljub temu, da se z njo nikoli niso ukvarjali (vsaj zavesno ne), že ob sami besedi namrščijo. Tu pa je spet človeška lastnost, česar ne poznamo ali nam je tuje, tega se bojimo.

Kakorkoli že, filozofija je večna učiteljica, mi pa smo njeni večni učenci. Nauči nas razvijati svoje misli, odpre nam vrata v svet, ki ga sami ne bi opazili. Je nekompromisna in nauči nas biti to, kar v resnici smo.

Če tisti, ki dobro je, tudi dobro živi, je jasno – pojdimo tja, kamor nas vodi požrešnost.

Etika je veja filozofije, ki se ubada z vprašanji, ki se tičejo našega vsakodnevnega življenja. Zato jo imenujemo tudi praktična filozofija. Njena temeljna vprašanja so, kako naj ravnam, da bom delal prav in ne narobe, kako postanem dober človek in kaj je smoter mojega življenja.

Za začetek naj nekoliko parafraziram naslov. Nekdo, ki dobro je, ob tem uživa, nekdo, ki dobro živi, pa je srečen. Torej bi naslov lahko razumeli kot trditev: »Če nas predajanje užitek dela srečne, naj bo uživanje naš končni smoter.« Slednje pa močno spominja na antičnega filozofa Epikurja, ki je trdil, da je užitek oziroma ugodje končni cilj, saj se v vseh primerih odločamo za tiste dejavnosti, ki nam prinašajo ugodje, izogibamo pa se bolečini. In kar je skupni cilj vsem ljudem, je po njegovem zagotovo končni smoter. Pot do ugodja je opisal s poželenji. Ljudje naj bi imeli več vrst poželenj – naravno in ničevno. Naravna poželenja je razdelil na nujna, kamor spadata prehranjevanje in spanje, in nenujna, h katerim šteje spolnost. Najvrednejša naj bi bila nujna poželenja, saj nam prinašajo največ ugodja in najmanj bolečine. Pri seksualnih poželenjih naj bi bilo to ugodje manjše in bolečina večja, največja pa seveda ob ničevih poželenjih. Kljub temu pa Epikur v svoji etiki ohrani temeljne vrednote (pravičnost, umerjenost), ki jih je vpeljal že Aristotel.

Aristotel obravnavani tezi postavi nasprotno stališče. Po njegovem nekdo, ki se pretirano predaja strastem, požrešnost pa je gotovo neka strast, ne more dobro živeti. Dober človek namreč ravna v skladu z vrlino. Vrlina pa je srednja izbira med dvema skrajnostma, ki sta slabosti. S pojmom sredina pa ne mislim povprečja, temveč vrhunec – taka izbira je namreč najtežja. Dalje. Aristotel loči tudi več vrst užitek. Na eni strani so izprijeni užutki, torej užutki, ki jih pozna izprijeni človek. Tak je človek, ki ne ravna v skladu z vrlino, ampak se predaja strastem. K tem užitek definitivno sodi tudi omejnjeni užitek iz naslova. Aristotel pravi, da to niso pravi užutki, temveč priznava le užitke, ki jih pozna dober človek. To so plemeniti užutki, ki jih občuti človek, ki ravna v skladu z vrlino. Višja ko je ta vrlina, popolnejši je užitek. Tu si pa zastavi še eno vprašanje: ali je užitek končni smoter? Aristotel ugotovi, da ni, saj so užutki le neki produkt dejavnosti, užitek brez dejavnosti pa naj bi bil brez vsebine. Končni smoter je potemtakem pri Aristotelu srečnost, vrlina vseh vrlin pa modrost, ki človeka najbolj približa bogovom. Srečnost in modrost sta samozadostni in kot taki tudi najvrednejši.

Podobno kot je že Aristotel ločil užitke na izprijene in plemenite, pa je Mill vpeljal kakovost ugodja. Mill se je namreč bal, da je kultura v družbi, ki bi se ravnala po izračunu srečnosti, ki ga je vpeljal njegov učitelj Bentham, obsojena na propad. Zaradi omejitve besed bom razlago Benthamovega izračuna srečnosti primoran izpustiti. Ljudje naj bi se namreč odločali med dvema ugodjema po sedmih kategorijah, Mill pa je bil prepričan, da nekaterih ugodij ni mogoče primerjati. Zato je vpeljal kakovost ugodja. Tako naj bi se človek med dvema ugodjema odločil na podlagi izkustva. Vrednejše naj bi bilo tisto ugodje, ki mu daje prednost večina, ki je izkusila že obe. V primeru, ki ga obravnavamo, lahko sklepamo, da se Mill s trditvijo ne strinja, saj hranjenje gotovo ne more biti vrednejše od učenja in kot tako tudi ne more biti neko vodilo v življenju.

Filozof, ki najbolj nasprotuje obravnavani tezi, je Immanuel Kant. Za njegovo etiko je značilno pet lastnosti, v tem primeru pa je umestno izpostaviti dve. Prva je kategoričnost, ki pravi, da moramo ravnati etično ne glede na posledice, druga pa rigorizem, ki nam veleva, da moramo ravnati etično izključno iz spoštovanja do etike same. Strah, oziroma nagrada, v tem primeru ne smeta biti počeli naših dejanj. Požrešnost pa po Kantu gotovo ni etično ravnanje in kot tako ni pravilno.

Na koncu lahko povzamem, da človek, ki dobro je, načeloma lahko tudi dobro živi, a mu le uživanje ob prenažiranju tega ne zagotavlja. Za dobro življenje je nujno, da ravnamo etično, se ne pretirano predajamo strastem ter skušamo ravnati plemenito in stremeti za kakovostnim ugodjem. Saj kot je Aristotel nekoč rekel: »Bolj ko je neka stvar težavna, večji užitek občutimo, ko jo dosežemo.«

Samo če sprejmemo vero v Boga, smo lahko moralni.

Pri vprašanju Boga kot merila za moralno delovanje je nujno opredeliti pojem Boga in pojem morale. Bog naj bo v našem primeru krščanski, kot to nakazuje zapis z veliko začetnico. To je torej Stvarnik vsega obstoječega, najpopolnejša bitnost in vsenavzoča popolnost. Morala pa je etika, pravilno delovanje, in sicer naj ta morala ne bo pogojena s posamezno kulturo, ampak naj bo obča. (Čeprav izstop iz posameznikove kulture ni mogoč, prevzemimo, da morala odredka ubijanje, krajo, prešuštvovanje ..., torej iz dekaloga izhajajoče temelje zahodne kulture.)

Krščanski Bog človeka »sili« oz. raje spodbuja k moralno pravilnim dejanjem s pravico izvršitelja posmrtni kazni oz. kazni ob apokalipsi in odloča o posameznikovi usodi po smrti. Prav v eshatoloških temah je moralna moč Boga. Kajti, kot pravi Makrina v *Dialogu* krščanskega filozofa Gregorja Niškega, nihče ne bi moralno deloval, če ne bi bilo posmrtni nagrade za moralno

življenje oz. ne bi bilo pravično v smrti izravnati zločinca in dobro delujočega človeka.

Če smo odkriti, je celotna krščanska misel zgrajena na ideji življenja v onostranstvu. Toda v sami Bibliji nastopi zgodba, ki omaja same temelje etike in vere. V zgodbi o Lazarju Jezus obudi Lazarja v življenje, kar se šteje za največji božji čudež. Toda kako lahko Jezus, ki obljublja raj, nebesa, najlepše možno življenje po smrti, Lazarja iztrga iz te popolnosti in ga ponovno pošlje v življenje? Ali si je Lazar želel tega? Deluje Jezus v teh okoliščinah moralno? Kot Bog na zemlji bi Jezus moral ravnati najbolj etično, a v tem primeru tega ne stori! S tem dejanjem Lazarju podaljša mučno zemeljsko življenje in ga »iztrga« iz nebes.

Z Lazarjevo zgodbo naletimo tudi na ključni problem krščanskega Boga. To je človeška svoboda. Znano, na videz absurdno vprašanje je, ali bi Bog lahko ustvaril tako veliko skalo, da je sam ne bi mogel dvigniti. Tu se dvakrat pojavi zanikanje božje vseomogočnosti: če ustvari dovolj veliko skalo, da je ne more dvigniti, potem ni vseomogočen, ker ne zmore dviga, če pa ustvari skalo, ki jo lahko dvigne, ne zmore ustvariti dovolj velike skale. Absurdnost v tem vprašanju izgine z odgovorom, da je ta skala človekova svoboda. Bog je naklonil človeku svobodo, torej je njen stvaritelj, toda vanjo ne sme posegati, ker bi s tem deloval proti sebi! Z Lazarjem pa se zgodi ravno to – poseg v človeško svobodo, v Lazarjevo lastno odločitev, ali se želi vrniti na zemljo ali ne. Bog tu ne deluje moralno, in če zgodbo interpretiramo kot alegorijo za nujnost božjega distanciranja do človekove svobode, moramo sklepati, da Bog ne pogojuje morale.

Še en primer iz Biblije je zgodba o hudiču. Zakaj je Satan padli angel? Ker zavida človeku svobodo. Angeli so obsojeni na dobro, hudiči na zlo, človek pa se sam odloči med enim in drugim.

Če povežemo pojem svobode s pojmom morale,

ne moremo brez Imannuela Kanta, ki etiko »očisti« vsebine ter dopusti človeku svobodo, da jo napolni s sebi lastno vsebino. Pusti mu le formo, obliko, torej naj vedno deluje tako, da bo njegova maksima veljala tudi kot obči zakon. Maksima je pri Kantu individualni vzgib, individualno etično delovanje, ki je subjektivno, obči zakon pa velja za vse, je objektivni in zatorej obči. Tu se odpira vprašanje, ali je nujnost forme že omejevanje svobode, ampak trenutno nas zanima etika kot taka, svoboda je tu zavestno okrnjena. Krščanski Bog si sam postavi oviro z darom svobode, pri Kantu pa je Bog v okviru etike drugotnega pomena. S kategoričnim imperativom si človek sam tvori etiko.

Če Kant še vedno mestoma izhaja iz krščanske tradicije, ji Nietzsche zavestno obrne hrbet. Zanj moralno še zdaleč ni to, kar veleva Bog, ampak je nevednost o dobrem in zlu. S tretjo preobrazbo, preobrazbo v otroka, vzpostavi novo idejo morale – abstrahiranje dobrega in zla zavoljo otroške čistosti uma. Najti etiko brez okoljskih vplivov, izhodišč in predpostavk je težko, pravzaprav nemogoče, zato zahodna morala z Nietzschejem doživi šok. Kot je omenjeno na začetku, ni moč izstopiti iz lastne kulture, in čeprav bi bila taka etika teoretično najboljša, je človek ni zmožen doseči. Zato se ponovno približajmo filozofiji, ki izhaja iz krščanske tradicije. Emmanuel Levinas, kot eden ključnih filozofov moderne etike, obrne pozornost na Drugega in ponovno izključi Boga iz konteksta morale. Za moralnega človeka je nujen odnos z Drugim, z Obličjem, šele ta vzpostavlja etiko. Ta etika se izpolni, ko človek sprejme nase odgovornost za Drugega. Čeprav mu ta pravi: »ne ubijaj!«, človek pa se, ko preživi Drugega, temu izneveri, je prav sprejemanje te absurde in nemogoče situacije prevzemanje odgovornosti za življenje Drugega, etično delovanje človeka.

Za konec se vrnimo popolnoma na področje krščanstva. Vztrajam pri trditvi, da vera v Boga ne pogojuje etičnega delovanja. To potrjuje problem svobode človeka in to potrjujejo tudi

Kant, Nietzsche in Levinas. Ne nazadnje bi bilo treba ovreči še problem z onostranstvom. Moramo res verjeti v posmrtno življenje, da delujemo etično? Kot bi se soočili s Pascalovo stavo ... Če verjameš v Boga in po smrti ugotoviš, da ga ni, si samo razočaran (če banaliziram), toda če verjameš, da Boga ni in po smrti ugotoviš, da je, si izgubil možnost iti v nebesa, izkusiti večno posmrtno življenje v raju. Je potemtakem res bolje verjeti v Boga?

Ne. Kajti če deluješ moralno, etično, deluješ v skladu z božjo željo in Boga ne zanima, ali ti verjameš vanj, temveč ali deluješ, kot On želi. Gospodarja tudi ne zanima, ali podložnik vanj verjame ali ne, temveč opravljeno delo, končni rezultat. Zato ni treba verjeti v Boga, da bi deloval moralno, je pa nujno biti moralen. No, vsaj priporočljivo, če te Pascalova stava resnično zmede.

Človek je racionalno, družbeno in religiozno bitje, zato se ne gre čuditi, da mnogi povezujejo vero v Boga z moralno. Vera je pravzaprav prepričanje, za katero ne moremo imeti trdnih argumentov. To pomeni, da lahko vero sicer sprejmemo, toda obstoja Boga ne moremo ne dokazati ne ovreči. Če se odločimo za vero, sprejmemo s tem tudi verjetje v zakone, prepričanja in obveznosti.

Moralna dejanja so tista, ki jih kot taka vrednotimo v skladu z obstoječimi družbenimi vrednotami, in ravno zato, ker smo determinirani (omejeni) z vzgojo, družino in religioznimi vplivi, vero mnogokrat enačimo z moralno. Toda ali sem sploh lahko moralna?

V eseju bom na primeru soočila dva filozofska pogleda: filozofijo religije (krščanstva) in Kanta. Immanuel Kant trdi, da moramo vedno delovati tako, da hočemo, da bi naše delovanje postalo obči moralni zakon, ter da moramo sočloveka zmeraj obravnavati kot cilj in nikoli kot sredstvo. To imenuje kategorični imperativ.

Toda ali se potemtakem Kant in religija izključujeta?

Če na trditev, da smo lahko moralni, če verujemo v Boga, pogledamo skozi oči religije, ta trditev drži. Če namreč sprejmemo Boga, sprejmemo tudi božje zakone. Če se teh zakonov držimo, smo moralni. To pomeni, da lahko delujemo moralno, ko/ker imamo določene zakone (»božje zapovedi«). Z Božjega stališča smo moralni, ko delujemo tako, kot je zapovedano, in nemoralni, če ne. Vzemimo primer kraje. Človek, ki veruje v Boga, ne bo kradel, ker mu tako ukazuje božja zapoved. Stvari ne bo odtujil, ker bi menil, da je dejanje kot tako (kraja) nemoralno, ampak zato, ker je Bog tako rekel. Zdaj, ko človek nečesa ni ukradel, je moralen. Pri veri je med človekom in moralno postavljen Bog. To pomeni, da je v tem primeru človek obravnavan kot heteronomno bitje, kajti človek ne izhaja iz sebe, ampak okolja (in Boga). Bog je tisti, ki je presodil, kaj je moralno. Mož tako ne bo varal svoje žene, ker to prepoveduje Bog, in ne zato, ker bi menil, da je to dejanje nemoralno.

Če torej človek sprejme Boga, s tem sprejme tudi njegova pravila, ki mu postanejo temelj in kriterij morale.

Toda Immanuel Kant meni popolnoma drugače. Človek je po njegovem lahko na konkretni in na abstraktni ravni. Na konkretni ravni smo pravzaprav vsi. Smo posamezniki, ki smo determinirani s strani vzgoje, družine, okolja. Še najbolj pa smo obremenjeni z našimi željami in potrebami. Vse nas vodijo telesni nagoni in nuje. Pod vplivom vsega tega se ravnamo po hipotetičnem imperativu. Ta pravi, da se moramo, če hočemo nekaj doseči, vesti in delovati v skladu s tem. Recimo: če hočem pisati test 5, se moram temu primerno učiti.

Na abstraktni ravni pa so stvari drugačne. Človek na tej ravni je Človek z veliko začetnico. Ni obremenjen z okolico. Njegov smoter je ravnati moralno. Doumel je, da je edina možnost,

da ravna moralno, ta, da se ravna po kategoričnem imperativu. Slednji trdi dvojje: da moramo vedno delovati tako, da moramo hoteti, da bi naše delovanje postalo obči moralni zakon, in kot drugo, da moramo sočloveka vedno obravnavati kot cilj in nikoli kot sredstvo. S prvo maksimo je zagotovljeno tudi, da se bodo moralno obnašali drugi, z drugo pa, da bom tak sam. To seveda velja, če bi se po kat. imp. ravnalo več ljudi. Če je to izpolnjeno, torej če ravnam po kat. imperativu, delujem moralno.

Ker je človek umno (racionalno bitje), je sposoben razumeti, da je pot do morale edinole ravnanje po kategoričnem imperativu. Kant je prepričan, da človek mora ravnati moralno, in zato se kategoričnem imperativu prostovoljno podvrže.

Za razliko od heteronomnosti v religiji je Kantov človek avtonomen. Merodajnost moralnosti dejanj izhaja iz njega oziroma iz kat. imperativa, slednjemu pa se je svobodno podvrigel. Na tega človeka ne vpliva vera oz. kakšni drugi zakoni.

Kantov po kategoričnem imperativu delujoči človek reči, če se vrnem k primeru, ne bo ukradel iz dveh razlogov. Tistega, ki bi ga okradel, ne bi imel za cilj. In drugič, kraja je dejanje, ki ne more postati obče veljavni zakon. Če bi, bi to pomenilo, da bi bilo krasti dovoljeno, in tako bi nastal kaos. Kant torej stvari ne bi ukradel. Ker bi se ravnal po kategoričnem imperativu, bi bil moralen.

Če po ugotovljenem pogledam trditev, da smo lahko moralni, samo če sprejemamo vero, jo lahko zavrzem. Vera v Boga je sicer ena pot do moralnosti, ni pa edina. Temelj morale sem lahko namreč jaz sama, ko delujem v skladu s kategoričnim imperativom in ne le ko se ravnam po božjih zapovedih. Argumenti, ki jih Kant navede za ravnanje po kat. imperativu, so zame dovolj močni. Jaz sama sem namreč (ker imam razum) zmožna delovati moralno. Ker imam um, si lahko sama postavljam merila.

Religija je sicer za potrebe posameznika sprejemljiva, in če gledam na Kantovega konkretnega človeka, jo ta celo potrebuje, toda za moralo je potreben obči človek, katerega moralna dejanja so v skladu s sicer strogim kategoričnim imperativom, in ne heteronomnimi zakoni.

Ateist ne ve, da Bog ne biva, ampak zgolj veruje, da ne biva.

Ljudje imajo že od samega začetka prirojeno željo po znanju, spoznanju in zmožnosti pojasnjevanja. Ker pa se ta želja ne omejuje le na fizično in nedvomno spoznavne stvari, temveč tudi na nepojasnjene in presežne, mora človek na neki način zapolniti ali pa opravičiti luknje v svojem znanju. Ateisti so prepričani, da je Bog zgolj opravičilo za človekovo trenutno nezmožnost spoznavanja in da je torej vera odveč. Problem, ki ga uvaja pričujoči naslov, pa se sprašuje, ali je ateist v samem bistvu sploh drugačen od teista. Vprašanje v svojem bistvu torej ne zadeva obstoja Boga, temveč se ukvarja z razliko med znanjem in verovanjem in z vprašanjem, ali gre pri ateistični trditvi o neobstoju Boga za znanje oziroma vedenje ali pa je to samo drugačna oblika vere.

Ateisti sami po sebi takšni trditvi nasprotujejo, saj zavračajo vsakršno verovanje, ki je po njihovem zgolj dokaz človekove nemoči. Opirajo se na razum, ki je po njihovem mnenju edina zanesljiva človekova prvina. Ateizem vero obsoja predvsem zaradi dveh stvari. Prva je seveda v tem, da vera stvari ne pojasnjuje in z uvajanjem Stvarnika zavira znanstveni razvoj in s tem samo zapolni luknje v svojem znanju. V tem smislu teisti stvarjem nikoli ne morejo priti do dna, ker vse svoje znanje gradijo na podlagi verovanja. Druga stvar pa je za filozofijo ateizma še mnogo bolj problematična, izvira pa seveda iz prve. S tem, ko vernik privoli v mitološke razlage izvora sveta in vsega tistega, kar je še nedostopno znanosti, dokazuje svojo nemoč in nezaupanje v lasten razum. Tako prepričanje je lastno že humanizmu, ki je v

ospredje proučevanja postavljaj človeka, še bolj pa empirizmu, ki je za edino obstoječe priznaval čutno in razumsko zaznavne predmete. Ker je fizični spoznavni svet edini obstoječ in ga je moč spoznati z razumom preko čutov, je jasno, da ateizem na vero ne gleda več kot na neko nujno človeško prvino, temveč ji poskuša prisoditi le še neko funkcijo. In ta je po mnenju Ludwiga Feuerbacha predvsem v tem, da ljudi usmerja, jih vodi. Feuerbach nadgradi humanizem, ko trdi, da je vera le izrojena antropologija. Ker so se zgodnji ljudje zavedali svoje nemoči in pomanjkljivega znanja, so svoje ideale projicirali na nebo in s tem ustvarili lažnega Boga, nasproti kateremu so se počutili šibke, in to je pomenilo začetek kraja, iz katerega se še danes nismo izkopal. Podobno sklepa tudi Freud, ko v verovanju poskuša najti očeta, s čimer trdi, da ljudje nase niso pripravljene vzeti bremena in odgovornosti razumnega človeka. Teorije, ki veri poskušajo pripisati le neko funkcijo oziroma najti vzroke zanjo, zanimivo dopolnjuje tudi Karl Marx, ki v njej vidi »opij ljudstva« oziroma tolažbo, ki je ljudem potrebna zaradi velikih socialnih in ekonomskih krivic.

Ateistične funkcionalistične in redukcionalistične teorije torej govorijo predvsem o tem, da je človeku zadosten razum. Ker z njim lahko oziroma bomo lahko spoznali svet in nase prevzeli moralno in etično odgovornost, je razumljivo, da Bog v takem svetu nima nobene vloge in da torej ne obstaja, ker tudi ni dostopen razumskemu spoznavanju. Ateisti so na podlagi teh logičnih premis zatrdno prepričani, da gre pri njihovem zavračanju Boga za vedenje oziroma znanje, saj so ga lahko logično in razumsko dokazali. Toda taka teorija nujno potrebuje dopolnitev, saj se vse razumsko dokazljive trditve sklicujejo na nekaj osnovnih aksiomov, ki jih ni moč dokazati. Blaise Pascal temu pravi spoznavanje s srcem, podobno pa razmišlja tudi Immanuel Kant, ki uvede »apriorno« spoznavanje. To spoznanje s srcem oziroma apriorno spoznavanje se nanaša prav na te aksiome, ki so v človeka že vsajeni, so podlaga za kakršno

koli razumsko sklepanje, a so istočasno razumsko nedokazljivi. Primer takega aksioma je načelo neprotislovnosti, ki govori o tem, da je izjava istočasno lahko le pravilna ali pa nepravilna. Dokazovanje tega načela je nemogoče, saj bi zahtevalo že neko predhodno logiko, spoznamo ga lahko le preko uvida.

To je glavna prvina, na katero ateisti v sklopu svojih razprav večkrat pozabijo. Namreč, da je vse njihovo razumsko spoznavanje preko čutil »aposteriorno«, torej drugotno in zgrajeno na podlagi uvida. In čeprav uvid prepoznamo in uporabljamo z razumom, gre pri njem vseeno za verovanje. Postavi se torej vprašanje, ali gre pri ateistični trditvi, da Bog ne obstaja, za trditev na podlagi razuma, ki nam da vedenje, ali na podlagi prepričanja oziroma vere. Po zgornji izpeljavi je jasno, da mora vsako vedenje temeljiti na prepričanju oziroma verovanju. In ker se ta trditev nanaša na obstoj Boga oziroma presežnega, temelji na osnovni predpostavki, ki njegov obstoj zavrača, čeprav same predpostavke ni moč ne dokazati ne ovreči. Njena razlaga je zelo kompleksna, še najbolj pa se ji približa Ottova teorija o svetem, ki v tem smislu pravzaprav velja tudi za ateiste. Tudi pri njih gre namreč za neko osnovno prepričanje, da Boga ni, ki je temelj njihove osebne vere.

Ta osebna vera ateistom zagotavlja, da bodo z razumom ovrgli (pojasnili) obstoj Boga in prevzeli odgovornost. Vprašanje, ki pa ostaja nerešeno, je, od kod izvirajo moralne in etične norme, na podlagi katerih bi prevzeli odgovornost. Očitno mora Ottova teorija o svetem pri ateistih v sami osnovi zajemati prav to občutje popolnosti, na podlagi katerega naj bi zgradili tudi naš svet. Občutek nečesa popolnega pa delno že nakazuje tudi obstoj Boga, saj je po Descartesu ideja popolnega bitja drugačna od drugih idej, ki so lahko le v nas. Ideja popolnega je lahko popolna le, če je univerzalna in vseobsegajoča ter obstaja tudi zunaj nas.

S temi izvajanji v osnovi torej lahko pokažemo, da je vera nujna za vse logične in razumske

trditve in da torej ateist dejansko potrebuje neko osebno vero, da sploh lahko obsodi vero v Boga. Nakažemo pa morda lahko tudi, da gre pri tem obsojanju vere v Boga bolj za nekakšno obsodbo religije oziroma verskega sistema in da ima tudi ateist na neki način svojega Boga – idejo popolnosti, ki je nujna celo po Freudovih in Feuerbachovih predpostavkah. Kako bi sicer vedeli, kakšen človek naj se izoblikuje oz. kakšno odgovornost naj sprejme. Teorija je seveda še vedno vprašljiva z vidika druge prvine Boga, ki naj bi bil poleg ideje popolnosti tudi Stvarnik, toda v smislu samega spraševanja o njegovem obstoju smo pokazali, da so vse izjave o njem zgrajene na podlagi vere.

Platon: Država

»Torej sodita k znanostim, ki jih iščemo. Vojak se ju mora učiti zaradi razporejanja čet in filozof spet zato, da se vzdigne **nad svet nastajanja in lahko dojame resnični svet**, če hoče sploh veljati za preračunljivega misleca.«

»Tako je.«

»Naš čuvar pa je hkrati vojak in filozof.«

»Seveda.«

»Potem je treba, dragi Glavkon, pouk v teh dveh znanostih z zakonom predpisati in bodoče nosilce najvišje oblasti v državi prisiliti, **da se posvetijo matematičnemu študiju in ga ne gojijo samo laično, temveč se z njim ukvarjajo tako dolgo, dokler s čistim razumom ne prodrejo do bistva števil**. Matematiki naj se potemtakem ne posvečajo kot trgovci in branjevci zaradi nakupa ali prodaje, **temveč kot vojaki in filozofi zaradi vojskovanja in zaradi duše, da se tako laže odvrnejo od sveta nastajanja k resnici in bitnosti**.« (VII, 8; 248)

Matematika – največje zlo za večino učencev, dijakov, študentov in še za koga. Veliko otrok (nas) ima odpor do učenja, še posebno ko gre za zloglasno matematiko in se vse zdi tako tuje. Težava pa ni v tej generaciji ali v času, v katerem živimo. Problem je splošno in hkrati

specifično človeški. Platon nas (v nekoliko širšem okviru) skozi celotno *Državo* poskuša približati svojemu dojamu realnosti, kjer lahko razberemo tudi odgovor na to, zakaj se s takšnimi težavami spopademo z učenjem (še posebno) matematike. Esej bom z argumenti in protiarargumenti za svoje trditve poskušal voditi do smiselnega zaključka. Čeprav sem v uvodu izpostavil matematiko kot neki ključni pojem, Platon ne problematizira o tem, izhodiščni problem za esej je razlikovanje med konkretnim in idejnim svetom, kot ju vidi Platon.

V Platonovo razumevanje konstrukta realnosti vas bom najlaže vpeljal z njegovo prispodobo o daljci. Grk nam realnost predstavi razdeljeno na dva dela: na »nižji« svet, ki ga med drugim imenuje tudi svet nastajanja, čutno zaznavni svet, in »višji« svet, svet idej in resnična realnost. Po Platonu moramo namreč ločiti to, kar zares obstaja, in to, česar ni. Resnično obstajajo le pojmi, ideje, teorije, ker so večni in nespremenljivi, niso pogojeni z ničimer, torej so sami po sebi. Resnični svet je torej tisti, ki je sestavljen iz tega, kar je samo po sebi, in je večno, in to ni ta svet, v katerem živimo. Ločiti moramo tudi tisto, česar ni, ne obstaja, česar ne moremo spoznati. Torej, če je svet idej resnični svet, ki ni ta naš konkretni svet, vemo pa tudi, da obstajamo in torej nismo nič, mora obstajati še nekaj vmes med tem, kar resnično je, in tem, česar ni. Ta vmesni svet je naš svet, ki se spreminja in je pogojen, ni sam po sebi, torej ni zares resničen. Na svet idej se nanaša vedenje, tega, česar ni, ne moremo spoznati, na ta naš konkretni svet pa se nanaša domnevanje, ki hkrati je in ni.

Naj napisano podrobneje razloži. Človek je po Platonu definiran kot razumno bitje, kar pomeni, da je zmožen abstraktnega mišljenja. Idejni svet ne zavzema nobenih dimenzij, ni konkreten, dosežemo ga lahko le z abstraktnim mišljenjem. Ko nam to uspe, rečemo, da imamo uvid v intelgibilno realnost, operiramo s pojmi samimi in jim ne pripisujemo konkretnih lastnosti, da jih razumemo. Najlepši primer tega je matematika. Kot pravi Platon, nam matema-

tika pomaga, da se laže odvrnemo od konkretnega sveta k idejnemu, saj matematika spada v svet pojmov. Pojemni svet je nesprejemljiv in absoluten, kar pomeni tudi, da je za vse enak. Ko operiramo s števili, nam logika pravi, da je dve plus dve vedno enako štiri, in ne glede na časovni ali prostorski okvir, v katerem računamo, ne more vplivati na prisotnost pojmov.

Gibanje v intelegibilni realnosti nam torej omogoča naš razum, dlje ko se vadimo v operiranju s pojmi, bolj smo dovzetni za svet idej, več vidimo. Za to Platon v *Državi* zahteva pouk matematike, saj ga s tem, ko človeku pokažemo pot do resničnega sveta, osvobajamo. Ta proces je naporen in neprijeten za tistega, ki pojmovno realnost šele spoznava, v njem ne vidi smisla in ga ima za zlo. Zato sem v uvodu dejal, da je tam problem splošno in specifično človeški. Le človek je tisti, ki ima razum, zato le on lahko spoznava svet idej. Specifika je torej v tem, da ima le človek zmožnosti uvida, splošnost pa se kaže v dejstvu, da je imel človek ne glede na prostor in čas vedno odpor do spoznavanja resničnosti.

Za boljšo predstavo o procesu spoznavanja resnične realnosti nam Platon v *Državi* predstavi prisposodbo o jami. Ljudje v jami so priklenjeni in ne morejo obračati glav, vidijo lahko le sence predmetov, ki jih zaradi ognja za njihovimi hrbti ti predmeti mečejo na zid. Ker ti priklenjenci ne vidijo pravih predmetov, ampak le sence, mislijo, da so sence prave. Ko pa pride nekdo iz zunanjega sveta v votlino in priklenjenca reši spon ter ga pripelje ven, na sonce, ga svetloba tako zaslepi, da se želi vrniti v jamo, a zaradi svetlobe v jami ne prepozna več senc in je res zbegan. Ko se mu oči počasi spet navadijo na temo, sicer vidi sence, a ni več prepričan, da so pristne.

Prisposodba govori o nas, ki smo kot priklenjenci, udobno nameščeni v »jami«, nevedni, ignorantni in ne želimo, da nas v našem sanjskem, konkretnem svetu kdo moti. A če nam filozof pokaže pot ven, na sonce, nas resnica tako zaslepi, da nekaj časa ne prepoznavamo ničesar

in le po vztrajnem ukvarjanju z resničnim svetom smo dovzetni za sijaj resničnosti idej.

Platon želi ustvariti dobro, pravično državo, zato ne morejo tisti, ki jo branijo, učiti matematike, da spoznajo resnični svet in odprejo svoj razum idejam, resničnemu dobremu. Zahteva tudi, da se spoznavanju posvetijo brez pogojno, dokler ne spoznajo čistega bistva (števil) idej. To znanje morajo pridobiti zgolj zaradi sebe, zaradi spoznanja samega, ne pa zato, da bi ga uporabili za bogatenje ali kakšno drugo korist v materialnem svetu, svetu senc. To spoznanje naj jim koristi samo zato, da se bodo laže obrnili od tega sveta k svetu idej, svetu resnice, pravičnosti in dobrega, vse to pa lahko dosežejo le s strogo vzgojo, ki je po Platonu pot do pravične države.

Skozi vso *Državo* nam Platon skuša povedati, kaj je resničnost. Do odgovora se poskuša dokopati z dialektiko – na stvar poskuša gledati celovito, kot pravi filozof, in z argumentirano razpravo išče pravi odgovor. Resnični pojem pravičnosti biva v idejni realnosti, zato ga razprava pripelje do odgovora o matematiki. Če se v njej skriva resnica o dobrem in pravičnem, ne vem. Vem le (da mi kot pravemu priklenjencu matematika ni preveč všeč), da nič ne vem.

Platonova filozofija je analitična. To pomeni, da loči materialno in intelegibilno (mišljivo) realnost. Prvo, torej materialno realnost, poimenuje tudi svet nastajanja, drugo, intelegibilno, pa ima resnični svet. Da bi se lahko povzdignili v ta resnični svet, so potrebne znanosti, s katerimi mislimo (v tem odlomku sta omenjeni matematika in geometrija). Pri tem pa nam ne pomagajo naše čutne zaznave, ampak golo mišljenje.

V eseju si bom pomagala z njegovo prisposodbo o daljici, s katero je Platon ponazoril to pot vzpenjanja do same ideje dobrega. Materialni svet je ločil na dva dela: na del, ki ga pred-

stavlja posamični predmeti, in na del, ki je na daljci najnižje uvrščen – svet podob, senc. Sence so v prvi vrsti odvisne od predmetov. Sence hrasta ne bi bilo, če ne bi bilo samega hrasta. Sence so zato minljive, nestanovitne, v sebi imajo malo biti. Ker so samo podobe, domnevamo, da vidimo senco hrasta. Tudi predmeti (v mojem primeru hrast) so minljivi. Odvisni so od časa in prostora, niso večni. Hrast bodo podrl in ga ne bo več. Kot smo videli senco, vidimo tudi hrast. Prepričani smo, da je to hrast, ker ga vidimo. Možnost vida pa nam daje sonce, ki je mladika ideje vseh idej – to je ideja dobrega. Sonce daje svetlobo in zaradi nje vidimo. Torej ko ni sonca, ni sence hrasta, še več – če ne bi bilo sonca, niti hrasta ne bi bilo. Sonce je »vir življenja« za materialni svet.

Če se povzpemo više po daljci, pridemo v intelektualno realnost. Kot materialna se tudi da deli na dva dela: na »svet« pojmov in »svet« idej. Če sem v hiši, hrasta ne vidim. Lahko ga samo mislim oz. sem v »stanju« razumevanja. Lahko dam definicijo hrasta. V tem »delu« daljice mislimo matematično – operiramo z matematičnimi pojmi. Če se povzpemo še više po daljci, pa pridemo v svet idej, kjer je tudi ideja hrasta. Ideje so večne, nespremenljive, popolne. So bistva stvari, ki jih lahko samo domnevamo. A tako kot so sence in predmeti odvisni od sonca, so tudi pojmi in ideje odvisni od ideje dobrega. Šele po njej dobijo vse ideje svoj pomen. Ideja dobrega je absolutna, popolna. Je tisto, k čemur stremijo vsi filozofi – njihov cilj je zreti v to idejo.

Vidimo torej, da je pot precej dolgotrajna, zato so le redki tisti, ki jim uspe uresničiti ta cilj, torej priti do te ideje dobrega. Kdo se bo torej v Platonovi državi podal na to težavno pot? Filozofi, vladarji in čuvarji. Ampak zrenje v samo idejo dobrega je rezultat petdesetletne vzgoje, ki je bodo deležni le tisti, ki so za to sposobni – biti morajo plemeniti, modri, učenje jim ne sme povzročati težav, ne smejo se samo zadovoljiti z videzom pravičnika, ampak morajo biti resnično pravični. To pomeni, da je v nji-

hovi duši pravo razmerje med razumskim ... in poželjivim delom. Razumski del mora obvladati v duši, preostali del pa se mu mora pokoravati. Le tak človek je primeren za uspešnega vladarja filozofa, še prej pa se mora dokazati, da je vseh znanostim, kakršne so matematika, geometrija, stereometrija (ki pa takrat ni bila razvita), astronomija in nauk o muziki.

Poseben poudarek je vez med mnenjem in spoznanjem, zato bi lahko rekli, da jo malo »onesnažuje« materialni svet – svet nastajanja. Ko smo se učili šteti, smo si pomagali s prsti pri seštevanju in odštevanju. Torej so bile številke vezane na predmete (prste) in zato sem napisala, da je onesnažena. Še vedno je bila povezana z vidnim svetom. Take vrste matematiki se torej posvečajo trgovci in branjevci (kot piše v odlomku) zaradi nakupa ali prodaje. Čuvarji – vojaki in filozofi pa se bodo z matematiko ukvarjali tako, da bodo s čistim razumom prodrli do bistva števil. Jih razumeli, ne da bi si pomagali z zunanjim svetom. Dušo z matematiko in podobnimi znanostmi mojstrimo, da bo nekoč sposobna zreti v samo idejo dobrega. Tako se tudi vzdigujemo iz jame, v kateri smo bili kot priklenjenci in opazovali le sence. Matematika nas prisili, da začnemo razmišljati, in ravno zato povzročča (še danes) nemalo preglavic tudi dijakom.

Platon je zanimivo pokazal pot do prvega spoznanja. Cilj poti je torej ideja dobrega. Ko jo uzreš, se ti pokaže v vsej svoji veličini. In takrat kot filozof gledaš na vse celovito in ne samo partikularno. Poznaš bistvo vsake stvari, na jasnem si si s pojmi, idejami. Ampak to uspe le redkim. Kaj pa je s preostalimi, ki te ideje dobrega ne bodo nikoli zrl, ki ne marajo matematike in podobnih znanosti? So torej neumni, neuporabni, slepi? Oni potemtakem ne morejo dobro živeti, ker živijo v materialnem svetu. A če smo odkriti, je današnje stanje ravno obratno. Kdo je bolj cenjen – ta, ki naredi konkretni stol, ali ta, ki filozofira o ideji stola? Znanja ima filozof več, kot delavca pa bodo prej zaposlili tistega, ki bo stol naredil. Čeprav pa je izdelo-

valec stola zelo blizu spoznanja bistva stola, mogoče ni ravno dober primer za razliko, ki sem jo želela prikazati.

Ena izmed problematik, s katero se je ukvarjal Platon, je bila gnoseološka oziroma spoznavna problematika. Gnoseologija je spoznavna teorija. V povezavi z ontologijo, to je teorija biti, je želel prikazati človeški miselni proces, proces spoznavanja, potek postopne duševne rasti in predstaviti idejo dobrega s prisposodob o daljci.

Platon je dualist, kar pomeni, da prizna obstoj dveh svetov, čutnega in miselnega. Za lažje razumevanje nam naslika prisposodob o daljci. Daljico razdeli na dva dela, na vidni svet, ki nam je dostopen z očmi, in na miselnega, ki nam je dostopen samo z umom. Miselni svet razdeli na dva pododdelka čutnih podob in senc. Sence pogojujejo čutni predmeti in so odvisne tudi od sonca. Med sence spadajo zrcalne podobe, odsevi in slike. Na tej ravni lahko samo domnevamo. Za sence rečemo, da so med tistim, česar ni, in tistim, kar obstaja. O pravem spoznanju ne moremo govoriti. Višje nad tem so čutne podobe, ki so preslikave pojmov. Odvisne so od pojmov, torej posledično od ideje dobrega in tudi od čutnega sonca. Čutne podobe so prostorsko-časovne, kar pomeni, da imajo velikost, širino, dolžino, globino, še pomembnejše pa je, da so minljive, imajo začetek in konec. Na tej ravni govorimo o verovanju. Jaz verjamem, da trenutno sedim na neudobnem stolu in z razbolelimi prsti dokončujem ta stavek. Verovanje je že večja stopnja vedenja, vendar še vedno ni tisto pravo, saj je pogojeno s čutnimi stvarmi, ki so prostorsko-časovne, obenem pa nam čutila lahko lažejo.

Miselna realnost je tudi razdeljena na dva oddelka. Ta realnost je pogojena z idejo dobrega. Prvi oddelek predstavlja pojme, do njega se prebijemo, tako da skušamo matematizirati čutno realnost – ji dati neki logos. Platon ima v mislih predvsem geometrijo. Ta realnost je

večna in neodvisna od človeka ali čutne realnosti. $1 + 1 = 2$ je obstajalo od nekdaj, mi pa lahko to prenesemo na čutni svet in vidimo, da če damo eno in eno jabolko skupaj, imamo dve, $c^2 = a^2 + b^2$ in $e = 1$, $D = b^2 - 4ac$, vse to je obstajalo od nekdaj in bi obstajalo tudi, če tega ne bi odkrili in zapisali. S temi enačbami si lahko pomagamo v življenju, vendar matematike ne bomo nikoli razumeli na izključno čutni ravni.

Ampak tudi to spoznanje bi bilo popolnoma pravilno/resnično, kajti naše razumevanje tega izvira iz čutnega sveta in je nekako »osnaženo«. Čeprav smo z razumom spoznali pojme, lahko z matematiko samo merimo razmerja med pojmi. Dvigniti se moramo v zadnji pododdelek daljice, to so ideje. Do njih pridemo s čistim umom. To pa storimo s pomočjo dialektike. Z dialektiko odstranimo vsa logična protislovja, ki vladajo čutnemu svetu. Cvetica je sedaj lepa, ko oveni, pa ni lepa. Nekaj ne more biti lepo in ne lepo obenem. Z dialektiko se dvignemo do idej, te pa so večne, nesprejemljive in popolne ter pogojujejo čutni svet. Popolne pa so zato, ker jih pogojuje ideja dobrega, toda ker so popolne, so res tudi bivajoče. Idejo dobrega pa lahko spoznam samo tako, da presežem svoja čutila, torej predvsem brezosebno. Sedaj bom z interpretacijo daljice skušal obrazložiti problem, ki ga odlomek zastavlja.

Problem, s katerim se je Platon ukvarjal v tem odlomku, je izbira predmetov, ki jih bodo preučevali v njegovi državi. Vzporednico lahko potegnemo z daljico, ker Platon omenja matematiko kot izbrani predmet. Filozof je tisti, ki ima uvid idej, obrnil se je s celotnim telesom in neposredno zre v dobro. Ovitost v bistvo idej pa bi pridobili z matematičnim študijem. Matematika je forma, po kateri vse deluje; lahko bi rekli, da je logos. Z uporabo dialektike se od matematičnih bitnosti dvignemo do idej samih. Dojemamo resnični svet tak, kot je, neminljiv, večen, enak. Večina se ukvarja z matematiko zaradi svojih neposrednih koristi, ki so prevladujoče v čutnem svetu. Vendar z uporabo matematike na takšen način ostanemo vkovani v čutni svet.

Tisti, ki se uči matematiko tako, da prešteva jabolka ali prste, je vnaprej obsojen na propad v matematiki. Gojenje matematičnega znanja z namenom uvida v bistvo števil nam omogoča, da se dvignemo nad svet nastajanja v svet idej, in na koncu zremo v idejo dobrega. S takšnim namenom učenja matematike nam je po mojem mnenju edino zagotovljena osebna rast.

Platon je s prisposodob o daljci izvrstno opisal proces spoznavanja ter proces osebne in duhovne rasti, vendar imam občutek, da vse opisuje zelo brezosebno. Samo takrat, kadar presežem čute na idejni ravni, lahko spoznam dobro. Ali je to sploh možno? Meni se zdi, da ne oz. da je ta pot izredno težka in je potrebno celovito razumevanje sveta. Mogoče pa je imel Platon pravno to v mislih: želel je prikazati, kako težka je pot do popolnega, celovitega poznavanja sveta.

Sokrat izpije čašo strupa. Ta veliki učitelj, ki je bil Platonovih oče eden najboljših, najpravičnejših mož. Ubit. Krivica nastopi pred resnico, krivičnost uničuje pravičnost. Želja po pravici, resnici zamegli Platonovo željo po politiki in ga uvede v filozofijo. V njem vzplamti želja po oznanjanju resnice, kajti resnica more postati obče veljavna – posameznik želi dobro skupnosti, državi. Uzrl je idejo Sonca, vrača se v votlino in napiše znano delo *Država*, ki je ena sama velika želja po resnici, po dobrem – za vse. Kje pa to dobro je, v čem je resnica in kaj je pravičnost ter kako jih vse doseči?

Resnica naj bi bila skladnost uma in stvari. Torej spoznanje stvari, kakršne so. V prisposodbi o daljci Platon jasno pokaže stopnje bivajočega – torej kako bivajo določene stvari. Če vzamemo za primer povsem konkretno drevo, naša čutila jasno zaznavajo spremembe, ki se dogajajo v času. Drevo je zdaj majhno, nato zraste, požene cvetove, odpadejo listi – skratka to, kar dojemamo s čutili, se spreminja. Toda mar lahko rečemo, da imamo o nečem, kar je

zdaj tako, zdaj spet drugačno, vedenje? Ali ni vedenje stalno enako, nespremenljivo? Da pa bi rekli, da ničesar o drevesu ne vemo, tudi ni res. Torej imamo nekakšno mnenje – ki ni vedenje, ne nevedenje.

Povsem drugače je s t. i. idejami – te so večne, nespremenljive. Če vzamemo na primer zopet drevo – s čuti zremo najrazličnejša drevesa, mnogoternost, medtem ko imamo o drevesu le eno idejo. Tako kot imamo v mislih popolni krog, vsak narisani pa ni popoln. Človek torej spozna nekakšno dvojnost vsega bivajočega. Na eni strani zre svet, ki se spreminja, na drugi svet, ki se ne. O prvem ima tako lahko le mnenje, o drugem ima lahko vedenje. V prvem svetu so odsevi čutnih predmetov in predmeti sami, o drugem ideje, duše – skratka kar je stalno, večno. In temu, kar se spreminja, gotovo ne bomo rekli resnica, lahko pa to rečemo drugemu svetu, kajti kaj ni resnica tisto, kar je večno enako?

Poglejmo si človeka, ki spozna zdaj s čuti, zdaj z razumom. Čuti se oprijemljejo tega, kar beži, razum tega, kar je stalno. Kakšna je duša tistega, ki stalno ve za spreminjajoče se bitnosti? Kaj ne postane zmedena v mnogoternosti in s tem ustvarja v sebi neskladje? Kaj pa duša, ki zre v to, kar se ne spreminja, v ideje, v matematična števila? Če drži, kot pravi Platon, da je duša podobna tistemu, kar spozna oz. spozna, bo taka duša gotovo dosegala neko skladnost, harmonijo, stalnost. In koga bi država imela na čelu – harmoničnega človeka, ki je spoznal stvari take, kot so, spoznal tisto, kar se v njih ne spreminja, kar je večnega, ali takega, ki ne zna ločevati med tem, kar je resnično, in tem, kar ni, saj je njegova duša zmedena, razum pa ne gleda jasno? Seveda se bomo vsi strinjali, da človek, pa tudi država, potrebuje nekega usklajenega čuvarja, ki skrbi za harmonijo v duši in v državi, ki sta si, kot pravi Platon, zelo podobni. Duša je pravzaprav pomanjšana država. Da bi našli torej primerne človeka, moramo iskati takega, z urejeno dušo. In kako drugače pridobiti urejenost kot pa z vzgojo.

Vzgoja je eden izmed najpomembnejših dejavnikov pri razvoju človeka, poleg njegove narave. Prav to je tudi vzrok, zakaj Platon na toliko mestih poudarja vzgojo in prikaže na eni strani posledice dobre vzgoje, na drugi pa slabe. Ko je človek mlad, mora krepiti telo in se ukvarjati z glasbeno umetnostjo – ta nujno pripomore k naravni harmoniji. Kasneje pa mora krepiti svoj razum – se ukvarjati z matematiko, s števili. Kam vodi oz. zakaj ravno matematika? Platon v njej vidi edinstveno pot do uztirja ideje dobrega, ki presega ves svet idej. Misel človeka se mora torej dvigniti nad ves čutni in zelo idejni svet (to stori s pomočjo matematike, ko uzre bistvo števil) do dobrega. Res je razum tisti, ki stoji na čelu in je pot do spoznanja, toda nujno nam je potrebno dobro – krepost, ki jo pridobi z uztirjem ideje dobrega.

Duša naj bi bila trodelna – razumna, razburkiva, poželjiva. Platon jasno vidi problem, ki se prav zaradi tega pojavi. V duši lahko prevladajo poželenja, lahko prevlada neobrzdana divjost – zato tako poudarja pravo vzgojo. Kdor spoznava z razumom in pušča ob strani čute, privaja razum za vladanje. Daje nam vodilno vlogo, pusti, da umerja poželenja. In našli smo čuvarja – našli smo tistega, ki na podlagi resnice (tistega, kar vre v »drugem svetu«) usmerja preostale dele duše.

Tako kot se lahko pojavi problem v duši, se pojavlja problem tudi v državi. Naenkrat nam vladajo delavci ali pa vojaki – tisti, katerih duša nima za čuvarja razuma, temveč enega izmed drugih delov, kot pa smo že rekli, kar je v neskladju z razumom, z vedenjem, z urejenostjo, ki smo jo našli pri človeku, ki ima za čuvarja razum, je pravzaprav njegovo nasprotje. Jasno pa smo rekli, da želimo usklajeno državo, torej nujno moramo želeti, da vladajo – filozofi! Od tod Platonova misel »vladati bi morali filozofi« in njegovo prepričanje, da dokler ne bodo zavladali, ne bo konca zla.

Ko spoznavamo z umom, kar bi lahko imenovali filozofija ali pa kar izvorno – ljubezen do

modrosti, presegamo svet dela in se usmerjamo k temu, kar je stalno. Kar je torej tudi najbolj bivajoče – s tem pa najresničnejše. In če je v naši moči zreti to resničnost, kaj ni to pravzaprav razkrivajoča se resnica? In ko zremo ideje in se dokopljemo celo do bistva števil, sledi skrivnostno zrenje dobrega. Resnici se torej pridružuje dobrota. Pojavi se človek, ki dobiva, zaradi resnice, ki jo umeva, in dobrote, ki jo zre, kot pravi Platon – »božansko naravo«. In prav gotovo je taka narava daleč najbolj harmonična. In naenkrat smo našli tudi pravičnost. Resnica, dobrota in pravičnost, združene v človeku! Kakšen ideal. Platon pravi: mogoče ga je uresničiti. In ker je duša pomanjšana država, bi ga bilo mogoče uresničiti celo v državi. Platon ga je naslikal v mitu, pa ga lahko uresničimo mi?

Aristotel: Nikomahova etika

Tako je tudi vsak, kdor je krivičen ali razuzdan, **spočetka imel možnost, da ne bi postal takšen**, zato je krivičen oziroma razuzdan po svojem hotenju. Ko pa je že postal takšen, to ni več v njegovi moči.

Vendar niso hotene samo duševne slabosti, ampak pri nekaterih ljudeh tudi telesne, in jim to lahko tudi očitamo. Če je kdo grd po naravi, mu tega nihče ne šteje v zlo, pač pa, če je takšen zaradi zanemarjanja telovadbe ali druge zanikrnosti. Podobno je tudi s šibkostjo in pohabljenostjo. Nihče ne zmerja slepca, ki je slep že od rojstva ali zaradi bolezni ali udarca, kvečjemu z njim sočustvuje; če pa je takšen zaradi pijanosti ali siceršnje razuzdanosti, ga vsakdo upravičeno graja. **Skratka: od telesnih napak zaslužijo grajo le tiste, ki smo jih sami zakrivil, tiste, ki jih nismo sami zakrivil, pa ne.** (1114a, 108)

Temeljno vprašanje, ki si ga Aristotel postavlja skozi razpravo *Nikomahova etika*, je, kako naj ravnam, da bom ravnal dobro in ne slabo. Sprašuje pa se tudi, kaj naj bi bil smisel našega bivanja življenja. Kot smoter našega življenja

postavi srečnost, ki predstavlja neko stanovitno udejstvovanje skladu z vrlino, človeka, ki tako ravna v polnem življenju, pa kot dobrega. Vrlino opredeli kot neko srednjo mero med skrajnostma, ki predstavljata slabosti, ki pa nikakor ne predstavlja nekega povprečja, temveč vrhunec, saj je ravno srednjo pot najteže izbrati. Za razumevanje, ali je bilo neko dejanje storjeno v skladu z vrlino ali ne, pa je ključna vpeljava pojmov hotenosti in nehotenosti. Slednjima se najtemeljiteje posveča tretja knjiga Nikomahove etike, iz katere je vzet dani odlomek.

Aristotel pove, da je neko dejanje hoteno, če ga stori človek v polni vednosti, namenoma in če je vzrok tega dejanja v njem samem. Hoteno lahko stori dobro in slabo dejanje, za prvo je čaščen oz. pohvaljen, za drugo pa grajan in kaznovan. Ljudje pa po Aristotelu lahko storijo dejanja tudi nehote, in sicer iz nevednosti ali v nevednosti. Če nekdo stori neko dejanje iz nevednosti, pomeni, da ga je storil, ker ni poznal okoliščin, krivda pa ni v njem samem, temveč v nekem naključju. Takšnega človeka ne moremo kriviti za napačno ravnanje, prav tako ga ne moremo pohvaliti za neko dobro dejanje. Če pa človek ravna v nevednosti, pomeni, da je sam kriv za nepoznavanje okoliščin. Kot primer naj navedem pijanega človeka, ki je namesto svoje cigarete prižgal tujo brez vednosti tujega lastnika. Takega človeka vseeno grajamo, njegova kazen pa ne bi smela biti tako stroga, kot je kazen za človeka, ki bi enako dejanje storil hote.

Aristotel torej v odlomku pove, da ljudje hoteno postanejo razuzdani ali krivični ali oboje hkrati. Nobeden naj se namreč ne bi rodil razuzdan ali krivičen, to naj bi si privzgojili. Preden nadaljujemo, si pogledjmo, kaj razumemo pod pojmom razuzdanost in krivičnost. Razuzdanost predstavlja pretiravanje v zadržanju do strasti, njej nasprotna je otopelost, srednjo mero pa predstavlja umerjenost. Ko govorimo o krivičnosti, pa je nujno omeniti, da je Aristotel ločil dve vrsti krivičnosti in pravičnosti: v splošnem in v

ožjem pomenu. Pravičnost v splošnem je vrlina. Ker je temelj državne ureditve, da je pravična, državo pa z zakoni vzgaja državljane, lahko rečemo, da je pravičnost kraljica vseh preostalih npravstvenih vrlin, ki so zaobjete v zakonu. Zato pravično v splošnem primeru lahko ravna le nekdo, ki je več vseh drugih npravstvenih vrlin, torej hrabrosti, umerjenosti ... Nasprotno pa je krivičen v širšem pomenu nekdo, ki se ne ravna v skladu z vrlino. O slednjem govori tudi dani odlomek. Ožji pomen krivičnosti pa predstavlja le del vrline, ki predstavlja napačno ravnanje v razdeljevanju. In sicer ravna krivično v ožjem pomenu besede nekdo, ki si jemlje več ali manj, kot si zasluži.

Toda vrnimo se k odlomku. Dejali smo, da ljudje le hoteno postanejo krivični ali razuzdani, saj ne ravnajo v skladu z vrlino. Pomembno vlogo Aristotel daje v tem primeru vzgoji. Saj naj bi že v času odraščanja spoznali pravilna ravnanja. Očetu pa pripisuje pri vzgoji otrok podobno vlogo, kot jo ima država za svoje državljane. V deseti knjigi omeni, da mora ta z nagrajevanjem in kaznovanjem usmerjati razvoj svojih podrejenih.

V drugem delu odlomka pove, da grajo zaslužijo tiste telesne napake, ki jih sami zakrivimo. Trditev nekoliko spominja na znano načelo »zdrav duh v zdravem telesu«, ki je pri Aristotelu zelo prisotno. Kajti nekdo, ki se pretirano predaja strastem in s tem nizkotnim užitek, ne more biti dober. Lep primer za tako ravnanje je debeluh, ki ni debel po naravni danosti, temveč je tak postal zaradi prenažiranja. Umestno bi bilo, če bi tukaj omenili Aristotelovo razpravo v peti knjigi, ko se sprašuje, ali je lahko človek krivičen do samega sebe. Stagirit odgovori, da ne, saj s tem, ko si nekaj jemljemo, hkrati tudi pridobivamo.

Za konec pa pogledjmo še, kaj je Aristotel mislil s tem, da ko človek postane razuzdan, to ni več v njegovi moči. Verjetno je želel še enkrat sporočiti, koliko laže je grešiti kot pa zadeti pravo pot. »Od stotih je le ena prava,« nekje omeni.

Zato tistega, ki je zašel s prave poti, čaka trnova pot nazaj do vrline. Njegova dolžnost pa je, da se ne vda, temveč da neprekinjeno išče srednjo mero in sprejema dobre odločitve, saj bo le tako nekoč lahko dosegel srečnost.

Descartes: Meditacije

Poleg tega imam izkušnjo, da je v meni neka **zmožnost presoje**, ki sem jo, kakor tudi vse drugo, kar je v meni, **prejel od Boga**, in ker me ta **noče varati, mi zagotovo ni dal take zmožnosti, da bi se mogel motiti, če jo pravilno uporabljam.** (IV/3, 84)

Za komentiranje odlomka sem si izbrala odlomek, vzet iz Descartesovih *Meditacij*, natančneje iz začetka 4. meditacij. Glavna tema, o kateri Descartes v tej meditaciji premišljuje in razpravlja, je vprašanje, o čem se je možno motiti in zakaj do zmot sploh prihaja.

Na mestu v knjigi, od koder je odlomek, je Descartes s svojim razmišljanjem in ugotovitvami že precej daleč. Že na začetku je namreč spoznal, da o ničemer, sploh pa o čutnih zaznavah in vsem, kar z njimi spoznaš (svoje telo in konec koncev ves svet), ne moreš biti gotov, da obstaja. Čuti so ga namreč že prevarali (na primer ko je opazoval stvari od daleč, so se mu zdele mnogo manjše, kot v resnici so), zato se odloči, da se nanje ne more zanašati, če hoče najti neki temelj spoznanja, na katerem lahko gradi naprej in ki ga noben dvom ne more omajati. Uspešno pride do zaključka, da tudi če ne obstaja nič drugega, je gotovo, da on sam misli (s tem, ko dvomi in se sprašuje), in iz tega sklepa na svoj obstoj – seveda na tem mestu le kot misleča stvar. Namreč že iz tega, da misli, je razvidno, da vsaj mišljenje obstaja (pa naj izhaja iz lažnih ali resničnih predpostavk o bogu in zunanjem svetu), četudi brez materialnega telesa.

Verjetno za Descartesa še ključnejša izpeljava od njegovega duha (torej sebe kot misleče stvari) je izpeljava o obstoju boga. To Descartes

naredi tako, da se zave svoje nepopolnosti (saj si svojega bivanja v vsakem trenutku ne more zagotoviti, poleg tega pa spozna, kako omejen je v razumevanju stvari), kljub temu pa ima v sebi neko idejo najvišje popolnosti, ki mu je lahko dana le od vseh pogledih najpopolnejšega bitja – to bitje imenuje Bog.

Ideje so zanj namreč treh vrst: vrojene, pridobljene in izmišljene. Ideja o neskončnosti in popolnosti je kot ideja o končnosti in nepopolnosti ter je zatorej bolj resnična in ne more biti kar tako izmišljena. Tudi ni pridobljena od zunaj, saj Descartes na tem mestu ne upošteva več čutnih zaznav, torej je prirojena, kar pa je mogoče le, če mu jo je dalo neko bitje, po katerem je ta ideja nastala, in zato mora biti popolna. Ko tako torej spozna božji obstoj, se lahko šele začne spraševati, do kod pravzaprav segajo njegove spoznavne zmožnosti in zmožnosti presoje ter ali so resnične.

Da pa bi se znebil prejšnjih dvomov, se vpraša tudi, kaj, če je bog v bistvu neki varljivec, ki nalašč hoče, da se on sam moti, ko skuša spoznavati stvari. Potemtakem bi se mu vsaka misel, ki bi se mu bodisi porodila bodisi bi jo izpeljal, lahko le zdela resnična, vendar to ne bi bilo tako.

Vseeno, ker je do tedaj že spoznal, da je bog neko nadvse popolno bitje, ugotovi, da je varanje neki znak zlobe oziroma slabosti, kar pomeni pomanjkanje popolnosti. Tako bog, ki je popoln, ne more biti slab in mu zato noče slabo.

Tako so po Descartesovem mnenju zanj neka spoznanja vseeno resnična in gotova, če le ustrezajo zanj najpomembnejšemu kriteriju. Misel, ki jo spozna, mora biti namreč jasna in razločna (»clara et distincta«), drugače zanj ne more trditi, da je resnična. Ker pa je le neka misleča stvar z omejenimi zmožnostmi in ne bog, ne more resnično spoznati vseh stvari in tudi njegova zmožnost presoje o njihovi resničnosti in obstoju je omejena.

Tu se tudi skriva bistvo izhodiščnega odlomka. Ker mu očitno ni dano spoznanje vsega, kar biva, je pri svoji presoji (neke vrste miselni dejavnosti, ki omogoča izreke sodbe o tem, ali je neka stvar resnična ali se mu le tako zdi in je v resnici zmotna) edini pravi način, da ne pada vedno znova v zmote, ta, da se vzdrži vsakršne sodbe o stvareh, ki se mu ne kažejo jasno in razločno.

Pravi tudi, da mu je zmožnost presoje oziroma spoznanja resničnostih tistih stvari, ki se mu kažejo jasno in razločno, kot vse drugo dana od boga in nakazuje na neki končen delež neskončne popolnosti, ki je lastna bogu. Kot sem že prej napisala, je Descartes izpeljal, da bog ne more biti varljivec in mu zato gotovo ni nalašč dal možnosti, da se moti. Vendar pa motenje samo po sebi ni nič bivajočega in je le nasprotje neke popolne zmožnosti spoznanja.

Tako je bog sicer Descartesu dal zmožnost spoznavanja in pravilne presoje, vendar je ta zmožnost končna, česar pa bogu ne očita, saj pravi, da je večja popolnost v celoti vseh stvari, ki imajo vsaka zase končne zmožnosti, kot pa v stvareh, ki bi bile čisto vse popolne in zato enake.

Torej je motenje pomanjkanje spoznanja in ne neko zlobno delo boga. Vendar kot je Descartes že prej ugotovil, se je mogoče vzdržati sodb o stvareh, o katerih resničnosti ni povsem prepričan, in na tak način ne živeti v zmotah, kar pa je zaradi stalnega pozabljanja stvari in tega načela težka naloga. Še večji problem pa predstavlja svobodna volja, ki je prav tako ključnega pomena za ta odstavek. Descartes namreč ugotavlja, da mu je svobodna volja od boga dana v neskončni meri in da po tem vidiku tudi še najbolj spominja nanj. S tem misli, da se lahko o vseh stvareh svobodno odloča, tudi o tem, ali bo verjel v boga ali ne ali pa o tem, kar bo trenutno počel in o čem bo razmišljal.

Nadaljevala bi z razlikovanjem neke zmožnosti umevanja (presojo, ki vključuje tudi spoznava-

nje), ki je v njem končna, in svobodne volje, ki je torej neskončna oziroma gotovo vsaj manj omejena kot razum.

Ko se Descartes vpraša o prej naštetih pojmih, spozna, kaj je pravzaprav glavni vzrok njegovih zmot, in sicer to, da njegova volja želi spoznati stvari, ki jih um ne more in jim ni kos.

Voljo nič ne omejuje v želji po spoznanju in logično je, da intelektualec, kot je Descartes, želi spoznati prav vse, zato se mu kaj hitro zgodi, da se prenaegli in sodi o stvareh, ki jih z razumom pravzaprav ni spoznal jasno in razločno.

Ne bog, ampak njegova svobodna volja je torej glavni krivec za zmote, ki same po sebi niso bivajoča stvar in zatorej ne morejo biti dane od boga ter so le kazalnik neke nepopolnosti, ki je lastna vsem ljudem.

Descartes je s svojimi Meditacijami naredil resen preboj v filozofiji in omogočil tudi drugačen, bolj analitičen pogled s tehtnimi argumenti. Vendar je verjetno že v osnovi preveč ciljaj na to, da dokaže obstoj boga, kot je rekel tudi sam, zato je bilo njegovo razmišljanje najbolj uperjeno v to smer. A kot je Kant navedel razloge za božji obstoj in neobstoj ter tako priznal, da boga torej ni mogoče opredeliti z nekakšnimi dejstvi, ampak je njegov obstoj stvar verovanja, se mi zdi Descartes preveč analitičen pri vprašanjih, tako kočljivih za ljudstvo.

Vseeno je rešitev, ki jo ponudi kot problem zmot, na mestu in bi bila lahko nauk vsem, ki zaradi prehitrih sodb ne le napačno spoznavajo svet okoli sebe, ampak tudi napačno in nepravilno ravnajo ter tako ovirajo druga bitja, s katerimi so v kakršnemkoli odnosu.

Descartes mi je pokazal, da je edino, v kar sem lahko gotova, to, da sem misleča stvar ter da je bog moj stvarnik in stvarnik vsega, kar je. Že same Meditacije se začnejo z zmotami oz.

z govorom o njih. Ker se prevečkrat motim, se tudi moja prepričanja, ki lahko temeljijo na zmotah, izkažejo za lažna, zmotna. Z Descartesom sem se podala na pot iskanja resnice, torej gotovih spoznanj, ki ne dopuščajo dvoma o stvareh, o katerih ni mogoče dvomiti. Na točki danega odlomka je že prvič dokazan obstoj boga, ki me je ustvaril kot res cogitans. Sem mišljenje, stvar, ki umre in ima različne zmožnosti. Med temi zmožnostmi je tudi ideja boga kot najbolj popolnega bitja oz. zmožnost dojeti popolnost. Sama sem nepopolna, zato ta ideja ni mogla iziti/priti iz mene, nepopolno bitje ne more ustvariti ideje popolnega, saj iz manj ne more nastati več, torej morem to idejo nujno imeti od drugod, njen vzrok ne more biti drugega kot popolni bog, ki je stvarnik vsega, saj je le nekaj absolutnega lahko vzrok vsemu, le iz (popolne) popolnosti lahko izhaja čisto vse.

Motim se. Ne zmerom, sem pa včasih zelo prepričana o čem, pa se to kasneje izkaže za lažno, neresnično. Imam zmožnost presoje, dano od boga. Torej je on tisti krivec za zmote, če me je ustvaril s takimi zmožnostmi, da se motim. Če se motim včasih, bi se lahko motila neprestano. Me je torej ustvaril tako, da se ves čas motim, čeprav mislim, da sem gotova v resničnost nečesa? Če je stvarnik vsega, potem je tudi »stvarnik« mojih zmot, to pa bi kazalo na to, da je ta bog zloben in privošljiv, če dopušča, da se motim.

Descartes mi pokaže, da seveda ni tako. Bog je absolutna popolnost, najvišje dobro. Zloba ali zmota pa je znak nepopolnosti, primanjkljaj dobrega, manj od popolnosti. Torej bog nikakor ne more biti varljiv. In ne zloben ne vir, povzročitelj zmot. Vse zmožnosti, ki jih imam od njega, so absolutno popolne same po sebi, dobre, prav delujoče. Hočem reči, zmožnosti kot take ne morejo biti v osnovi zmotne, slabe, s kakšnim primanjkljajem. Popolnost stvaritve lahko le priča o popolnosti stvarnika.

Sama pa se še vedno motim. Od kod torej

zmote, če ne od boga, katerega popolnost ne vključuje nobene želje po varanju?

Descartesov kriterij resnice je jasnost in razločnost, tisto, kar se mojemu umu kaže jasno, razvidno, enostavno, razločno in ne vključuje nika kršne možnosti dvoma, je nedvomno resnično. Tako jasno in razločno umem bistva stvari, tudi bistvo boga, ki vključuje to, da ni varljiv.

V mojem umu so različne ideje, modusi mišljenja pravzaprav, nekakšne sposobnosti uma. Ideje kot take pa ne morejo biti vir zmote, saj so modusi mišljenja, oblike mišljenja sami po sebi vedno resnični. Če je nekaj v mojem umu, je torej tam. Če nekaj mislim na neki način, to pač mislim. In v vsakem primeru je resnično. Namreč to, da mislim nekaj, neko idejo. Tukaj ne nastajajo zmote. Vir zmote so šele sodbe, kadar sodim, menim, da je neka določena ideja povezana z nekim predmetom.

Da na primer prihaja od zunaj. To pa je lahko vir zmote, lahko sodim narobe.

Zmožnost presoje vključuje um, ki ume, misli, ideje in voljo, ki je tista, ki sodi, torej pritrjuje, zanikuje ali pa se sodbe vzdrži. Descartes pravi, da je um omejen, ne neskončen, volja pa ravno obratno, zelo veliko moč ima. Volja je tista, zaradi katere nekaj hočem ali nočem nečesa, volja kar sili k pritrjevanju ali zanikanju, sama si predstavljam, da je prav volja tista, ki me žene naprej, torej lahko razumem, zakaj hočem pritrjevati nečemu, v nekaj verjeti, zakaj neprestano sodim in vrednotim ideje v umu. Odtod torej zmote. V razumu so ideje, predmeti uma predstavljeni, lahko bi rekla navzoči. Kot taki so resnični, objektivno, v okviru razuma, za pogoje mišljenja so resnični. Če pa, z voljo, sodim o njih, o njihovem nastanku, o njihovi formalni resničnosti, resničnosti, ki jo imajo zunaj razuma, kot realni predmeti, vzroki idej, se lahko (z)motim. Volja »rada« pritrjuje tudi tistim stvarim, ki v umu niso predstavljene jasno in razločno. Z »rada« mislim na to, da je volja kot ena od zmožnosti mišljenja pač taka, hoče, noče, kot

nekakšna sila, ki mora biti neprestano v pogonu. Sama lovi naravo, je takšna, da pritrjuje, se odloča, tudi če razum ne ume jasno in razločno, če so ideje v njem zmedene in ne jasne.

Kako naj torej to od boga dano zmožnost presoje pravilno uporabljam? Lahko bi rekla preprosto, naj pač kontroliram svojo voljo, nadziram in malo brzdam njeno pritrjevanje. Descartes je rekel, da se moram pri ne popolnoma jasnih in razločnih misli vzdržati sodbe, kadar pa hočem čemu pritrčiti ali kaj zavreči, naj dobro premislim in previdno sodim. Tako ne bi mogla zaiti v zмотo.

Od boga narejene zmožnosti so dobre same po sebi. V medsebojnem delovanju, če jih upravlja nepopolno bitje, ki vidi nekatere stvari zmedeno in nejasno, pa lahko povzročijo tudi to, da se motim. Oziroma sem tega, da se motim, kriva sama, saj sem nepopolno bitje. In spet. Bog me je ustvaril nepopolno, torej je kriv mojih zmot. Nadaljevanje pa že poznam. Descartes bi mi verjetno rekel še, naj se ne sprašujem o božjem smotru in namenu, saj mi to pač ni dostopno, meni kot nepopolnemu bitju.

Kljub vsemu pa razumem, da sem sama kriva svojih zmot, če napačno uporabljam zmožnosti, ki so ustvarjene za pravilno uporabo. Razumem tudi, da popolni bog ne vara. In da so nekatere stvari jasne in razločne brez posebnega premišljevanja. Na primer geometrijski liki ali najpreprostejše matematične resnice. Volja bo takoj pritrčila misli, da je trikotnik lik, ki ima tri stranice, saj je to popolnoma razvidno. Če bom pri vseh spoznanjih izhajala iz preprostih in razvidnih resnic, se ne bom nikoli motila. Ta metoda pa ni ravno priporočljiva za vsakdanjo uporabo, saj se moram neprestano odločati, tudi med stvarmi, med katerimi včasih ni niti ena dovolj jasna in razvidna. Je pa zelo učinkovita kot orodje na poti odkrivanja resnice. Za tisto, kar umem jasno in razločno, bom »dovolila« volji, da pritrjuje, drugače pa se bom sodbe raje vzdržala.

Poročila

Dan filozofije

V okviru svetovnega dneva filozofije smo v četrtem letniku gimnazije pripravili projektni dan, posvečen filozofiji. Izveden je bil tako, da smo poskrbeli za medpredmetno povezovanje med filozofijo in nekaterimi drugimi predmeti, ki jih imajo dijaki v četrtem letniku kot redni ali kot izbirni predmet.

Načrtovanje

Projektni dan sva načrtovali koordinatorka za Unescove dneve in učiteljica filozofije. Zanj sva se odločili, ker imamo na naši šoli v skoraj vsakem razredu projektni dan, posvečen enemu od svetovnih dni. Zato se nama je zdelo smiselno, da projektni dan, posvečen svetovnemu dnevu filozofije, izvedemo v enem izmed četrtil letnikov, v katerih poučujejo predmet filozofija.

Najprej sem v enem izmed četrtil letnikov vprašala dijake, ali se strinjajo, da bi bil njihov projektni dan posvečen filozofiji. Nesmiselno se mi je zdelo izvajati ga, če jih ne bi zanimal. Ker so nad predlogom takoj pokazali navdušenje, sva se s koordinatorko lotili nadaljnega načrtovanja.

Projektni dan je namenjen temu, da dijaki obravnavajo stvari, ki jih pri neki tematiki zanimajo, zato je bilo treba skupaj z njimi razmisliti in določiti vprašanja, ki bi jih bilo smiselno obravnavati. Morala sem jih malo usmerjati in jim povedati možnosti povezave med filozofijo in drugimi predmeti ter nakazati vprašanja. Tako so izbirali med naslednjimi temami:

Matematika:

- pri filozofiji smo obravnavali Zenonove

aporije in pri matematiki bi lahko iskali napake v Zenonovem sklepanju (vsote končnih in neskončnih vrst); v okviru te teme bi lahko naredili povezavo tudi s fiziko in se posvetili relativnosti gibanja.

- Ker smo že obravnavali Pitagoro in pitagorejce, bi lahko pri matematiki pokazali, kje lahko vidimo, da je svet v resnici urejen matematično. Tako bi lahko obravnavali zlati rez kot primer matematične urejenosti sveta.
- Pri matematiki bi lahko razpravljali tudi o logiki in pravih logičnega sklepanja ter delali naloge na to temo.

Biologija

- Delovanje človekovih možganov in še vedno nepojasnjeni problemi pri raziskovanju človeka, npr. problem zavesti in svobodne volje, ki jih samo proučevanje možganov ne more razložiti. To bi lahko pri filozofiji povezali z vprašanjem telesnega in duševnega pri človeku ter različnimi možnimi rešitvami tega problema (fizikalistično, panpsihistično, idealistično, dualistično ali trialistično).
- Pri biologiji bi predstavili teorijo evolucije, pri filozofiji pa nerešena vprašanja, ki jih na podlagi eksaktne znanosti ne moremo dokončno pojasniti, in predstavil različne odgovore, ki jih dajejo filozofi in znanstveniki; z učiteljevo pomočjo bi kritično razsojali o prepričljivosti posameznega odgovora in njegovih pomanjkljivostih.
- V okviru etike bi lahko razpravljali o sodobnih ekoloških problemih in novih vrednotah, ki bi jih morali ljudje ozavestiti, da bi ohranili naravo ter poskrbeli za ohranitev sveta in samih sebe.

Zgodovina

- Ker obravnavamo pri filozofiji Platonov idealno državo, ki bi ji vladala aristokracija duha, pri zgodovini to navežemo na konkretne ideologije in iz njih izpeljane družbene sisteme, ki so udejanjenje zamisli filozofov. Lahko bi si ogledali dokumentarni film *Socializem*, v katerem je prikazan razvoj socialistične ideje in kako so jo poskušali izvajati v praksi, hkrati pa njene pomanjkljivosti. Nato bi lahko dijaki iskali prednosti in pomanjkljivosti socializma in demokracije ter primerjali Platonovo zamisel in socializem.

Športna vzgoja

- V povezavi z etiko bi lahko razpravljali o motu »Zdrav duh v zdravem telesu« – koliko ta moto pri današnjem vrhunskem športu še drži (če upoštevamo doping in druge probleme, ki so povezani z njim).
- Tema, ki se prav tako nanaša na etiko, je smisel športa, fair play in etičnost športa, ki si ga lahko privoščijo le bogati; povezan je z velikimi stroški in je energetske zelo potraten, ob upoštevanju velike revščine, ki pesti veliko svetovnega prebivalstva.

Sociologija

- Lahko bi kritično razpravljali o nekaterih vrednotah (patriotizem, smiselnost nacionalne zavesti in njenega razvijanja) ali vrednotah, ki so v današnji družbe preveč v ospredju, a se tega ponavadi niti ne zavedamo, in vrednotah, ki si jih premalo prizadevamo doseči.

Možnosti bi bilo lahko še več, vendar so si dijaki izbrali naslednje teme: pri matematiki zlati rez, pri športni vzgoji fair play in doping, pri zgodovini socializem, pri sociologiji nacionalne vrednote in patriotizem, pri biologiji pa preučevanje človekovih možganov.

Izvedba

Projektni dan je potekal pet ur, in sicer:

Prva ura je bila uvodna filozofska ura, v kateri sem predstavila posamezne teme, ki jih bodo obravnavali, s kakšnim namenom se jim bodo posvetili in kako so povezane s filozofijo. Dijaki so se tudi odločili in napisali, kateri premet bi poslušali drugo uro (izbirali so med sociologijo in matematiko) in katerega četrto (izbirali so med zgodovino, športno vzgojo in biologijo).

Druga ura

- *Sociologija*: razpravljali so o patriotizmu, nacionalnih simbolih in smislu nacionalne zavesti.
- *Matematika*: naučili so se, kaj je zlati rez, in spoznali konkretne primere, ki so narejeni v zlatega rezu.

Tretja ura: vsi so si ogledali prvi del filma *Socializem* (cel film je precej daljši od 45 minut). Ogled se mi je zdel smiseln za vse, saj se bomo lahko o njem pogovarjali tudi pri kasnejših urah filozofije – dijaki dobijo vpogled v nekatere temeljne probleme same ideje socializma.

Četrta ura

- *Zgodovina*: v povezavi s filmom, ki so si ga ogledali, so izvedli debato na temo *Vladavina filozofov je boljši sistem od demokracije*. Razprava je potekala po modelu Karla Popperja: čas za pripravo argumentov, debata, na koncu pa so dijaki, ki so bili v komisiji, ocenili, katera stran je bolje argumentirala svoje stališče ter kje so bile napake in pomanjkljivosti v argumentih.
- *Športna vzgoja*: pogovarjali so se o smislu športa, problemih, ki zadevajo sodobni vrhunski šport, in etičnih dilemah, ki pri tem nastanejo.
- *Biologija*: spoznali so značilnosti delovanja

človekovih možganov in učinke, ki jih imajo na možgane droge, nakazali so vprašanja, ki jih biologija ne more pojasniti, svobodno voljo, nastanek in delovanje zavesti ipd.

Peta ura: poročanje – vsaka skupina je pripravila kratko poročilo o spoznanjih, do katerih so prišli pri posameznih predmetih, in o vprašanjih, ki so se jim ob posamezni tematiki odprla.

Evalvacija

Projektni dan je bil uspešen. Res je, da so nekatere teme preobširne in jih ni mogoče zadovoljivo obravnavati le v eni šolski uri. Se mi pa zdi smiselno izvajati takšne projektne dneve, da lahko dijaki pri drugih predmetih spoznajo in odkrijejo nerešena vprašanja in dileme z nekega področja. Pogosto se namreč dogaja, da dobijo v šoli vtis, da so danes zanesljivo pojasnjena že skoraj vsa vprašanja. Živijo v nekakšni dogmatski zaslepljenosti in ne opazijo temeljnih vprašanj, ki so še vedno neodgovorjena in jih mora vsak dan reševati vsak posameznik na svoji osebni, pa tudi družbeni ravni. Tako lahko nazorneje spoznajo, kako pomembno je, da filozofija daje celosten pogled na človeka in svet, povezuje različna področja in kaže na probleme, ki nastajajo na posameznih področjih, tako pa spodbuja razmislek o njih in njihovo reševanje.

Jožica Škulj

Filozofija: črna ovca med belimi

V petek, 14. novembra, smo se filozofije željni zbrali v Cankarjevem domu, kjer so tako drugič v Sloveniji počastili Unescov svetovni dan filozofije. Krajše uvodne besede v razpravo o filozofiji so prispevali slovenski filozofi različnih generacij, prihajajoči iz različnih okolij in zastopajoči različne smeri filozofskega mišljenja: *dr. Dean Komel* (Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani), *dr. Rado Riha* (Filozofski inštitut ZRC SAZU), *dr. Boris Vežjak* (Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru), *dr. Marjan Šimenc* (Pedagoški inštitut in Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani), *dr. Bojan Žalec* (Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani), *dr. Darko Štrajn* (Nacionalna komisija za UNESCO in Pedagoški inštitut), *dr. Rok Svetlič* (Fakulteta za humanistične študije Univerze na Primorskem), *Peter Kuralt* (Inštitut za etiko Maribor) in *Luka Mancini* (ALUO, Inštitut za etiko Maribor). Ker je dogodek, ki je spomnil na svetovni dan filozofije, potekal pod naslovom *Med pravico in izključenostjo*, ni bilo uvodnika brez omembe in posledično ne interpretacije pričujočega naslova. Že sama razlaga slednjega je nakazala različnost stališč in uvajanja teme v raznotere smeri filozofskega mišljenja. Žal je prolog kaj hitro prešel v epilog, k čemur je pripomogel razmeroma dolg seznam filozofov in razpuščenost govora. Sicer pa, za naprej čim več takšnih dogodkov!

Se sprašujete, zakaj sem pričujoči članek naslovil *Filozofija: črna ovca med belimi*? Bržkone je glavni »krivec« za takšno naslovitev prav eden izmed predavateljev na letošnjem dnevu filozofije v Cankarjevem domu, dr. Boris Vežjak, ki je spregovoril nekaj na temo izključenosti filozofije v družbi in zaničevanosti te vede v njej. Spregovoril je o filozofiji kot črni ovci med belimi, kot »grdem račku«, v kateri družba le redko uvidi kaj koristnega ... Nič čudnega, da ji gre tako zaničevanje, ko ji pa nasprotujejo

ravno tisti, ki naj bi predstavljali ljudstvo: politiki. Ne bi rad posploševal – ne sicer vsi, ampak kljub vsemu.

Dr. Boris Vezjak je to več kakor odlično povzel z izjavo nekdanjega premiera Janeza Janše, ki je neposredno, banalno diskreditiral filozofe s: "Ko je bila ta oddaja predvajana, je slovenska opozicija zahtevala prekinitve pogodbe s Patrijo," je dejal in dodal, da upa, da "so jo presojali pravniki in ne filozofi." Mimogrede, ne mislite, da je bila to edina takšna diskreditacija filozofov v politiki – med drugim je takšna žaljiva »izključitev« letela tudi na Gregorja Golobiča kot še nekoga, ki ima pač izbrano nebodijetrebna diplomo iz filozofije. Da sploh ne omenjam Slavojja Žižka. To, da so filozofi nemalokrat obravnavani kot nebodijetrebna, nam je znano. Žal je tako.

V sklopu ljubljanskega mednarodnega filmskega festivala (LIFFe) smo si v Cankarjevem domu ogledali dobitnika zlate palme v Cannesu *Entre les murs* (Med zidovi). Nazadnje so Francozi prejeli najvišjo nagrado mednarodnega filmskega festivala v Cannesu pred 21 leti, torej leta 1987, s filmom *Sous le soleil de Satan* (Pod satanovim soncem). Letošnji dobitnik najprestižnejše nagrade na canskem festivalu opozarja na silno aktualno problematiko: prepolni razredi, neusposobljenost učiteljev, nezanimanje in pretirano zaščitništvo staršev, odnos učitelj-učenci, manko medsebojnega komuniciranja v družini, ki kakor nalašč odseva razmere družbe kot celote. *Entre les murs* je brez dvoma eden pristnejših tovrstnih filmov. Mimogrede, film je posnet z resničnimi učenci in učitelji, kar se mu nedvomno pozna. Odlično.

Unescov svetovni dan filozofije smo počastili tudi na Šolskem centru Rudolfa Maistra v Kamniku: že tretje leto zapored je na naši šoli potekal tako imenovani filožur. To je nedvomno poziv k filozofiranju na vsakomur dostopen način, kar kaže prizadevanje, da bi dijakom čimbolj približali in priljubili filozofijo. Filožuru so prisostvovali dr. Marjan Šimenc, dr. Dušan

Rutar, dr. Dean Komel, mag. Vasja Štukelj Keževič in Mare Štampihar. Vsakdo med njimi je obrazložil, od kod njegova naklonjenost filozofiji, se lotil razlage delfskega reka – ki je mimogrede ves čas soprisoten v učilnici za filozofijo: »Spoznaj samega sebe,« in nam zaupali nadaljevanje: »... v odnosu do nesmrtnih bogov.« Dr. Dušan Rutar se je seveda osredotočil na filmsko industrijo, hkrati pa z izrednim veseljem prisluhnil tudi temu, kar se mota v mislih bodočim maturantom iz filozofije in s čim se ravnokar »bavimo«. Vsekakor zanimiva izkušnja.

Naj za konec omenim še e-tekmovanje, ki je potekalo 18. novembra in smo se ga udeležili dijaki iz petih držav, in sicer Slovenije, Hrvaške, Madžarske, Avstrije in Češke republike. Dva slovenska dijaka, od siceršnjih štirih slovenskih in skupaj enaintridesetih udeležencev, sta se uvrstila med prvih deset. Mimogrede, moj dobri prijatelj in sošolec s priprav na maturi Mark Bračič je osvojil prvo mesto. Esej, ki ga je spisal, je bil izjemen. Več kakor močna argumentacija mu je vdihnila verodostojnost in neizpodbitno všečnost. Očitno je tako zelo kakor mene očaral tudi komisijo. Ne brez razloga. In Sonja Kropivšek, dijakinja tretjega letnika, ki prav tako obiskuje Šolski center Rudolfa Maistra, je osvojila izjemno deveto mesto. Čestitke obema.

Ni kaj, bodočim maturantom nam ni hudega. Vsaj pri filozofiji ne. Ukvarjanje z Nietzschejem sicer ni najenostavnejše in utegne biti tudi mučno, ampak – hej! – trud se splača. Le obupati ne!

Blaž Cotman

Konferenca »O ideji komunizma«

London, od 13. do 15. marca

Filozofski dogodki (namreč konkretni časovno-prostorski dogodki, za katere poskrbijo filozofi sami) svetovnega pomena pravzaprav niso ravno pogosti. To pomlad pa je bil eden, ki ga lahko upravičeno jemljemo natanko za takšnega. Za konec tedna od 13. do 15. marca je bila v Londonu v organizaciji Birbeck Institute for the Humanities ter pod idejnim vodstvom Slavoja Žižka in Alaina Badiouja konferenca z naslovom »O ideji komunizma«. Zbrala se je dobesedno zvezdniška zasedba filozofov in političnih teoretikov, ki jim je bilo skupno strinjanje o enem (to je bila ena izmed podmen konferenc): da je mogoče vztrajati pri ideji komunizma kot pozitivni politično-filozofski ideji in da je treba ostati zvest imenu »komunizem« kot imenu za radikalno emancipacijsko politiko. Kaj natanko iz tradicije komunizma je poleg imena treba obdržati, pa je seveda vprašanje. Poleg zgoraj omenjenih dveh so bili udeleženci še: Michael Hardt, Bruno Bosteels, Peter Hallward, Alessandro Russo, Alberto Toscano, Toni Negri, Terry Eagleton, Jacques Ranciere, Gianni Vattimo in Judith Balso. Zasedba, ki je konec koncev do tega, da sem se odpravil na Otok, pripravila tudi mene.

Seveda ni šlo za to, da bi hotel zgolj v živo videti te ljudi niti zgolj za to, da bi se seznanil z njihovo filozofijo (za kaj takega bi bil verjetno primernejši izlet v knjižnico). Šlo je predvsem za to, da se v tem posebnem zgodovinskem trenutku zdi takšna korenita politična sprememba še vedno precej nemogoča, hkrati pa se v nekem drugem smislu kaže kot vedno bolj nujna (o tej nejasni misli več spodaj). In v tem trenutku je bila napovedana ta konferenca velikih imen, ki so nedvomno reprezentativna za sodobno politično filozofsko misel. Zato sem upravičeno verjel (in še verjamem), da bo

enako reprezentativna za »stanje intelektualnega duha« tudi konferenca sama, namreč da bo na njej povedano bolj ali manj vse, kar je v tem trenutku o stvari mogoče povedati.

Verjetno je primerno, da na tem mestu zelo na kratko razjasnim samoumevno teoretično ozadje konference, torej tisto vsebino, ki je nekako ni mogoče opustiti, če naj ostanemo zvesti ideji komunizma. Govorim seveda o osnovnih Marxovih idejah. Po Marxu je za vsa zgodovinska obdobja značilna delitev družbe na vladajoči in podrejeni razred. Vladajoči razred je tisti, ki si lasti proizvodna sredstva, edina lastnina podrejenega razreda pa je njegovo lastno delo. Vladajoči zato lahko izkoriščajo podrejene, tako da si prisvajajo presežno vrednost, ustvarjeno z njihovim delom, tako pa še utrjujejo svojo prevlado. Ta popolnoma ekonomska razmerja se zrcalijo tudi na »višjih ravneh«, v mišljenju, kulturi. Tu v ozadju vedno deluje ideologija, katere vloga je zakrivanje in legitimiranje izkoriščevalske narave ekonomskih odnosov. Sčasoma, predvsem s tehnološkim razvojem, pa se znotraj nekega družbenega sistema nakopičijo protislovja, ki povzročijo njegovo spremembo, ponavadi z revolucijo (primer: francoska revolucija kot prehod iz fevdalnega v kapitalistični sistem). Globalna emancipacija človeka, odprava vsakršne neenakosti in prevlade, je torej mogoča zgolj s poslednjo revolucionarno spremembo, tisto, ki bo odpravila razrede, zasebno lastnino in tako vsa nasprotja v družbi – in to bo naposled komunizem.

Naj zajamem še zgodovinsko ozadje konference in pojasnim, zakaj se mi zdi s tega vidika tako pomembna. Torej, komunizem kot politično gibanje seveda ima zgodovino, in ta je predvsem obremenjujoča. Med mnogimi neuspešnimi poskusi revolucij je bilo nekaj uspešnih – in ti so prinesli nekaj najbolj totalitarnih in nasilnih diktatur v zgodovini. Skupaj z izkušnjo fašizma in nacizma ter dveh svetovnih vojn tako sestavljajo katastrofe 20. stoletja. Njihova posledica je bilo močno nezaupanje do radikalnih, velikih političnih projektov. Teoretik postmodernizma

Jean-Francois Lyotard je leta 1979 oznanil »konec velikih zgodb«, Francis Fukuyama pa je bil leta 1990, po razpadu SZ, še bolj nazoren: v svoji znameniti tezi o koncu zgodovine je zahodni vzorec liberalne demokracije, zvezan s kapitalizmom, razglasil za najboljšo in povsem stabilno politično ureditev, ki se bo sčasoma razširila po vsem svetu, potem pa ne bo nobene politične spremembe več. Fukuyamova teza je verjetno ena najbolj kritiziranih v zadnjih 20 letih in celo zgodovina sama jo je dvojno ovrгла – politično z 11. septembrom in gospodarsko z zdajšnjo finančno krizo, če citiram Badiouja. Kljub temu pa se mi zdi, da je bila vsaj do nedavnega zelo značilna za duha časa – časa, ki pojmuje komunizem kot neuresničljivo utopijo, saj v praksi porodi zgolj nasilje.

Prav finančna kriza pa je bila druga pomembna okoliščina konference. Konferenca je bila sicer načrtovana že pred razmahom krize, vendar je ta nedvomno pripomogla k tako nepričakovano veliki udeležbi (800 poslušalcev, sprva so jih predvidevali 150). Lahko smo namreč gotovi o vsaj dveh učinkih krize: povzročila veliko negotovost o politični prihodnosti ter krhanje samoumevnosti in nujnosti kapitalizma. Ljudje se oziramo za alternativami in danes se zagovornik kapitalizma ne more sklicevati na to, da zanj vsaj vemo, da deluje.

To krhanje ideološke prevlade kapitalizma je verjetno Žižku (poleg njegove avtoritete) omogočilo, da je kot uvodno dejanje konference »dekriminaliziral« komunizem oziroma govor o njem. Preprosto je oznanil, da naj se, če tako želimo, mirno razglušamo za komuniste, ne da bi se morali začeti takoj opravičevati za Stalina in milijone mrtvih. Druga uvodna napoved je bila, da je konferenca filozofska; da na njej ne bodo navajali *ad hoc* gospodarskih in političnih rešitev, temveč da se je treba prav v tem kriznem trenutku ustaviti in se posvetiti trdemu teoretiziranju.

Večina prispevkov je bila zvesta tej napovedi. Bili so veliko preveč raznovrstni, da bi jih lahko

tu vsaj približno zvesto povzel oziroma strnil v nekaj značilnih misli – šlo je, na primer, za razjasnjevanja s komunizmom in revolucijo povezanih pojmov (npr. kaj je emancipacija, kaj je kolektivna volja). Če naj si torej vendarle privoščim neko posploševanje: problematika, ki so se je govorci vedno znova dotikali (in ki je bila na konferenci nekako temeljna), je bilo vprašanje, ali sploh in koliko lahko mislimo komunizem oziroma kaj lahko o njem povemo. Seveda imamo njegovo teoretično zasnovu, kakršno sem orisal zgoraj – toda ravno zaradi nje je bil komunizem kritiziran, da je, kakor se je izrazil Toscano, »politična patologija abstrakcije«, neprilagojena dejanskosti človeka. Govoru o konkretni stvarnosti komunizma se je izogibal že Marx in tradicionalno opravičilo za ta molk je bilo, da z našimi trenutnimi pojmi in načinom razmišljanja o nečem tako drugačnem, kakor je komunizem, ne moremo govoriti. Ta pogled je sem ter tja odmeval tudi na konferenci. Hallward je denimo skeptične ugovore vrste »kaj bo v komunizmu zamenjalo prosti trg« primerjal s tistimi, ki so se pred abolicijo spraševali, kako bo delovala družba brez sužnjev. Lahko bi rekli, da se v podobni smeri giblje tudi Badiou. Njegov prispevek je bil predvsem trenutku primerna izpeljava iz njegove siceršnje filozofske misli. Ta je precej zapletena (za vtis: zgradi jo s pomočjo matematične teorije množic), zato se bom moral v tem povzetku zateči k precejšnemu poenostavljanju. Temeljno vlogo v njegovi filozofiji igra pojem Dogodka kot nekaj nasprotnega situaciji (ki je sicer mišljena v najširšem ontološkem smislu, ampak tu nas zanima zgolj kot zgodovinsko-politična situacija); Dogodek je nekaj, kar samo ni vsebovano v situaciji oz. determinirano z njo, ampak s tem, ko se zgodi, v situaciji odpre prej še neobstoječe možnosti. Badiou meni, da v današnji situaciji komunizem ni možen – in s tem misli, da ne obstaja nek jasen načrt realnih političnih ukrepov, ki bi zanesljivo pripeljali naravnost do komunizma. Možnost komunizma lahko odpre zgolj nek nemisljiv prelom, Dogodek. To nikakor ne pomeni, da je treba Beckettovsko

obsedeti in čakati, ker Dogodek (da se zgodi) od subjekta ravno zahteva »zvestobo Dogodku«. In to bi lahko prevedli takole: Ne moremo vedeti, katere akcije točno vodijo v komunizem, lahko (moramo) pa se je angažirati, verjeti v nemogoče. Ker nam stanje komunizma ni direktno dostopno, nam lahko ime »komunizem« po Badiouju danes lahko pomeni zgolj »zatrjevanje možnosti dogodka«. »We must, because it's impossible«, je Badiouja podčrtal Žižek.

In vendar se tu pojavi druga težava: potrebne so vsaj neke zasilne koncepcije, »partizansko znanje« (ponovno citiram Toscana), ki naj vodi jo politično delovanje. Toscano je predavanje končal z Marxovim navedkom, v katerem se poudarja ista potreba: »Vprašanje in ne odgovor predstavlja glavno težavo ... vsako vprašanje je odgovorjeno takoj, ko postane pravo vprašanje«. Pri tem sem se moral zahahljati, ker je zadrega skoraj enaka tisti iz kulturnega *Štoparskega vodnika po galaksiji*, kjer je znan odgovor na ultimativno vprašanje o vesolju (42), vprašanje samo pa ne. Kakor koli, vprašanja tu pomenijo konkretne težave, ki jih je treba danes reševati, s finančno krizo na čelu, zato še nekaj besed o tem.

Zanimivo je, da sicer finančne krize govorniki na splošno niso pozdravljali kot nečesa, kar bo samodejno pripeljalo do konca kapitalizma. Kakor je rekel Žižek, bo tudi tu potekal ideološki boj za njeno interpretacijo; razlog zanjo se bo poskušalo najti v neki napaki v kapitalizmu in ne v kapitalizmu kot sistemu samem. To se po mojem mnenju pravzaprav že dogaja v, ironično, ravno tistih najnasilnejših komentarjih, ki vso krivdo zvrčajo na pohlep borznih posrednikov z Wall Streeta in zahtevajo rezanje njihovih glav (metaforično ali dobesedno). Druga težava s krizo je, da državni posegi in nacionalizacija bank kvečjemu krepijo državo, država pa je nekaj, kar naj bi v komunizmu izginilo, kakor je bilo na konferenci večkrat poudarjeno. Negri je v svojem prispevku razvil razliko med skupno in javno oziroma državno lastnino. Prvi od obeh konceptov je tisti, ki je

neločljivo povezan s komunizmom, drugi pa s socializmom (ki nujno vključuje močno državo – tega pa nočemo). Balsojeva se je iste problematike dotaknila, ko je poudarjala, da mora komunistično politično delovanje potekati »na razdalji od države«, torej ne na državni ravni, temveč, tako sem jaz razumel njeno poanto, »od spodaj«, osnovano na manjših skupnostih. To lahko razumemo kot kritiko dosedanjih revolucij, ki so načelno potekale na nacionalni ravni. Tega, torej jasnih določitev, kaj je bilo tisto, kar je šlo v preteklih zgodovinskih manifestacijah komunizma narobe, sem sicer na konferenci še pogrešal.

Druga konkretnjša politično-gospodarska razmišljanja so se ukvarjala s ključnimi težavami kot posledicami sodobnega kapitalizma. Hardt vidi težavo v tem, da kapitalizem danes, drugače kakor v Marxovem času, vedno bolj ustvarja dobiček od proizvodov, ki so tako ali drugače nematerialni (od programske opreme in avtorskih pravic do obveznega nasmeška v McDonaldsu), te pa si je teže ekskluzivno lastiti in nad njimi uveljavljati lastninske pravice – kar se očitno kaže s piratstvom. Žižek se je lotil te teme širše. Sistematično je naštel štiri potencialno katastrofalna žarišča težav kapitalizma: poleg nematerialnosti sodobne proizvodnje so tu še ekološki zapleti, posledice novih tehnologij (predvsem genetike) in priseljevanje z novimi oblikami apartheida. Iz Hardtovega izvajanja je potegnil posebno pomemben zaključek: v opisanih okoliščinah nematerialne proizvodnje bo kapitalizem sicer lahko deloval, toda zgolj z bolj omejevalnim, represivnejšim predpisovanjem in nadzorom. Na splošno je za Žižka lekcija zadnjih desetletij tale – in pri tem ima v mislih seveda Kitajsko: za nas še samoumevna zveza med kapitalizmom in demokracijo danes (in v prihodnosti) ni več tako nujna.

V zvezi z Žižkovim predavanjem se mi zdi vredno spustiti se v razpravo o še eni problematiki; povod za to je bil značilen nabor kritičnih odzivov iz publike, ki so se pojavili večkrat med konferenco, v zvezi z Žižkom pa še prav pose-

bej. Zdelo se mi je, da jim je skupno neko širše miselno ozadje in po mojem mnenju so te kritike lepo pokazale, da ima komunizem na idejni ravni tudi druge nasprotnike kot zgolj neoliberalno kapitalistično ideologijo. V ozadju je tole: ideja komunizma je v nekem smislu naslednica širše razsvetljenske tradicije; komunistično revolucijo lahko gledamo kot doslednejšo različico francoske. Skupna z razsvetljenstvom ji je univerzalistična predstava o človeku – da smo v principu vsi enaki. Zgodovinsko pa je bila ta ideja (ne neupravičeno) deležna hudih kritik, da se za masko univerzalnosti skriva nek zelo konkreten tip človeka: beli, moški Zahodnjak. Zatrjevanje načelne enakosti je potem bolj orodje prevlade nad vsemi, ki temu tipu ne ustrezajo. Danes lahko tako rečemo, da poudarjanje skupnega pri ljudeh vzbuja bolj sumničavost kot odobravanje. Nasprotno, mnogo bolj popularno je poudarjanje in celo povečevanje različnosti – za ilustracijo je treba pomisliti zgolj na ves govor o »multikulturalnosti«. In to je tisto, kar je bilo v ozadju kritik, o katerih sem govoril. Pojavila so se vprašanja, zakaj na konferenci sodeluje samo ena ženska in zakaj so vsi govorci Evropejci. Implikacija je bila, da je ideja komunizma še en proizvod evropskih moških, ki bo zato delovala zgolj za njih. Žižkovo stališče je jasno: Univerzalnost je dobra, če jo vzamemo zares, brez evrocentričnih pridržkov. Tako kot so haitijski sužnji (Žižkov primer) vzeli francosko revolucijo bolj zares kot Francozi sami in se, vzpodbujeni z njenimi ideali, uprli – Haiti je bil namreč francoska kolonija. Vseeno pa daleč od tega, da bi s tem Žižek dosegel splošno strinjanje. In tu za idejo komunizma vidim problem, celo mimo očitkov o evrocentризmu. Tak radikalen in globalen projekt se mora nujno sklicevati na svojo univerzalno veljavnost, ta pa je, kot smo videli, na slabem glasu. Eden od komentatorjev iz publike je to stališče izrazil zelo jasno: vsaka univerzalnost je nasilna.

Ključna teza Žižkovega predavanja in hkrati tista, ki je dala pečat celotni konferenci, pa je

bila verjetno tale: po dobrem stoletju neuspehov komunizma ne moremo več trditi, da je zgodovina na naši strani, da z revolucionarnim bojem zgolj izpolnjujemo neizogibno zgodovinsko nalogo. Nasprotno, kakršna koli revolucija bo morala biti utemeljena na čisti kolektivni volji, ločeni od zgodovinske nujnosti. To pa se mi zdi nekoliko problematično – kolektivna volja načelno ne nastane sama od sebe. Odvisna je od posebnih okoliščin, pa še takrat ni čisto nujna. Kar se tega tiče, je bilo nadvse emblematično zadnje (ne)dejanje konference. Žižek nas je povabil, naj vstanemo in zapojemo Internacionalo. Udeleženci smo se začeli negotovo ozirati naokrog, večina se jih je verjetno poskušala spomniti besedila ali razmišljala, v katerem jeziku naj zapojemo. Kakor koli, nismo je zapeli. In če v tisti dvorani ni bilo volje za Internacionalo, od kod naj potem nastopi volja za revolucijo? Te zato po mojem mnenju ni ravno za vogalom. Težko se torej ne strinjam z Badioujem, da je potreben Dogodek in da ta še ni nastopil. Seveda pa smo lahko še vedno na splošno skeptični, da je taka sprememba nujna ali vsaj dobra; naj torej zaključim z rahlim ugovorom skepticizmu (ki je konec koncev tudi moj lasten): tudi če imamo o trenutni ureditvi dobro mnenje, nam nič ne zagotavlja, da bo brez aktivne spremembe trajala. Kapitalizem se lahko sesuje tudi sam od sebe in precej verjetno v kaj slabšega, kakor če ga spremenimo mi.

Martin Hergouth

Sedmo državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja

Ravne na Koroškem, 17. aprila 2009

Kot vsako leto smo tudi letos tekmovanje poskušali povezati z romani, ki jih dijaki berejo na maturi, zlasti s *Čudežnim Feliksom*. Zanimala nas je socialna tematika v romanu oziroma ločenost med ljudmi zaradi ideoloških (družbenih) pregrad. Po mnenju nekaterih so prikazane kot nepremagljive. Hkrati smo poskušali razmišljati o posledicah odtujenosti ljudi, njihovi osamljenosti itd. Glede na to, smo zastavili tudi osrednjo temo tekmovanja, čeprav se seveda nismo omejili zgolj nanjo.

Teme in naslovi esejev med katerimi so lahko izbirali dijaki, so tako bili:

Politična filozofija:

1. Razpravljaj o trditvi: Posledice družbenih in ideoloških pregrad med ljudmi so njihova odtujenost, osamljenost, občutek brezcilnosti, ogroženosti, strahu, nemoči, krivde in izgubljenosti sredi kaotičnega sveta.
2. Razpravljaj o trditvi: Ko razmišljamo o svobodi in enakosti, se moramo odločiti; obojega namreč ne moremo imeti.

Vprašanje morale:

1. Razpravljaj o trditvi: Če hočemo odrešiti človeka in moralo, je treba ponovno vzpostaviti koncept sebičnosti.
2. Razpravljaj o trditvi: Posameznik, ki skrbi le zase, v resnici ni svoboden.

Vprašanje spoznanja:

1. Razpravljaj o trditvi: Ljudje se pri reševanju življenjskih problemov ponavadi zanašajo na občutke, v resnici pa je logika boljši način za iskanje pravih odločitev.

2. Razpravljaj o trditvi: Naravnih pojavov nam ne razkriva intuicija uma, temveč izkustvo; prav tako naravnih pojavov ni mogoče izpeljati iz samorazvidnih aksiomov.

Kot vsako leto je tudi letos ocenjevanje vodila Alenka Hladnik po modelu mednarodne olimpijade. Ocenjevalci smo vse eseje prebrali trikrat, najboljše med njimi še dvakrat. Merila smo povzeli po *Predmetnem izpitnem katalogu za splošno maturo – filozofija (2007)*.

1. nagrado so dobili:

Eva Nike Cvikl, II. gimnazija Maribor
Klemen Knez, Gimnazija Vič
Lovro Jurgec, Šolski center Ravne na Koroškem – Gimnazija Ravne na Koroškem
Urška Kavtčnik, Šolski center Ravne na Koroškem – Gimnazija Ravne na Koroškem
Martin Nahtigal, Zavod sv. Stanislava, Škofijska klasična gimnazija
Urška Plemen, Šolski center Ravne na Koroškem – Gimnazija Ravne na Koroškem

2. nagrado so dobili:

Maja Krmelj, Gimnazija Kranj
Maša Smole, Gimnazija Kranj
Dora Lenart, Gimnazija Ptuj
Tina Murko, Gimnazija Ptuj
Simon Malmenvall, Zavod sv. Stanislava, Škofijska klasična gimnazija
Ana Pisar, Šolski center Ravne na Koroškem – Gimnazija Ravne na Koroškem

3. nagrada:

Ana Skrbinšek, Gimnazija Jožeta Plečnika Ljubljana
Alen Faljič, Prva gimnazija Maribor
Tim Jaušovec, II. gimnazija Maribor
Jan Savinc, II. gimnazija Maribor
Natan Žabkar, Gimnazija Vič
Mark Bračič, Šolski center Rudolfa Maistra Kamnik

Luka Seliškar, Gimnazija Vič
Jasna Levanič, Gimnazija Ptuj
Sara Lukanc, Gimnazija Bežigrad
Tina Peruš, Šolski center Ravne na Koroškem
– Gimnazija Ravne na Koroškem

Uvrščeni so dobili bogate knjižne nagrade, ki so nam jih podarile 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.

Andrej Adam

Recenzija

Arthur Schopenhauer

Svet kot volja in predstava

Schopenhauerjevo glavno delo *Svet kot volja in predstava* je v enem zvezku izšlo leta 1819, pri filozofovih enaintridesetih. Druga izdaja (1844) je obsegala že dva zvezka, tretja in zadnja (1859) pa je bila še razširjena in dopolnjena. Pri Slovenski matici je v izjemno berljivem prevodu Alfreda Leskovca izšel prvi zvezek, ki v štirih knjigah prinaša celoto Schopenhauerjevega osrednjega argumenta in kot dodatek še njegovo obsežno kritiko Kantove filozofije.

Razširjena je predstava o Schopenhauerju kot predvsem moralnem filozofu – torej mislecu, čigar filozofija ima zlasti (in kvečjemu) neki etičen domet in denimo služi za preambulo kakemu Nietzscheju (ki naj bi »pogrebnega« Schopenhauerja tako ali tako presegel). Vendar se ob branju *Sveta kot volje in predstave* ta predsodek, ki je nedvomno posledica pomanjkljive zastopanosti Schopenhauerja na našem filozofskem prizorišču, kaj hitro razprši. Schopenhauerjeva etika nasploh nastopi šele v tretji in še izrecneje v četrti knjigi, in kakor opaža pisec spremne besede Lenart Škof, je mogoče v delu kot celoti videti pomembno zarezo: prvi dve knjigi sta pretežno teoretske narave, v zadnjih dveh pa Schopenhauer preide k svoji bolj znani »odrešenjski« filozofiji. Schopenhauerjeva estetika in etika, njegova artistična eshatologija in asketski duh, torej dejansko pomenita tisti finale, ki sploh daje smisel njegovemu sistemu; ki vso predhodno teorijo požene pod zaslepljujočo luč etičnega problema življenja; ki filozofijo v celoti postavi pod eksistencialno obnebe. Zato gotovo drži, da je Schopenhauerjev prispevek k etiki pomemben; neprekosljive so njegove eksisten-

cialne analize nekaterih temeljnih načinov človekove biti: željenja, zadovoljitve, razočaranja, dolgočasje, sreče ... Kot eksistencialni filozof je Schopenhauer pronicljiv moralist in izvrsten aforist. Vendar pa Schopenhauer etik ni tudi edini Schopenhauer, ki nam danes še lahko govori. Kajti njegove misli še zdaleč ni neizogibno podrediti enemu samemu bolj ali manj koherentnemu eshatološkemu vlakcu, na katerega se potem lahko bodisi vkrcamo bodisi ne. Schopenhauerjevo epistemološko in metafizično teorijo je namreč, kakor v spremni besedi nakazuje Lenart Škof, povsem mogoče obravnava ločeno od poznejše etične problematike ter jo razumeti kot pot k nekemu novemu empirizmu, k moderni filozofiji in njenim problemom.

Današnji bralec je torej v nenavadnem položaju. Četudi se mu Schopenhauerjev etični pesimizem, spričo zgodovinskega obupa, v katerega smo pogreznjeni, v marsičem kaže kot resnica o človeškem stanju, pa ga filozofsko bolj privlači tisti drugi, teoretični del Schopenhauerjeve filozofije. Tega »drugega« Schopenhauerja, ki ga Lenart Škof razume kot napovedovalca filozofskih prebojev dvajsetega stoletja (radikalnega empirizma in fenomenologije), je vsekakor vredno rešiti iz filozofske ropotarnice.

Vsaj eden od utemeljitvenih problemov sodobne teoretične filozofije, ki mu lahko prepričljiv odgovor iščemo v Schopenhauerjevem delu, je vprašanje razmerja med filozofijo in znanostmi – ali natančneje, problem njegove odsotnosti in posledično vzajemnega preziranja, ki hromi obe strani navzkrižja. Če namreč sodobna znanost filozofiji očita prodajanje megle, pa filozofija kritizira znanost zaradi njene nadutosti, kadar hoče ta svoj način vedenja postaviti za absolutni in edini modus človeške vednosti sploh. Kar ne spada pod pristojnost pozitivne

znanosti, naj sploh ne bi bila vednost.

Ob tem jalovem podajanju žogice, ko ena stran, če med seboj sploh spregovorita, poziva drugo, naj za božjo voljo preneha slepomišiti, naj utemelji svoj obstoj in svojo korist človeštvu, si lahko od Schopenhauerjevega posredovanja med različnimi tipi vednosti, ki izvira iz časa, ko se omenjeni konflikt še ni tako stopnjeval, veliko obetamo. Schopenhauerjeva utemeljitev znanstvenega in filozofskega spoznanja kot dveh modusov umske vednosti priznava avtonomnost obema sferama: filozofija ne odreja samostojne vrednosti znanstvenemu spoznanju, ne poskuša ga preseči ali »preboleti«, obenem pa svojo lastno, filozofsko vednost postavlja kot realno vednost o njej lastnih predmetih. Kar sploh omogoča to kantovsko navdahnjeno spravo, pa je, kakor se zdi, neko skupno izhodišče, v katerem oba modusa vednosti najdeta svoj temelj in smisel.

To izhodišče je za Schopenhauerja *nazorno spoznanje konkretnosti*, torej zor partikularnih materialnih stvari. V tem smislu je Schopenhauer, ki tudi sicer vseskozi hodi po Kantovi sledi, nadaljevalec empirizma. Za angleške empiriste, na katere se sam izrecno sklicuje, je bilo čutno izkustvo, torej spoznanje materialnih predmetov, kakor so nam ti dostopni s čutnim zaznavanjem, izvor vsakega spoznanja, tja do najbolj abstraktnih pojmov in teorij. Od tod empiristični imperativ, po katerem je treba vsako abstraktno, pojmovno vednost preveriti pri tem izvornem temelju. Kakor predlaga Hume, moramo vsako abstraktno spoznanje speljati nazaj na njegov vir v izkustvu, s čimer je šele lahko priznano za resnično.

Kant empiristični tezi o začetku spoznanja v izkustvu doda neki pomemben zasuk. Resda se vsako spoznanje začeneja z izkustvom, vendar pa to ne pomeni, da tudi vse spoznanje izvira iz izkustva. Razum ni prazna in pasivna tablica, na katero bi se po petih čutih neposredno vpisovali zori čutnih predmetov in tako postopoma oblikovali univerzum naših spoznanj.

Razum sam *dejavno* sodeluje v spoznavanju: ne *dobiva* spoznanja, temveč sam *spoznava*, torej *ustvarja* spoznanje. Kako? Tako, da sploh šele ustvarja *predmete* spoznanja. Medtem ko je za angleške empiriste in za poznejšo razsvetljensko filozofijo izkustvo čutnih predmetov neka izvorna *danost*, ki jo razum samo pasivno sprejema in si iz nje po zakonih kombinacije predstav izdeluje svet védenja, pa za Kanta to čutno izkustvo *ni* le nekaj enostavno danega, je že rezultat neke izvorne dejavnosti razuma. Razum sam dejavno sestavlja (sintetizira) čutni material v čutne predmete. Pred dejavnostjo razuma takšnih predmetov ni; šele naše spoznavanje je tisto, ki ustvari svet partikularnih materialnih predmetov. Objektivni svet, torej svet predmetov, je kot takšen ustvarjen po subjektu: po njemu vrojenih zakonih sinteze nepredmetnega čutnega materiala v predmete.

Schopenhauer Kantovo spoznavnoteoretsko shemo posploši. Sklepa namreč, da tovrstni *subjekt*, ustvarjalec lastnega izkustvenega sveta, ni le človek, temveč tudi vsako drugo živalsko bitje. Če je aktivna zmožnost, ki sintetizira dani čutni material v predmete, pri Kantu imenovana razum, potem je po Schopenhauerju vsaka žival obdarjena z »razumom«, kajti vsaka je, kakor človek, živo telo, ki je v nenehnem stiku s svojo zunanostjo (Prva knjiga, § 6.). Toda ker se anatomske in fiziološke danosti, od katerih je v veliki meri odvisen način izkušanja sveta, med različnimi vrstami zelo razlikujejo, se razlikujejo tudi njihovi svetovi. Človek spoznava predmetni svet v eni obliki, ta ali ona žival, kot drugače ustrojen subjekt, ga spoznava v drugačnih oblikah: netopir zaznava svoje objekte povsem drugače kakor človek. Vsaka živalska vrsta ima glede na svoj čutni in motorični ustroj lasten izkustveni svet, v katerem zaznava tipične predmete – ki so lahko precej drugačni kakor naši – in se nanje odziva. Razumsko spoznanje je torej ime za izvorno sintezo predmetov izkustva; z njim za vsak živalski subjekt šele vznikne svet objektov, objektivni svet, svet kot *predstava*. Tudi *prostor* in *čas* sta, kakor pri Kantu, del tega pojavnega sveta.

Vsako živalsko bitje ima lasten prostor in čas, v katerih se mu pojavljajo predmeti njegovega izkustva; vsaka žival prostor dojema drugače, čas zanjo drugače poteka. To množstvo svetov, lahko dodamo, je predmet etologije – tiste veje biološke znanosti, ki danes skupaj z ekologijo posega na filozofsko polje in bo, upajmo, zagrala vlogo posrednice med obema sferama vednosti (prim. Schopenhauerjevo mnenje o etologiji in redukcionizmu, § 24.).

V svojih osnovah človeški razum torej deluje enako kakor razum vsakega živalskega bitja: s sintezo ustvarja svet objektov svojega spoznavanja in delovanja. Toda le človek premore tudi umsko spoznanje. Um Schopenhauer razume po empiristično in torej dokaj zdravorazumsko: um je zmožnost tvorbe abstraktnih pojmov, ki nastopi z jezikom (§ 8.). Ker ima človek zmožnost govornice, lahko z besedami, ločeno od čutnih predmetov, danih v nazornem spoznanju, tvori abstraktne pojme, z njimi operira, jih sestavlja, sistematizira itn. (§ 9.). Iz takšnega umskega abstrahiranja in sistematizacije čutnega izkustva izhajajo znanosti. Znanosti, kot *sistemi* spoznanja, torej razlagajo svet z abstrakcijo individualnih pojavov v obče zakone (§ 14.).

Schopenhauerjeva filozofija, podobno kot sodobna analitična filozofija, pozitivnim znanostim tako priznava vso legitimnost: znanosti dosegajo realno spoznanje narave. Toda hkrati so v svojem spoznanju radikalno omejene: znanstveno spoznanje je namreč zmeraj le spoznanje sveta kot predstave. Znanost kajpak spoznava objektivni svet, torej svet, kakor ta zares je. Vendar je to svet, kakor je za nas, kakor se pojavlja človeškemu subjektu. Kar se pojavlja subjektu, pa je nujno tudi pogojeno s subjektom; zato je os, okrog katere se sučejo znanosti, prav ta subjekt sam. Samega sebe kot subjekta pa človek ne more spoznavati na isti način, kakor spoznava objektivni svet – tudi tu Schopenhauer sledi Kantu. Jalove so pretenzije znanosti, da bi izkustveno spoznala in vzročno pojasnila subjektivnost samo. Ta naloga pripade filozofiji. Kakor znanost je tudi filozofija

umsko spoznanje, temelječe na pojmih. Vendar pa je filozofija ali metafizika spoznanje drugačne vrste; nima istih predmetov kakor znanost in zato tudi ne istih smotrov. Če so namreč znanosti usmerjene v objektivni svet, kakor se ta daje subjektu, je izhodišče metafizike prav ta subjekt sam: njegov subjektivni ustroj postane predmet mišljenja; za to pa so seveda potrebni povsem drugačni argumentativni postopki in kriteriji resnice kakor tisti, na katerih temelji znanost.

Oba modusa vednosti pa imata vendarle en in isti temelj; zato je tudi mogoče govoriti o njuni temeljni enotnosti, o njuni združljivosti v okrožju umske vednosti. Abstraktno spoznanje je namreč vselej mogoče le na podlagi čutno-razumskega spoznanja konkretnosti; vso svojo vsebino črpa iz čutnega izkustva, iz nazornega spoznanja posameznosti. Znanosti, vsaj kolikor hočejo biti *izkustvene*, tega izkustva, ki predstavlja njihov grobi material, ne morejo konsistentno zanemariti ali odmisli (§ 15.). Drugačna težava pa se zastavlja filozofiji; ker ta ni »izkustvena« v znanstvenem smislu, lahko s svojo na videz osvobojeno pojmovnostjo zaide v svojevrstno slepo ulico: v eksperimentiranje z golimi pojmi, ki je odtegnjeno temu, kar dejansko vidimo pred seboj, kar čutimo in živimo. Po Schopenhauerju mora zato filozofsko mišljenje, naj je še tako »ustvarjanje pojmov«, vselej koreniniti v vsakdanjem, nepretencioznem izkustvu sveta, kakor se ta daje naši običajni zavesti. Filozofska vednost, kolikor naj ima za nas kak *smisel*, se mora skladati s celoto našega izkušanja in občutenja sveta; mora to izkustvo in občutenje osvetljevati in razlagati; mora odgovarjati na nekatera realna, in ne le filozofična vprašanja. Schopenhauerjev pogrebni duh tako, paradoksalno, prinaša svež empiristični veter v neko sodobno filozofiranje, ki se skorajda ne meni več za to, ali sploh še ima tla pod nogami. Filozofija zdravega razuma navsezadnje le ni tako prezira vredna reč.

Miha Marek

FNM 1/2–2009 (38. številka, 16. 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 Škrlič

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 15,20 EUR.

Cena dvojne številke je 8 EUR.

ISSN 1408 - 8274

Pri tej številki so sodelovali:

Andrej Adam, profesor filozofije na gimnazijah Ruše in Ravne na Koroškem

Mag. Barbara Conrad, učiteljica filozofije, psihologije in angleščine na *Graz International Bilingual School* (BG GIBS, www.gibs.at), članica komisije za učni načrt

Blaž Cotman, dijak na gimnaziji Kamnik

Sandi Cvek, profesor filozofije na gimnazijah v Novi Gorici, Ajdovščini in Tolminu

Tomaž Grušovnik, asistent za filozofijo na Primorski univerzi

Martin Hergouth, študent filozofije

Peter Kuralt, diplomirani filozof

Miha Marek, diplomirani filozof

Jožica Škulj, profesorica filozofije na Gimnaziji Brežice

Mare Štampihar, profesor filozofije na Gimnaziji Bežigrad