

---

# Vsebina

---

<b>UVODNIK</b>	<b>3</b>
<b>FILOZOFIJA JE ...</b>	<b>4</b>
Martha C. Nussbaum: Poučevanje klasikov: Filozofija in javno življenje	4
<b>FILOZOFIJA ZA OTROKE</b>	<b>11</b>
Ann Margaret Sharp, Laurance Joseph Splitter: Bolnišnica za punčke	11
<b>KATEREGA SPOLA JE FILOZOFIJA?</b>	<b>25</b>
Izar Lunaček: O filozofih, sofistih, ženskah, Ženski in mladeniških bogovih	25
Boris Vezjak: Filozofija in aporija spola	29
Katarina Majerhold: Filozofija in seks	38
<b>K UČNEMU NAČRTU</b>	<b>46</b>
Andrej Leskovic: Epikur in ugodje	46
Sofija Baškarad: Svoboda in odgovornost	53
Andrej Leskovic: Čudenje in dvom kot glavna izvora filozofskih vprašanj	60
Edin Saračević: Sokrat, majevtika, dialog	64
Daniela Matelić Kozlovič: Sophía in phronesis	69
<b>FILOZOFIJA IN FILM</b>	<b>73</b>
Robert Petrovič: Film kot medij	73
Andrej Adam: Dokumentarni film pri pouku – Darwin in evolucija poučevanja	80
Vida Otič: Ostržek ali uvod v etiko	85
Sandi Cvek: Cinemà Descartes	91
Uroš Cankar: Nogometna tekma filozofov za slovo ali »Ma en fuzbal smo gledal!«	99
<b>MATURA</b>	<b>103</b>
Andrej Leskovic: Matura iz filozofije na Poljskem	103
<b>RECENZIJA</b>	<b>109</b>
Mare Štempihar: Platonova prispodoba. Eseji iz filozofije filma (Dušan Rutar)	109
<b>POROČILA</b>	<b>114</b>
Osmo državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja	114



---

# Uvodnik

---

Naša revija je nastala kot pripomoček za pouk filozofije. Filozofija ni predmet, ki bi se ga učili iz učbenikov, saj učbeniki dajejo odgovore, filozofija pa je spraševanje. Tekom let se je izkazalo še, da je filozofija ravno tako tradicija odgovorov. In da je način življenja, na kar je opozarjal francoski filozof Pierre Hadot v svojih analizah antične in sodobne filozofije. Ko pišemo ta uvodnik, smo izvedeli, da je umrl v osemnosemdesetem letu. Lani je bilo prevedeno njegovo delo *Kaj je antična filozofija*. Pred štirinajstimi leti smo objavili poglavje »Filozofija kot način življenja« iz njegovih *Duhovnih vaj*.

Ob reviji smo od začetka izhajanja skrbeli tudi za prevode, bodisi za prevode odlomkov daljših del ali člankov, bodisi smo dali pobudo za prevode celih del. Tako je Hadotova *Kaj je antična filozofija* ena od knjig, ki so izšle na pobudo našega uredništva. Pravkar natisnjena Warburtonova *Filozofija, temeljna spoznanja* je druga. Hadot opozarja na aktualnost filozofije prakse, Warburton pa na bogastvo perspektiv in refleksij, ki jih ob velikih filozofskih temah najdemo v filozofski tradiciji.

Napovemo lahko še tretjo knjigo, povezano z revijo. Jeseni bo izšel zbornik prispevkov učiteljev filozofije, naših sodelavcev, ki za vsako alinejo obveznih tem učnega načrta za filozofijo ponudijo elemente refleksije, delovnega zvezka in napotkov za učitelje. Izkazalo se je namreč, da učiteljem začetnikom manjka ustrezno filozofsko ozadje, na osnovi katerega bi lahko suvereno vodili razmislek dijakov ob predpisanih temah. Pa tudi izkušnje učiteljev in dobre prakse pri pouku je smiselno imeti zbrane na enem mestu. Nekaj prispevkov, ki so nastali za ta zbornik in preseglji njegov obseg, je našlo mesto v poglavju K učnemu načrtu.

Spet na pobudo uredništva smo prijaviili na Zavodu za šolstvo v letošnjem šolskem letu filmski projekt, pri katerem lahko sodelujemo vsi gimnazijski in osnovnošolski profesorji filozofije, ki uporabljamo filmsko gradivo pri pouku. Cilj je premisliti osnove filmskega jezika in kako skozenj v navezavi na filozofijo razvijati kritično mišljenje. Nekaj začetnih prispevkov je našlo prostor v tej številki. Upajmo, da bo sreča mila in bodo postali temelj za še en zbornik, ki ga bomo ustvarili sodelavci te revije. Njegov delovni naslov je zaenkrat *Film, kritično mišljenje in filozofija*.

*Kakšnega spola je filozofija* je bila naslovna tema letošnje slovenske obeležitve Unescovega dneva filozofije. Svoja predavanja so za revijo pripravili Izar Lunaček, Boris Vežjak in Katarina Majerhold. Predlagana tema za naslednji Unesco filozofski dan je *Filozofija in fikcija*. Predlagamo, da naslednje leto ta dan obeležimo na čim več srednjih in osnovnih šolah, na katerih poučujejo filozofijo za otroke. Filozofija lahko tako dobi v množici raznolikih šolskih aktivnosti svoje mesto. Ni treba narediti veliko, le nalepiti nekaj plakatov s premislek zbujajočimi mislimi, jih zapisati na tablo, razdeliti kolegom iz zbornice filozofska pisma ipd. Seveda pa se lahko odločimo tudi za filozofski projektni dan, medpredmetno ali kroskurikularno povezavo ali kaj podobnega iz repertoarja trenutno modnih didaktičnih prijemov.

## **Uredništvo**

---

# Filozofija je ...

---

*Martha C. Nussbaum*

## **Poučevanje klasikov: Filozofija in javno življenje**

V Platonovi *Državi* je odlomek, ki se ga pogosto navaja in poučuje, vendar redko vzame resno. Sokrat med razpravo s svojimi navdušenimi prijatelji o naravi pravičnosti (ki vrinejo filozofijo med simpozij in večerno tekmovanje) opazuje njihov neresni in igriv pristop do subtilnejših točk raziskave, ki jo jemljejo kot tekmo. Zato jih ošteje. »Spomnite se«, reče, »ne razpravljamo o naključni temi, ampak o tem, kako moramo živeti.« Več kot štiristo let kasneje v Rimu Seneka ponovno napade tiste, ki jemljejo filozofijo kot neke vrste logično igro. »Nimamo časa«, pravi, »za igrakanje. Za nas je rezervirano mesto svetovalca za nesrečne. Obljubili ste, da boste pomagali.« (Ep. 48,8.) Filozofija ima praktično nalogo, nalogo za človeštvo. Temu je posvečena celotna rimska filozofska tradicija brez izjeme. Če te naloge ne bo opravila v svojih raziskavah in poučevanju, bo upravičeno označena za »prazno« in »trivialno«. Ali kakor je dejal Epikur: »da je filozofov argument prazen, če z njim ne odpravimo človeškega trpljenja. Tako kot je medicina neuporabna, če ne pozdravi telesa, tako je neuporabna filozofija, če ne ozdravi trpljenja duš.«

V današnji retoriki konservativcev lahko pogosto zasledimo opisovanje velike filozofske tradicije zahoda, začenši z Grki, kot tradicije, ki nasprotuje vsakršni politični motiviranosti, saj akademsko poučevanje in raziskovanje, zahteva spoznavanje s temeljnimi deli preteklosti brez praktičnih posledic, ki naj bi jih ta imela na naše življenje. Seveda je takšen program akultu-

racije sam po sebi političen na vsaj dva načina: predlaga sprejemanje oziroma zavrnitev določenih vrednot in hkrati poniža vlogo kritičnega razuma v procesu oblikovanja – dejanje, ki ima v demokraciji resne politične posledice. Vendar pa se bom v tem eseju osredotočila na drug vidik konservativnega predloga: nenavadnemu dejstvu, da kljub spoštovanju do avtoritete in dostojanstva antične grške tradicije zgreši prevladujoči duh te tradicije, ki vztraja, da *mora* filozofija imeti praktični cilj in da sta filozofsko raziskovanje in poučevanje brez takšnega cilja bolj logično igrakanje, trivialna in sama sebi namen. Prav tako vztraja, kakor bomo videli, da je kritično preiskovanje tradicije glavni element filozofije; tako na drug način prav tako nasprotuje konservativnemu poudarku na nekritični predpostavki »večnih resnic«.

Ideja o praktični in sočutni filozofiji – filozofiji, ki si prizadeva za dobro ljudi in to dobro doseže s pomočjo mišljenja in argumentov – ta ideja je tisto, kar me je pritegnilo k filozofiji kot pisateljico in učiteljico. Na tem mestu želim reči nekaj besed o zgodovini te ideje, še bolj pa, kako jo lahko dosežem danes kot učiteljica na ameriški univerzi. Najprej se je pomembno zavedati, da je za večino današnjih študentov, vpisanih na univerzitetni študij, antični koncept filozofije kot spreminjanja življenja resnično nekaj tujega. Ko se študentje srečujejo s filozofijo, enim izmed mnogih predmetov v institucionalni strukturi, ki obravnava izobraževanje kot obvladovanje določene predmetne vsebine, ne pa kot spreminjanje samega sebe, ti pristopajo k Platonu, Aristotelu, Epikurju in Seneki kot eni izmed mnogih stvari, ki jo morajo opraviti na izpitu – in ne kot izziv njihovemu načinu življenja. Na zaključnem izpitu iz mojega predmeta antična etika študente pogosto vprašam, da si

zamisljijo, kako bi se obnašal grški ali rimski filozof po njihovi izbiri, če bi se nenadoma znašel na Brownu: kakšen pristop do študentov bi imel in kako bi organiziral predavanja? Tipičen odgovor so predavanja, kakor bi jih ponudila Platon ali Epikur. Študenti si težko zamisljijo kakršno koli obliko izobraževanja. V nasprotju s tem poglobljen odgovor zahteva, da si zamislimo celoten potek interakcije med študentom in profesorjem, preizprašamo samo strukturo predmeta in predavanj in si zamislimo vzpostavitev povezave med predavanji in preostalimi vidiki zasebnega ter javnega življenja. Tako bom v tem sestavku poskusila odgovoriti na lastno izpitno vprašanje oziroma pokazati, kaj je tisto, kar je oblikovalo moj odgovor, ki ga poskušam podati s svojim poučevanjem.

\*\*\*

Rekla sem, da je naloga učitelja in filozofa izboljšati človeško življenje. Vendar potrebujemo natančnejšo opredelitev, kako razumeti praktično izboljšanje – še zlasti zato, ker moramo vedeti, zakaj je pri doseganju tega cilja pomembno učenje tako naporene in rigorozne dejavnosti, kot je filozofsko argumentiranje. Epikur, ki govori za večino svoje tradicije, je definiral filozofijo kot »dejavnost, ki zagotavlja uspešno življenje s pomočjo mišljenja in argumentov«. Toda natančno kako argumenti zagotavljajo uspešno življenje? In kateri elementi uspešnosti zahtevajo (po)moč argumentov? Kar bom rekla na tem mestu, je nekoliko grobo in simplificirano (pravzaprav gre za povzetek dolge knjige o razmerju med teorijo in prakso v antični etiki, ki sem jo ravnokar končala). A upam, da bo dovolj za mojo razpravo o poučevanju. Zato predlagam, da sta praktična cilja filozofskega izobraževanja: racionalno samopreiskovanje in univerzalno državljanstvo.

Filozofsko izobraževanje si prizadeva ustvariti določeno vrsto državljana: najprej takšnega, ki ne sledi slepo običajem, tradiciji ali modnim populizmom; takšnega, ki se sam na osnovi

lastnega mišljenja odloča o najbolj pomembnih stvareh; ki kritično preizprašuje splošno sprejeta prepričanja in ugotavlja, ali so oziroma kako so utemeljena ter ali se med seboj ujemajo. Znana je Sokratova slavna izjava, »da neraziskano življenje ni vredno življenja človeka«, s čimer je hotel povedati, da življenje, ki ga vodi ta običaj in avtoriteta, ne pa kritično samopreiskovanje, ni pravo človeško življenje. In ker so prepričanja, ki jih preiskuje, v večini primerov prepričanja, ki se jih je posameznik naučil od družbe, je samopreiskovanje prav tako neke vrste družbena kritičnost. Sokrat je menil, da je te vrste kritičnost bistvena za zdravo delovanje demokracije. Samega sebe pa je opisal kot obada na obrobju atenskega režima, ki ga je prikazal kot plemenitega, vendar lenega konja.

Grški in rimski stoiki so nadaljevali Sokratovo delo in prikazali nekatere argumentirane oblike kritike običajev, ki vodijo k izboljšanju družbenega življenja. Na primer, trdili so, da bi nas resno in natančno preiskovanje smisla življenja prepričalo, da denar in socialni status nista tako pomembna, kot to pogosto mislimo: še več, sama po sebi sploh nista pomembna in imata le omejen pomen pri spodbujanju človeških dejavnosti, ki imajo resnično vrednost. In zavedali so se, da sklepi takšnih argumentov ne bi spremenili zgolj intelektualnega prepričanja učencev, ampak tudi njihove želje in strasti. Oseba, ki ni obsedena s statusom, se ne bo jezila, zaradi omalovaževanja njegovega ali njene statusa; oseba, ki ni obsedena z denarjem, ne bo zlorabila drugih, da bi dobila še več denarja. Predvsem pa je bolj verjetno, da bo oseba, ki bo razumela, da je razum, in ne denar ali status, pravi vir človeškega dostojanstva, spoštovala vsa razumna bitja ne glede na razred, spol ali nacionalnost. Če lahko oseba doseže enopravno spoštovanje vseh ljudi, to lahko temeljito spremeni celotno življenje družbe.

Aristotel, ki je pisal pred stoiki, je k tej sliki prispeval dodaten zelo pomemben košček. Zavedal se je, da učitelj etike ne uči le posameznikov, ki bodo po usposabljanju živeli svoje

življenje v skupnosti, ampak uči bodoče voditelje in načrtovalce družbenega življenja, ki bodo sprejemali zakone in celo ustavo. Trdil je, da je za te vrste ljudi izjemno pomembno, da se zavedajo, kateri so najpomembnejši cilji človeškega življenja. Kajti če se tega ne zavedajo, ne morejo dobro opravljati svojega dela voditeljev – ki je, kakor to sam vidi, državljanom ponuditi tisto, kar potrebujejo za kar najbolj smiselno življenje. Aristotel se od Sokrata in stoikov razlikuje po tem, da je zanj določena raven materialnega blagostanja – čeprav to ni cilj sam po sebi – vseeno nujna za opravljanje dejavnosti, ki so pomembne za smiselno življenje. Po njegovem lačen človek ne more dobro razmišljati. Če so mu odvzete državljanske pravice, ne more delovati pravično. Če je zaprt ali v suženjstvu, ne more ohranjati prijateljstva. Njegova elegantna analiza tega, kako materialni in institucionalni viri spodbujajo naše sposobnosti delovanja na humani način, je bila zelo vplivna v politični misli – zlasti, kar zadeva zgodnjega Marxa in njegove misli o odtujenosti delavcev samim sebi. Po Aristotelovem mnenju morajo oblikovalci in vodje režimov vse to poznati, da bi lahko ustvarili takšen družbeni red, ki bo vsakemu zagotavljal možnosti učinkovitega prizadevanja za dobro življenje. To bodo spoznali s filozofskim izobraževanjem, ki jim bo omogočilo argumentirano kritiko tradicije in natančno preiskovanje vsega, kar cenijo.

Aristotel se je zato osredotočil zlasti na študente in njihove dolžnosti do posamezne skupnosti. Stroga preiskava, ki jo je zanje predlagal, pa zahteva obsežen transdisciplinarni študij, kajti le ta omogoča vpogled, na katerih področjih so se dokopali do dobrih idej in katere navidezno dobre ideje so se na drugih področjih izkazale za slabe. Tako je Aristotel svojim študentom slavno naložil, da morajo zbrati informacije o stooseminpetdesetih oblikah politične organizacije, ki so bile takrat v veljavi. Tako je vpeljal prvi multikulturni kurikulum v zgodovini zahodne misli (čeprav bi morda morali takšno pionirsko delo pripisati že Herodotu). Kljub

temu je bil mnenja, da je cilj dobrega državljanca »članstvo« v lastnem mestu; le malo pa je povedal, kako naj se obnašamo do ljudi, ki živijo zunaj njegovih meja.

Toda stoiki so menili, da je to preozek cilj filozofskega izobraževanja. Zlasti rimski stoiki so iz očitnega razloga poudarjali, da živimo v kompleksnem in medsebojno povezanem svetu, ki zahteva preseganje ozkih okvirjev lastne skupnosti. Vztrajali so, da moramo vsakemu študentu pojasniti pogled, po katerem je vsak izmed nas član dveh skupnosti: naše rodne skupnosti skupaj z njenimi sorodstvenimi vezmi, vendar pa tudi njenimi neraziskanimi moralnimi predsodki, lokalnimi ter arbitrarnimi preferencami in univerzalno skupnostjo vseh človeških bitij. Naloga izobraževanja pa je študente pripraviti, da ugledajo omenjeno univerzalno skupnost – ki je zanje pogosto skrita pod težo nezavednih lokalnih identifikacij – in sebe kot njene člane. To pomeni, da morajo biti sposobni prepoznati človeškost – s čimer so mislili predvsem na sposobnost razmišljanja o pravih ciljih v življenju – kjerkoli lahko: v ženski, moškemu, sužnju, svobodnemu, »barbaru«, Grku ali Rimljanu. A da bi to lahko storili, se morajo znati inteligentno in senzibilno pogovarjati s sodržavljani; smiseln pogovor pa, kakor Seneka pogosto pokaže, zahteva poznavanje zgodovine, zanimanj in verjetno tudi predsodkov svojega sogovornika. Tako da morajo študenti izvedeti nekaj o svetu onkraj Tibere.

\*\*\*

Ta filozofska naloga me je globoka ganila. Prav zares ne bi mogla nadaljevati s svojim filozofskim pisanjem in poučevanjem kot načinom življenja, če ne bi bila prepričana, da ima filozofija takšno nalogo. V nasprotnem primeru bi se mi sam akademski način življenja, ki me sicer tako osrečuje in omogoča svobodo lastnega izraza ter samoopredelitve, in ga je težko najti zunaj univerze, zdel samozadosten in samo-

všečen. Vendar pa iz poučevanja filozofije na univerzi ne izhaja avtomatično, da si učitelj prizadeva za praktične in politične cilje po vzoru antičnih mislecev. Zaradi segmentacije moderne univerze in njene ločitve od skupnosti – značilnosti, ki sta drugače zelo pomembni, saj prva spodbuja odličnost akademskega dela, slednja pa jo varuje pred njeno represijo – težje vidimo, kako si lahko prizadevamo za uveljavljanje takšnih ciljev. Problem tiči v dejstvu, da profesor nima svobode, tako kot so jo imeli antični misleci, pri preoblikovanju vsebine in načina poučevanja – zavedanje, da bi Sokrat skoraj v celoti sovražil naš obsežni sistem poučevanja, nam ne dopušča, da bi sledili njegovemu vzoru. Nadalje leži problem v starosti študentov, ki jih mnogi od nas učimo, saj to pomeni, da študentje nimajo veliko življenjskih izkušenj, iz katerih bi lahko črpali, še manj kakšno pomembno družbeno funkcijo, kjer bi lahko opazili koristi racionalnega raziskovanja (Aristotel tako mladih ljudi ni hotel učiti etike in politike). Tako sem morala med pisanjem o temah, ki so jih obdelovali antični misleci, razmišljati o tem, kako bi lahko študentje omenjene teme do neke mere videli v moji lastni dejavnosti. V tem procesu so bile njihove pripombe o izobraževanju – zlasti tista o stoikih – izjemno koristne.

Mislim, da je pri učenju etike študentom najpomembnejše predstaviti nujnost in kompleksnost etičnih problemov, jih znati predstaviti na jasn način in povezati z vprašanji v njihovem življenju. Dejansko je to eden izmed razlogov, zakaj je poučevanje etike dobro začeti z grškimi in rimljanskimi filozofi: kajti pisci, kot so Platon, Seneka in Epiktet so v svojem pisanju razmišljali o vlogi drame in nujnosti kot nihče drug v svetu filozofije. Človek ne more brati *Simpozija* ali *Države* in pri tem filozofijo dojemati kot suhoparno logično igrico. Seveda pa ima pri tem pomembno vlogo tudi profesor: veliko svoje energije namenjam jasni predstavitvi teme, in sicer tako, da natančno orišem globok človeški problem in nakažem takšno ali drugačno intelektualno rešitev. Želim, da

študentje vidijo različna filozofska stališča kot poskus rešitve problemov in da trenja med rivalskimi stališči nimajo le intelektualnega značaja, ampak da je po natančni predstavitvi dileme odločitev za določeno rešitev pravzaprav odločitev, kako živeti. Prav tako želim študente opozoriti na to, da je v številnih primerih predlagana rešitev morda preveč preprosta, da bi upravičila kompleksnost problema. Skratka, želim si ne le, da bi bili kritični ljubitelji filozofskega načina reševanja problemov, ampak da se pri tem ozrejo na svoje življenje in se vprašajo, katera rešitev je najbolj ustrezna – na kratko, da preiskujejo sami sebe.

Arian, ki je zapisal Epiktetove filozofske razprave, je opozoril, da lahko v pisanje zajame le del Epiktetove pedagogike, saj je Epiktet poleg uporabe besed sporočal tudi s svojim glasom in telesno govorico. In tudi sama sem ugotovila, da izraznost, ki sem jo razvila, ko sem bila igralka, nikakor ni trivialna oblika filozofske komunikacije, še zlasti v modernem univerzitetnem okolju, v katerem profesor nima možnosti Sokratskega pogovora z učencem na štiri oči. Še zlasti pa profesor ne more v učilnici vzpostaviti neposrednega stika z življenjem učenca, kar predlagajo vse glavne antične šole. Vendar pa mislim, da se temu lahko približamo (kakor sta to počela Seneka in Epiktet) s predstavitvijo življenjsko bogatih in dramatičnih argumentov, s katerimi v študentih spodbudimo motivacijo za osebno konfrontacijo. Včasih je pri tem najbolje posnemati Seneko, ki je uporabil zgodovinske in sodobne primere, s katerimi je ponazoril obravnavani primer. Poleg tega se moja vprašanja na izpitih pogosto nanašajo na konkretne primere, ki jih morajo študentje znati povezati bodisi s primeri iz svojega življenja bodisi iz sodobnega javnega življenja.

Vendar pa moje delo ni zgolj dramatično prikazati probleme in raziskati rešitve, ampak pokazati moč racionalnega argumenta, s katerim posameznik in družba dosežeta rešitev problema. Filozofija ni le nekakšna stara tehnika, s katero osrečujemo ljudi, ampak tehnika

zagotavljanja uspešnega življenja s pomočjo mišljenja in argumentov. In ta del službe ni lahek. Seneka in Epiktet opisujeta povprečnega študenta filozofije kot privilegiranega amaterja, ki ima rad logične igrice; ki se ukvarja s paradoksom lažnivca, ne da bi razmišljal o svojih lažeh in bere Hrizipove logične uganke, ne da bi razmišljal o ugankah v njegovem svetu. Odpor, ki ga morajo filozofi premagati, je odpor prevelikega intelektualiziranja v odnosu do realnih problemov. Da bi se soočili s tem odporom, se zanašajo na dramo in osebne izkušnje. Učitelji pa poznajo tudi druge vrste potencialnega študenta, osebo, ki je prepričana, da je tradicija povsem ustrezna in da ji filozofija ne more nič ponuditi. Toda takšno osebo je težko navdušiti za filozofijo – da bi lahko napisal delo o jezi kot dialog s takšno osebo, si je moral Seneka zamisliti pogovor z lastnim bratom, ki le stežka sprejme besede sogovornika. V ameriškem dodiplomskem študiju najdemo veliko takšnih študentov – čeprav se morajo za predmet, bodisi da je to dobro ali slabo, velikokrat odločiti zaradi izpolnjevanja kvote kreditnih točk. Prav tako najdemo nekaj pretirano intelektualističnih in »hiperlogičnih« študentov. Vendar pa današnji pretirani intelektualizem prevzema drugačno obliko: omalovaževanje razuma in argumenta. Stalni problem, s katerim se spoprijemam kot profesorica na univerzi Brown, ni le pripraviti pretirano intelektualistične študente, da bi v filozofskih problemih videli resnične življenjske probleme, ampak da bi prav tako začeli spoštovati tehnike logičnega preiskovanja, ki jih ponuja filozofija. Kajti prepogosto so prepričani v premalo raziskane ideje, katerih posledica je sklep, da je razum moč in nič drugega, resnica in objektivnost pa dve dogmi imperializma. Če so, seveda, pripravljene takšne ideje raziskati filozofsko, potem lahko profesor skupaj z njimi razišče tudi filozofsko relevantnost različnih oblik relativizma in antifundacionalizma (*antifoundationalism*). Če niso pripravljene priznati, da se takšno preiskovanje nanaša na njihove ideje – in takšne vrste oseba bo verjetno zelo užaljena, če njihov slabo argu-

mentiran in z žargonom nabit esej ne bo dobro ocenjen – potem imamo še nekaj upanja, da se jih bomo dotaknili (kar želim doseči s svojim poučevanjem ter pisanjem) tako, da bomo pokazali, da so družbeni cilji, za katere si oseba prizadeva (kot so na primer, antiimperializem, antiseksizem, antirasizem), slabo utemeljeni s pristopom, ki zanika, da je eno stališče boljše od drugega, eno stališče močnejše od drugega. Na kratko, nujnost praktičnega cilja filozofije pogosto zbudi spoštovanje za njene postopke in metode.

Filozofsko poučevanje na današnjih univerzah zahteva uporabo knjig. In če knjige uporabimo na pravi način, tudi te lahko postanejo dober način spodbujanja študenta pri njegovem samopreiskovanju. Sokrat, eden od junakov v Platonovem *Fajdrosu*, izrazi nezaupanje v pisane tekste, saj ti vsem študentom sporočajo isto, pri tem pa zanemarjajo njihove specifične potrebe in poreklo. Poleg tega spodbujajo to, kar sam označi kot »napačno pojmovanje modrosti«, študenti so namreč prepričani, da so modri, ker poznajo vsebino teksta, namesto da bi jih ti spodbujali k oblikovanju lastnih kritičnih argumentov. Vendar sta Platon in Seneka pisala knjige – očitno sta menila, da imajo knjige, kljub omenjeni potencialni nevarnosti, vseeno pozitivno nalogo v izobraževanju. Mislim, da je največja nevarnost pisanega teksta, ko posameznik sestavi seznam filozofskih klasikov in jih označi za »velike knjige«. Kajti ta seznam namiguje, da so knjige, in ne osebni razlogi, avtoriteta; in spodbujajo pristop globokega spoštovanja, ki je v nasprotju duhu pravega filozofiranja. Toda Seneka vztraja, da lahko knjige uporabimo tudi na drugačen način, in sicer kot pripravo na živ proces oblikovanja argumenta. In če ne beremo naših predhodnikov, k temu dodaja Aristotel, lahko ponovimo njihove napake; oziroma nam pomagajo, da se izognemo napakam in v soočenju z njimi lahko celo nekoliko napredujemo.

Ko učim, želim dela grške filozofske tradicije prikazati v tem duhu; kot plemenite in čudovite



»prijatelje«, subtilne in globoke sogovornike, katerih dela spodbujajo posameznike, da razmišljajo s svojo glavo. Cilj je vedno v mišljenju. Epiktet nam pove zgodbo o mladeniču, ki je prišel k njemu in se bahal, da zna Hrizipovo razpravo o izbiri. Epiktet mu odgovori: »Če bi bil atlet in prišel k meni, da imaš nov par vadbenih uteži v svoji sobi, ti ne bi rekel 'super, sedaj ti je uspelo', ampak 'pokaži mi, kaj lahko narediš z njimi'.« Knjige so kot vadbene uteži za naš um – same po sebi nimajo nobenega pomena, če posameznik z njimi ne more pokazati, da je postal bolj poglobljena in pronicljiva oseba.

Sedaj končno prehajamo k drugemu cilju, cilju svetovnega državljanja. Do določene mere lahko študij antičnih filozofov spodbuja tudi ta cilj glede na to, da se njihova dela veliko ukvarjajo s problemi, ki jih imajo ljudje na različnih krajih in v različnih obdobjih. Poleg tega ne smemo pozabiti, da se pri študiju grških filozofov soočamo s kulturo, ki se razlikuje od naše, zato se moramo vprašati, v čem sta si kulturi podobni in v čem se razlikujeta. Vendar pa je jasno, da učinkovito prizadevanje za svetovno državljanstvo na univerzi zahteva drugačne strategije – te strategije pa so daleč od tega, da bi spreminjale študij »zahodne tradicije«, pravzaprav jo še natančneje prikažejo.

Da bi bili učinkoviti državljani sveta, v katerem imajo razprave o številnih najbolj perečih vprašanih vedno bolj mednarodni značaj, se morajo študentje zavedati kompleksnosti vseh tradicij v razpravi – in te kompleksnosti se morajo zavedati, kar zadeva tuje tradicije in domače raznolikosti. Pripadnikom drugih tradicij morajo znati pozorno in z občutkom prisluhniti in ta občutek zahteva učenje o tistem, kar je vsem ljudem skupno. Pri dodiplomskem izobraževanju bi bilo seveda nespametno namestiti vsem kulturam sveta »enako časa«. Na ta način bi študentje dobili zgolj površno znanje o vsaki kulturi namesto poglobljenega znanja o nekaterih kulturah.

Toda, če je program o multikulturnem izobra-

ževanju pravilno zastavljen, lahko študentom pokažemo, da so sprejeta prepričanja v zahodni kulturi lokalno obarvana in kako se lahko seznanimo z novo in tujo kulturo. Takšen cilj pa, kakor pogosto menijo konservativni kritiki, spodbuja kulturni relativizem ali stališče, da so vse pozicije enako dobre in da ni prostora za upravičeno kritiko tradicije. Študentje lahko hitro naredijo to napako, če so izpostavljeni kritiki njihovega pogleda, v okolju, ki podcenjuje razum. To je razlog, da ima filozofija, ki ostaja zvesta razumu in argumentu, tako pomembno vlogo pri sodobni razpravi o multikulturalizmu. Menim, da lahko v tej razpravi grški filozofi ponudijo dragocen prispevek; ti vedno znova in znova (po)kažejo, da upoštevanje socialnega porekla študenta in njegovega načina življenja ne pomeni, da se odrečemo argumentirani kritičnosti, ampak da je upoštevanje konteksta povsem kompatibilno s prizadevanjem za univerzalno človeško dobro.

Prav tako pa kot profesorji zgodovine filozofije ne bi smeli razmišljati, da multikulturalizem na univerzi spodkopava naše lastno podjetje. Pogosto me kot profesorico, ki poučuje antične Grke, sprašujejo, kako lahko podpiram cilje multikulturalizma, kakor da bi med tema področjema obstajala nekakšna tekmovalnost. A kakor sem že pokazala, nam lahko prav ukvarjanje z Grki ponudi dobre argumente za spodbujanje legitimnih razlogov za multikulturalnost; in multikulturalizem lahko prav tako spodbudi naše raziskovanje in poučevanje klasikov tako, da se bolje zavedamo, kaj je zanje kulturno specifično in lokalno; na ozadju razlike med njimi in tistim, kar jim je tuje, pa lahko izostrimo naše razumevanje klasikov (prav tako nam lahko pokaže, kaj je skupno vsem ljudem ne glede na kulturne in zgodovinske razlike). S podpiranjem multikulturalizma lahko izgubimo del naše klientele – tisti del, ki je vpisal filozofijo pod pritiskom ali ki se je hotel seznaniti z deli Grkov, ker so mislili, da bodo na ta način postali nekakšne avtoritete. Vendar to ni prava izguba. Kajti želeti si moramo študente, ki

obiskujejo predavanja iz pravih razlogov: zato, ker so dela klasičnih Grkov in naše poučevanje teh ključnega pomena in vredna občudovanja; ker omogočajo vpogled v zgodovino določene civilizacije, ki je za nas izjemnega pomena in ker nas hkrati soočajo s problemi, s katerimi se v takšni in drugačni obliki spoprijemajo vsi ljudje, in to v obliki argumentov, ki si zaslužijo vse spoštovanje, natančno obdelavo in neodvisno kritiko.

***Po spletni objavi prevedla in priredila  
Katarina Majerhold***

---

# Katerega spola je filozofija?

---

*Izar Lunaček*

## ***O filozofih, sofistih, ženskah, Ženski in mladeniških bogovih<sup>1</sup>***

Ker je ta kritika zadela že večino temeljnih duhovnih gibanj zahodne kulture – znanost, zgodovino, monoteistično religijo itd. – se zdi neizogibno, da se bo izkazalo, da so tudi začetki filozofije prepredeni s patriarhalnimi predsodki. Temu botrujejo objektivne zgodovinske okoliščine vznika vseh omenjenih disciplin v času, ko je bil moški edini polnopravno priznani družbeni subjekt. Sprašujemo se, kako uskladiti filozofijo s sodobnim okoljem spolne enakopravnosti, ne da bi se povsem odrekla svojim koreninam, določenim z zgodovinskimi okoliščinami. Velik del sodobnih feminističnih kritik najde predsodek moškega zornega kota celo v tako osnovnih sestavinah kulture, kakršna je človeški jezik. Zastavljamo si torej vprašanje, ali je to naddoločnost kulture s patriarhalno perspektivo sploh mogoče nadomestiti z bolj spolno uravnoteženim modelom. V vsakem primeru je filozofija, kot najširša in vse druge utemljujoča znanstvena disciplina Zahoda, daleč najboljše okolje za tako prevpraševanje. Ker si zna sama graditi lastne temelje (in se v nasprotju z drugimi vedami prekriva z lastno metavedo), ima redko prednost, da lahko svoje osnove tudi sama omaje ter jih postavi znova.

Osnovna shema filozofskega raziskovanja, ki jo je prek vedno vprašljivega zapisa Sokratovih pogovorov vzpostavil Platon, je opisana kot

---

<sup>1</sup> Prispevek na simpoziju ob Unescovem svetovnem dnevu filozofije na temo Katerega spola je filozofija v Cankarjevem domu 17. 11. 2009.

»ljubezen do modrosti« – in to v izrecnem razlikovanju od sofizma. Filozofija je zasnovana kot odnos do resnice, pri katerem niti ne trdimo, da vso modrost sveta že posedujemo, niti nismo preprosto zadovoljni s svojo nevednostjo, temveč živimo v neprestani napotnosti *v smer* modrosti, ki naj bi jo bilo v tem življenju nemogoče imeti scela v lasti. Čeprav so bili Platon, Sokrat ter vsi udeleženci dialogov moškega spola, še ni rečeno, da je ta osnovna shema pogojena s spolnim predsodkom. To se zdi še toliko manj verjetno, ker v Platonovem *Simpoziju* Sokrat trdi, da mu jo je zaupala ženska, svečenica Diotima iz Maniteje. Kljub temu bi bilo mogoče trditi, da klasična filozofska besedila vedno delujejo na dveh ravneh, od katerih ena napotuje k univerzalni veljavi, ki preživi zgodovinske okoliščine, druga pa je določena s spolno in družbeno posebnostjo svojega časa.

V smislu te, kontekstualno določene ravni bi lahko tvegali tezo, da je sama filozofija v svojih začetkih sicer res brez spola, vendar pa imata spol oba člena, ki jo sestavljata. Filozof je implicitno dojet kot moški, modrost kot nedosegljivi cilj njegovega stremljenja pa kot Ženska z veliko začetnico. Sokrat, čigar celotno podjetje je strnjeno v trditvi, da »zagotovo ve le to, da nič ne ve, a v nasprotju z drugimi ve vsaj to«, v tej zgodbi o začetkih svojega poslanstva izvor osnove svoje doktrine – da je človek neizogibno manjkav in da je njegov cilj le usmerjenost k popolnemu – pripiše nekakšni čudežni, napol božanski ženski. V njunem pogovoru je Sokrat postavljen v enako vlogo, kakršno imajo v Platonovih dialogih nasproti njemu nevedni mladeniči, le da Diotima postavlja svoje uvide s precej manj hlinjene nevednosti ter precej bolj samozavestno in neposredno kot pa bo to

pozneje s svojimi poslušalci počel njen učenc Sokrat. Poudarjam: tako Sokratove teze kot tiste, ki jih skozenj izreka Diotima, so primerljive in imajo same po sebi nezanemarljivo konceptualno težo, toda okoliščine in način njihovega izrekanja (brez ovinkarjenja ali z njim, s strani modre ženske bodočemu filozofu ali s strani starega filozofa mladeničem nejasne prihodnosti, itd.) dodajajo pomemben uvid v spolno in družbeno določenost njihovega zgodovinskega vznika.

Drugi del *Simpozija*, ki je pogosto obravnavan, kakor da nosi posebno težo, je začetek govora pravnika Pavzanija, ki vsebuje opis dveh Afrodit: ljudske, mlajše, z materjo in očetom, ki da predseduje vsakdanji ljubezni med moškim

in žensko brez ozira na moralo in resnico, ter starejše Afrodite, rojene izključno iz moškega principa (če smo določni: iz odrezanega Uranovega falosa, ki pade v morje), ki se udeja nja predvsem v ljubezni med krepostnimi starci in njihovimi mladimi moškimi učenci in ki se sicer lahko izrazi tudi telesno, a je njen primarni cilj dejansko razcvetanje vrline in resnice. Tu smo naleteli na novo oviro našemu argumentu, ki očitno napeljuje na sklep, da je za Platona prav ljubezen med moškim in žensko tista, ki z ljubeznijo do modrosti nima nič opraviti, temveč da je naravno okolje slednje pederastični odnos med starim in neprivlačnim, a vrline in kreposti polnim učenjakom ter angelskim, hermafroditiskim in nedolžnim mladeničem.



Vendar je treba poudariti, da nobeden od obeh udeležencev v tem odnosu ne uteleša modrosti, kreposti, vrline ali resnice, temveč tvori njuno razmerje zgolj primerno okolje za nanašanje na ta tretji člen. Po Pavzaniju je problem moško-ženske ljubezni prav to, da je samozadostna, amoralna in agnostična, medtem ko ljubezen med starcem in dečkom napotuje ven iz sebe, k vrlini in spoznanju. In odnos obeh moških subjektov do vrline in spoznanja ima lahko spet heteroseksualno dinamiko. Z drugimi besedami, oba moška se do področja resnice obnašata kot do nedosegljive Ženske.

Tako bi lahko trdili, da ima morda vpeljava hermafroditkega dečka tukaj cilj vzpostaviti razmak, posredni člen med moškim in ženskim elementom, in da gre dejansko za vpeljavo elementa brezspolnega, nedolžnega falosa v metaforični, sublimirani obliki dečka. Ta naj razmejuje posvetno ljubezen do običajne ženske od transcendentalne ljubezni do Ženske z veliko začetnice, do velike boginje, iz katere izvira vsa resnica, modrost, lepota in vrlina. Tudi tu je odnos med moškim subjektom in Žensko modrostjo samozadosten, le da zaradi razdalje do ženske, ki le-to mistificira v Žensko, ta samozadostnost ni več problematična. Vsekakor tudi tu za žensko *kot subjekt* še kar ni prostora: Ženska ostaja le transcendentalni cilj obeh moških subjektov. Ena ključnih tez osnovnega dela feminizma, *Drugega spola* Simone de Beauvoir, se glasi, da sprememba ženske v božanskega Drugega s stališča enakopravnosti ni bistveno drugačna od njene spremembe v ponižani objekt.

Privolimo torej za zdaj v to, da (onkraj vseh pozitivnih nastavkov Sokratovih ali Diotiminih stališč v Platonovem besedilu) v osnovni shemi patriarhalne matrice v filozofiji tako naletimo na moški subjekt, ki ženski element po eni strani z gnusom odriva na stran vsakdanjega in prozaičnega (Afrodita, ki ima tudi mater, je plebejska; ljubezen do dečka vzpostavlja odnos z univerzalijami, medtem ko ljubezen do ženske možnosti za ta stik nima itd.), po

drugi pa žensko, sublimirano, projicira na stran nedosegljive popolnosti, kamor je sam vedno šele namenjen. Kljub temu tudi v tej shemi lahko najdemo točko brezspolne univerzalije, na katero se je mogoče opreti ter rešiti občost filozofije. Ta točka je sam razmak med moškim filozofom in Žensko modrostjo – in to je mesto, kjer se resnično dogaja filozofija onkraj vezanosti na ta ali oni spol. Neka ameriška filozofinja je na mednarodni konferenci o spolu in filozofiji dejala, da cilj rešitve filozofije pred spolnim predsodkom ni izničenje spolne razlike, ampak njena pretvorba iz »različnosti ženskega spola« v neodpravljivo spolno razliko med enakopravnima subjektoma. Iz svojega stališča bi dodal, da je morda to za patriarhat značilno Drugost ženske najprej treba vnesti v notranjost ženske in jo narediti za objekt ženske kot subjekta (v smislu »skrivnost Ženske je skrivnost tudi za žensko samo«), nato pa to notranjo razliko vnesti ne le *med* vse subjekte ampak tudi *v njih* – vključno z moškimi, ki prav tako sami s sabo nismo istovetni na svoj, spolno specifičen način.

Moška neistovetnost s samim sabo je utelešena v falosu. In razlika med označevanjem klasične filozofije bodisi kot patriarhalne bodisi kot falične je precejšnja. Če v patriarhalni shemi brezpogojno vlada Oče kot najmočnejši subjekt, pa so tam, kjer *vlada falos*, stvari veliko bolj majave. Falos je nadvse protisloven element: po eni strani je žezlo, ki Očetu sploh podeljuje status Vladarja (brez falosa, navsezadnje, ne bi bil Oče prav nič drugačen od ženske), toda po drugi je ravno falos točka Očetove ranljivosti, in to predvsem ranljivosti za čare ženske z malo začetnico, ki lahko prek falosa celo zavlada Očetovi volji. Falos je torej objekt, na katerem patriarhat stoji, a tudi pade. Zato »faličnost« nekega diskurza nikakor ne zagotavlja prevlade moških subjektov.

Slovenska filozofinja Alenka Zupančič skupaj z Jacquesom Lacanom tako vztraja, da je falična funkcija v simbolnem neodpravljiva, toda da ravno odkrito prepoznavanje temeljnega

elementa simbolnega kot faličnega (kot utemeljenega v banalnem in nazadnje kontingentnem organu moške živali) dejansko odpravlja *prikriti* falicizem, ki ima šele lahko šovinistične učinke<sup>2</sup>. Prikaz falosa kot osnovnega gradnika jezika in kulture, ki vključuje, po eni strani, njegovo zvezo z banalnim realnim organom in, po drugi, njegovo funkcijo označevalca *kastracije* (ne pa oplajajoče moči itd.), simbolno že osvobaja kot polje enakopravne igre obeh spolov, saj naj falos nobenemu od njiju ne bi pripadal bolj kakor drugemu.

Osnutke te sheme lahko prepoznamo že v samih začetkih filozofije, ki smo jih prej navajali kot primere patriarhalne matrice. Moderni koncept brezspolnega, kastriranega falosa je skrit že v na videz bolj konservativni Pavzanijevi razlagi ljubezni: tam je duhovna Afrodita sicer povsem prosta ženskega elementa, a pri tem ni rojena iz aktivnega, zavestnega moškega subjekta (kot na primer Atena, ki jo Zevs po svoji volji rodi iz lastne glave), temveč iz *odrezanega uda Neba*. Odsev ideje o falosu bi lahko iskali tudi v Diamenino-Sokratovi razlagi ljubezni, po kateri je Eros otrok moškega boga Izobilja in polnosti in pa ženske boginje Revščine in pomanjkanja ter je sam vedno na pol poti med nebom in zemljo, smrtnim in nesmrtnim. Eros je tu, kakor to velja tudi za falos, gol vezni člen, ki prav toliko deleži na manku kakor na snovni izpolnjenosti.

Kar se tiče same filozofske prakse, to z moškega stališča odpira več poti. Osnovna matrica, ki smo jo orisali na začetku, lahko in mora ostati enaka, če naj ohranimo filozofijo kot filozofijo: subverzijo je treba izvesti znotraj te matrice ter prozvesti variacije nanjo. Faličnost je pri Platonu problematična le zato, ker je kastrirana *dvakrat*. Izhodiščna teza filozofije je človekova manjkavost, odtrganost od polja polnega pomena, vrline, resnice in lepote, kamor je v tem

življenju lahko neprestano le napoten. Sofist meni, da modrost že poseduje, toda to lahko meni le zato, ker verjame, da je resnic neskončno in da je vsaka od njih enako dobra. Klasični filozof po drugi strani stavi na skladanje modrosti z eno samo pravo resnico, dostopno onkraj smrti. Ker je to polje polne resnice, od katerega je filozof odtrgan, tu postulirano kot transcendentalno, projicirano onkraj smrti, tam lahko tudi živi svoje polno fantazmatsko življenje: tusvetna manjkavost in onstranska popolnost sta v metafiziki premosorazmerni. Zato je klasični filozof kastriran dvojno: odrezan je od resnice, ta resnica pa je nato izbrisana s sveta in projicirana onstran.

Poteza, ki jo lahko povleče sodoben filozof, ki ne privoli več v oblube onstranske popolnosti, a prav tako noče privoliti v sofizem tisoč in ene resnice, je, da se zasnjuje, kakor da je sicer odcepljen od edinstvenega izvira svoje omejene vednosti, a da ta vir hkrati postulira kot odkrito, banalno faličen (zatrdi, da so skrivnosti Vira skrivnosti tudi za vir sam) ter je nanj priklopljen kot oprijemljiv, tusveten in praznoglav izvor sproti nastajajoče vednosti. Subjekt je tu še vedno moški, toda vir vednosti ni več mistificirani Drugi, velika Boginja, ampak banalen objekt in notranja razlika subjekta samega, medtem ko je ženskosti dana prosta pot, da si utemelji lastno subjektivnost.

Manj radikalna, a prav tako legitimna možnost je – na kar namiguje na primer naslov sodobnega spletnega foruma moje generacije mladih filozofov – da se filozof zasnjuje kot »Zofijin ljubimec« v aluziji na mladeniške ljubljence mogočnih boginj antične Grčije in Bližnjega vzhoda. Fantazma modrosti kot Ženske, ki je v klasični filozofiji prikrita, postane tu izrecna, s čimer ženskost sicer ne pridobi kaj prida subjektivnosti, vendar pa se tudi prej razmeroma neodvisni moški subjekt bradatega, patriarhalnega filozofa, ki opeva nedosegljivo, a pasivno damo modrosti, zdaj spremeni v nedolžnega in spolno dvoumnega *toy-boya*, falični objekt in igračo gospodarice Modrosti, ki govori skozenj

<sup>2</sup> Alenka Zupančič: *Poetika. Druga knjiga*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2004, str. 218–9. Prim. Jacques Lacan: *Seminar Jacquesa Lacana. Knjiga XX: Še*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1985, str. 78.

kakor skozi pasivni organ.

Tako lahko osnovno patriarhalno matrico spodjedajo sodobni moški filozofi, kaj pa ostane ženski poziciji? Čeprav iz omenjene analize Zupančičeve izhaja, da so oboji, moški in ženske, enako »falični«, Julija Kristeva dodaja, da ženska, tudi če se v simbolnem neizogibno udejanja s falično funkcijo, zaradi manka fizičnega falosa to vendarle počne na poseben, za svoj spol značilen način. Po eni strani, trdi Kristeva, ženska lahko jemlje simbolno veliko resneje in hladnokrvno ter je pri njegovi uporabi lahko tudi veliko bolj uspešna kakor moški, ki ima stalno pred očmi banalizacijo faličnega v svojem priročnem komičnem organu, a je po drugi strani tudi toliko bolj ranljiva za popolno izgubo stika s faličnim ter posledično za omahnitev v temno, predsimbolno in samomorilsko simbioto z materjo<sup>3</sup>. Ta druga možnost že naznačuje prehod onkraj filozofskega, v mistiko, ki jo je Lacan označil za strukturno žensko stališče, a odprto tako za biološko moške kot za ženske subjekte. Toda obe ženski zgrešitvi faličnega (njegova pretirano hladna uporaba na eni in njegova popolna opustitev na drugi strani) po Kristevi skupaj govorita o »smrti smeha« na ženski hemisferi: »Le takrat, ko smo prepričani, da ga (*falos*) imamo, lahko pristanemo na to, da ga provizorično odložimo.«<sup>4</sup> Toda velja tudi narobe. Če je z mojega stališča ena redkih legitimnih možnosti sodobnega moškega filozofa komizacija filozofije s preveč dobesednim izpostavljanjem njene prikrite faličnosti, pa morda ženske filozofinje edine držijo v rokah možnost za nadaljevanje resnega faličnega angažmaja v filozofiji, ne da bi pri tem tvegale očitek patriarhalnosti. Kdor falosa nima, mu ga v postmodernem svetu tudi ni treba kar naprej provizorično odlagati v dokaz, da ne meni, da ga zares ima, ter ga lahko morda končno udejanji brez občutka nelagodja in nemara celo brez primesi poseganja po oblasti.

<sup>3</sup> Julija Kristeva: *Psihoanalitski teksti*, Koper: Hyperion, 2001, str. 182–4.

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 165.

**Boris Vezjak**

## ***Filozofija in aporija spola***

*»Moški je moški glede na posebno zmožnost, ženska je to glede na posebno nezmožnost ... Njen primanjkljaj je njena nezmožnost, da bi ustvarjala semena ... zato je ženska tako rekoč neploden moški ...«* (Aristotel, *O razmnoževanju živih bitij*, 728a)

*»Odnos med moškim in žensko je po naravi tak, da je moški višje postavljen, ženska nižje, da moški vlada, ženska pa je vladana.«* (Aristotel, *Politika*, 1254b)

Kaj storiti s filozofi, ki odločno menijo ali celo dokazujejo, da so ženske manj razumne od moških, ali pa, da ženske nimajo volilne pravice?<sup>1</sup> Najbrž jih ne bi jemali resno. Obtožili bi jih rasizma in spolne diskriminacije, do njih bi v skladu s prejetimi načeli o enakopravnosti spolov čutili gnus in bi se jim bili pripravljene upirati. Proti njim bi pripravljali ugovore in peticije, morebiti bi jih izključili iz fakultetnih oddelkov in jih hiteli javno prezirati. Študenti bi jih ignorirali, njihove knjige se ne bi kupovale. Zanje ne bi našli lepe besede. Toda kaj storiti s filozofi, ki so kaj takega trdili v preteklosti, v nekem zgodovinskem trenutku in socialnem kontekstu, v perspektivi neke druge vednosti in horizonta znanja? Še zlasti, če sta bila to Aristotel, ki je trdil prvo, ali Immanuel Kant, ki je verjel v drugo? Zadrega nenadoma ni več tako preprosta – jih smemo obtožiti diskriminacije, bo njihova cena v naših očeh padla in do katere meje? Moramo storiti celo korak dlje in, kakor pravijo temu danes, ne dopustiti tolerance do netolerantnih ter jim nekako odvzeti njihovo intelektualno veličino? Je njihova misel v celoti, četudi do konca premišljena in razdelana v izjemno pronicljiv filozofski sistem, zaradi

<sup>1</sup> Nekateri izmed misli v tej razpravi so bile predstavljene 17. novembra 2009 na konferenci v Cankarjevem domu v Ljubljani ob svetovnem dnevu filozofije, ki sta ga organizirala Slovenska nacionalna komisija za UNESCO in Slovensko filozofsko društvo.

takih stališč sploh še verodostojna, čeprav imamo opraviti z neprecenljivimi klasiki? Ali pa jim je treba »soditi« po milejših merilih kakor nekomu, ki bi kaj takega trdil danes?

Načeto vprašanje, pravzaprav jih je za celo goro, je le eno izmed tistih, ki se nam porajajo, ko se sprašujemo o statusu moškega in ženskega v tradiciji zahodne filozofije. Formuliramo ga kot očitek o neenakosti ali prevladi enega spola nad drugim. Razpravljanje o tem, katerega spola je filozofija, kakor je potekalo ob nedavnem Unescovem svetovnem dnevu filozofije, bi lahko zlahka tako rekoč zvedli na vprašanje, ali filozofija nosi krilo ali hlače. Ampak to bi bilo le eno izmed vprašanj. Če smo natančnejši, se glede statusa spola v filozofiji večkrat povprek pogovarjamo o vsaj treh različnih temah. Hevristično dobro bi bilo, da jih med sabo ločimo in premislimo, v čem se razlikujejo. Prva je že bila ravnokar omenjena in zadeva razdelitev družbenih vlog: ali filozofija nosi krilo ali hlače? Govorimo torej o družbenem statusu spola v filozofiji; o tem, čemu, če sploh, filozofija bolj pripada – moškim ali ženskam, pogledu prvih, drugih ali nobenemu posebej? Je filozofija kot večšina razumne razprave, ali kakor koli že opišemo njeno dejavnost, bolj naklonjena in bližje enemu spolu kakor drugemu? In kako je postala takšna zaradi socialnih okoliščin v preteklosti? Odgovor na tako dilemo nam očitno lahko dajo zgodovinski in sociološki opisi stanj ter obravnava družbenih okoliščin, v današnjem času recimo opis statusa in deleža filozofov in filozofinj na visokošolskih ali kakšnih drugih ustanovah.

Druga tema je »vsebinska«: ali se nošnja krila ali hlače pozna na filozofiji kot takšni? Je filozofija bolj krilasta ali bolj hlačasta, je včasih bila eno bolj kakor danes, se takšno stanje spreminja, kako to meriti in kako oceniti takšno spolno določeno lastnost? Govorimo torej o obarvanosti filozofije s spolnim »elementom«, o tovrstnem kvalitativnem stanju v njej, o moškem in ženskem pogledu, ki ga lahko razbiramo in zaradi česar smiselno govorimo o razliki enega

in drugega. Zdi se, da feminizem kot filozofska disciplina izhaja natanko iz takšne podmene – tako kakor pri prvi temi se tudi tu ponavlja očitek, da obstaja pretežno hlačasti pogled na svet, ki ga proizvaja ali ga je proizvajala filozofija v hlačah. In verjetno ne samo filozofija. Da ne bo pomote, naj povem bolj plastično – iz filozofije v hlačah še ne izhaja nujno, da bo tudi filozofija hlačasta; ta razlika nas je tudi navedla, da razlikujemo obe točki razprave. Podobno kakor iz tega, da je nekaj storil moški, še ne izhaja nujno, da bo to dejanje obarvano »moško« – saj imamo vendar moške, ki po svojem značaju in dejanjih še kako ravnajo po žensko, če je to v nekaterih primerih sploh smiselno razločevati ... Pod to rubriko, ki zadeva pregled vsebinskih stališč spolne determiniranosti filozofij, bi lahko uvrstili še obravnavo prepričanja, da je filozofija po svoji naravi imanentno moška, ker je racionalna dejavnost, kar pa spet, po svoji naravi, kot kognitivna spretnost mogoče bolj pritiče moškemu spolu. Naj tako pripomnim, da je takšno branje največkrat osnova feministične kritike.

Tretja tema je »normativna«, izpeljana iz druge, in si ne postavlja vprašanja po prevladi enega ali drugega spola ali pogleda na svet, ampak se do tega opredeljuje kot do nečesa dobrega ali slabega: kako so krila in hlače v filozofiji moteči v socialnem smislu? In še bolj, kako obremenjuje filozofski sistem in filozofa (ali filozofinjo) spolna diskriminacija, če jo kot takšno sploh lahko upravičeno uvedemo v obravnavo? Povedano preprosteje: koliko in pod katerimi pogoji smo npr. pripravljene nekega filozofa ali filozofinjo zavreči, če smo pri njem/njej zasledili preveč hlačaste ali preveč krilaste filozofije, ga/jo kritizirati in grajati? Ter s kakšnimi družbenimi mehanizmi in korektivi bi takšno stanje lahko izboljšali, saj si ga vendar ne želimo?

Zelo na kratko si oglejmo vse tri vidike, kakor koli bo že veljalo, da se na nekaterih točkah lahko diskurzivno spajajo in nekoliko prepletajo.



## I Filozofija, ki nosi krilo ali hlače

Očitek o maskuliniziranosti filozofije je navadno dvojen. Prvič, zgodovinsko vzeto so se z njo preprosto pač največ ukvarjali moški. In drugič, v materialnem vsebinskem smislu so njihove teorije, če hočete ali ne, ponujale predvsem moško perspektivo pogleda. Oboje sicer ni nujno povezano, a ta spolna in hkrati vsebinska plat očitka o hlačasti filozofiji se največkrat povezujeta; kakor že nakazano, ni namreč logično nujno, da bo neka posamezna filozofska misel ali filozofija v celoti le zato, ker so njeni nosilci pretežno moški, dejansko tudi vsebinsko »moška«, a v sociološki perspektivi takšna prevlada verjetno pomeni takšen rezultat.

Ali torej filozofija danes, v 21. stoletju, nosi krilo ali hlače? Če pogledamo na to možno izbiro karseda dobesedno in konkretno, vidimo tole – le dve od desetih polno zaposlenih akademskih filozofov sta filozofinji, če upoštevamo vodilne visokošolske ustanove v Veliki Britaniji. Vsaj tako kaže raziskava *The Philosophers Magazine*, ki jo je izvedla Brooke Lewis in zapisala v članku septembra 2009, kasneje pa jo je delno povzel časnik New York Times.<sup>2</sup> Poročilo, ki temelji na opisu polnozaposlenih v 20 elitnih ustanovah, vključenih v tako imenovano »Russell Group of British Universities«, nam pokaže, da je okoli 32 odstotkov polnozaposlenega akademskega osebja na oddelkih za zgodovino žensk, na oddelku za psihologijo je ta odstotek 39, na oddelkih za filozofijo le 18. Podoben rezultat, torej enopetinsko zastopnost žensk na oddelkih za filozofijo, najdemo v ZDA. To kajpada govori zase in nam jasno dokazuje, da je zastopnost žensk v filozofiji bistveno slabša kakor v drugih humanističnih ali družboslovnih disciplinah. Temu, po

<sup>2</sup> Brooke Lewis, *Where are all the women? The Philosopher's Magazine* 2009/47, 4. 9. 2009. Članek je dosegljiv na spletni strani časopisa: <http://www.philosophypress.co.uk/?p=615> (odprto na dan 8. 2. 2009). Povzetek članka je objavil tudi New York Times, dosegljiv na spletni strani časopisa: <http://ideas.blogs.nytimes.com/2009/10/02/a-dearth-of-women-philosophers/> (odprto na dan 8. 2. 2009).

naključju ali ne, ustreza tudi zdajšnje razmerje na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Mariboru, s katerega prihajam kot avtor tega članka – namreč tudi pri nas sta dve od desetih zaposlenih ženski. Razmerja so torej videti resnično podobna in močno v prid moškemu spolu.

Ena od raziskovalk spolne zastopnosti v visokošolskih akademskih krogih, Helen Beebee z Univerze v Birminghamu, sicer direktorica the British Philosophical Association, navaja enega izmed možnih razlogov, zakaj je stanje takšno. Vidi ga, vsaj delno, v kulturi agresivnega argumentiranja, ki je značilna za filozofijo in ki postaja vse bolj izpostavljena v podiplomskem študiju (trdi se namreč, da se osip ženskih filozofinj dogaja, tako rekoč stopnjevito, z magistrskim in doktorskim študijem, na začetku študija pa sta spola izenačena).<sup>3</sup>

Torej: maskulinizirana kultura filozofiranja, če ji lahko tako rečemo, naj bi bila tista, ki ustavi ženske, da bi se udejele v filozofiji, ne pa recimo seksizem ali tradicija. Bojevit način razprave, argumentacijsko sesuvanje ali spodbijanje, *elenchus* torej, kakor bi rekel Sokrat. Takšen razlog je povsem nekaj drugega, kakor bi sicer pričakovali od seznama dejavnikov, zaradi katerih filozofija doslej ni nosila krila. Navadno se nanj uvrščajo predvsem razlogi družbene delitve dela, družbeni status žensk, druge socialne okoliščine, ne nazadnje poseben status dejavnosti filozofije v psihološkem ali sociološkem smislu.

Simon Baron-Cohen, profesor razvojne psihopatologije v Cambridgeu, recimo ugotavlja, da je teorija človeškega uma pač takšna, da v skladu z njo moški um raje »sistemizira« (je nagnjen k analizi in konstrukciji sistemov), medtem ko je ženski um bolj empatičen. To ima za filozofijo nekatere posledice: »Filozofija je, kakor veste, logično opravilo v obliki analize pojmov kot logičnih sistemov. Zaradi tega zahteva sistemi-

<sup>3</sup> Prav tam.

zacija in tudi na vseh področjih sistemizacije, kakršna so matematika, računalniške znanosti, fizika in inženirstvo, zato odkrivamo usmerjenost k moškim.«<sup>4</sup>

Že na prvi pogled je očitno, da kulturni dejavniki v takšni razlagi ne igrajo bistvene vloge. Psihologi nam pač znajo v dovolj suhoparnem determinističnem žargonu povedati, da se spola razlikujeta po svojih mišljenjskih in drugih sposobnostih in da sta zato primerna za različne profile poklicev. Da je razlika med njima pač biološka oziroma psihološka. Kultura s tem neposredno nima preveč opraviti. Spreminjati to dejstvo, če že pripustimo v razmislek tudi to možnost, bi pomenilo opravek na dolgi rok, ki bi poskušal kulturno pogojeno spremeniti tisto, kar je ženske naredilo za bolj empatične in moške za bolj sistematične, s spodbujanjem drugačnih kulturnih in družbenih vzorcev ravnanja, toda verjetno zgolj, če bi se za to odločila številnejša človeška skupnost v različnih sferah družbenega življenja. Za zdajšnjo analizo pa nam povsem zadostuje navedba, da obstajata vsaj dva socialna dejavnika, ki filozofiji nadevata hlače: navedena diskurzivna agresivnost argumentacije, ki domnevno deluje na ženske odbijajoče, in psihološke kognitivne razlike med spoloma.

## II Krilasta in hlačasta filozofija

Zgodovinsko vzeto se ne gre slepiti: filozofija je bila domena moških in v njej prevladuje moški pogled na svet, naravo, družbo, kulturo in ne nazadnje spolno razliko. Prav takšen pa je tudi začetni očitek. Morwenna Griffiths in Margaret Whitford pišeta, da je praksa in vsebina zahodne filozofije »prevladujoče moška in usmerjena k moškemu. Ta izjava ne leti na nobeno posebno skupino filozofov. Je resnična v splošnem, četudi je res, da filozofi nikakor ne govorijo v en glas in se celo med sabo ne strinjajo, kako naj razumejo, kaj je filozofija.«<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Prav tam.

<sup>5</sup> Griffiths in Whitford (1988, 6).

Pravzaprav je takšno stališče največkrat servirano kot očitek, ki ga ponuja »drugi spol«, če naj uporabim sintagmo Simone de Beauvoir. Gre za očitek, ki bi ga lahko označili s pridevniki seksiističen, androcentričen, maskuliniziran, včasih mizoginičen, če želimo bolj filozofske izraze, pa tudi logocentričen ali falogocentričen.

Moška obarvanost filozofije je dejstvo. Da so vedno predvsem filozofirali moški in da to počnejo in so počele ženske manj, tudi. Bolj zanimivo in celo odločilno je lahko vprašanje, kako se to filozofiji pozna. Kateri element jo dela za moško? (Če upoštevamo grški izvor besede *philosophia*, je filozofija zahodnoevropske tradicije seveda nesporno ženskega spola, a je to kajpak bolj anekdotično in ni tako zelo pomembno.) Da bi sploh odgovorili na zastavljeno vanko, si moramo predočiti metodo, po kateri smo filozofijo označili za moško zadevo. Feminizem se namreč velikokrat bolj ukvarja z drugimi vprašanji. Stanje prepozna kot dano in začenja s tistim: »Kaj nam je sploh storiti?« Ne smemo si želeti, če naj ostanemo na ravni intelektualne odličnosti, da bi neproblematizirano izhajali iz podmene, da je filozofija moškega spola in da je treba takšno stanje zavreči, revidirati in nadomestiti s feminističnimi alternativami. Ob tem, če se namreč nismo zadovoljili zgolj s problematizacijo stanja, se kajpak znova spregleda, da ni jasno, kaj pomeni nadomestiti filozofijo z alternativami. Ali ne gre mogoče le za to, da bi morali zavreči zgolj nekatere njene poudarke? To je recimo že ena dilema: kaj zavračati v filozofiji in zakaj?

V starogrški družbi, privilegiranem mestu hkratnega nastanka, tj. zibelke filozofije in, socialno vzeto, kritično neenakovrednega odnosa med spoloma, je bil kajpak status žensk izjemno nizek, glavna funkcije žena je bila namenjena reprodukciji otrok, zlasti sinov, in njihovi vzgoji. Se je lahko filozofija porodila le na tleh, ki niso naklonjena ženskam? Delni odgovor nam ponuja preizpraševanje o tem, kakšen dostop so imele žene (ali ženske) do filozofije. Če odmislimo odklonilni odnos Platona in

Aristotela, za katera je bila filozofija nedvoumno tip miselne dejavnosti, ki je ženske niso zmogline, nam ponuja zanimiv presežek Plutarh, grški zgodovinar, esejist in filozof. V njegovih »Nasvetih ženinu in nevesti« med drugim prebiramo navodila ali napotila, ki naj vodijo njegova učenca Polijana in Evridiko v sklenitev nekakšnega filozofskega zakona oziroma zakona, porojenega na podlagi filozofskega erosa. Povedano drugače, spis zanimivo kontrastira razmerja med spoloma in filozofijo, pri čemer Plutarha zanima doseganje zakonske harmonije, manj pa praktična vprašanja gospodinjstva in delitve dela. Plutarh kot Evridikin učitelj Polijanu s poročnim darilom izroča svojo avtoriteto učitelja nad nekdanjo učenko. In pravi: »Zdaj si že dovolj star, da se lahko ukvarjaš s filozofijo; utrdi si značaj z argumentacijskimi tehnikami, pogovarjaj in družni se s tistimi, ki ti lahko pomagajo. Kot čebela od vsepovsod zberi vse potrebno za svojo ženo; nosi to v sebi, deli to z njo, pogovarjaj se z njo, naj te besede postanejo njeni najboljši prijatelji in domači.«<sup>6</sup>

Čeprav analogija mož/žena in moški/ženska seveda ni povsem enakovredna, Plutarh jasno in nedvoumno sporoča, da je dobra žena ključna za srečno zakonsko življenje in oblikovanje skupnosti, ki temelji na filozofiji. Čeprav je bila tudi nevesta deležna pouka filozofije, pa je bolj pomembna ženinova izobrazba, saj bo omogočila njegovo vodstvo. V trikotniku obeh spolov in filozofije torej naletimo na kombinacijo vseh elementov, celo več: filozofija ne le, da ni rezervirana za prevladujoči spol, ampak je nekakšna vez med spoloma. Iz »Nasvetov ženinu in nevesti« razberemo, da je bila tudi učenka Evridika deležna pouka filozofije, da ni bila ločena od moških in je morebiti med izobraževanjem celo spoznala svojega Polijana. Če pustimo ob strani, da je bil položaj žensk v Plutarhovem času kajpak bistveno drugačen in svobodnejši od položaja žensk v klasičnih Atenah, smo dobili zanimivo materialno evidenco o tem, v kakšnem odnosu naj bosta ženin in nevesta do filozofije.

<sup>6</sup> Plutarh (2004, 23).

Zakonska harmonija je tako rekoč humus za srečno filozofsko življenje, filozofija kot takšna pa je njen konstitutivni pogoj. Crawford (2000) ugotavlja, da je Plutarhova novost glede vprašanja združljivosti zakona in filozofije v tem, da odgovarja neposredno na kritiko zagovornikov homoseksualnosti, ki trdijo, da je zakon neerotičen (seveda po starogrškem, ne pa sodobnem razumevanju erotičnosti) in da so ženske nezmožne prijateljstva, tako da zakonsko ljubezen opredeli kot večvredno od homoseksualne. Tako je postavil idejo erotičnega prijateljstva med možem in ženo kot temelj za filozofijo.<sup>7</sup> Tudi za Stadterja (1999) Plutarh podpira filozofsko šolanje pri ženskah in moških, ker razvija in izboljša naravno sposobnost za vrlino, hkrati pa pričakuje, da se bodo možje učili od drugih moških, ženske pa od svojih očetov in mož. Obstajajo sicer izjeme, ko se možje učijo od svojih mater, ženske pa od drugih žensk.<sup>8</sup>

Odgovor na vprašanje, ali je za Plutarha filozofija bolj hlačasta ali krilasta, je torej bistveno mlačnejši, kakor smo se nadejali. Spalnica je za zakonsko ženo postala nekakšen prostor, kjer se združita filozofska pedagogika in erotika, saj zakonski mož v odnosu do svoje žene igra vlogo učitelja, ljubimca in filozofa, sama filozofija pa mora biti afrodiziak, in sicer tiste vrste, ki pri zakoncih vzbuja poželenje. Pravzaprav edino želeno ugodje.

Koncepcija filozofskega erosa kot nekakšne vezi med zakoncema, med spoloma torej, pa ima svoje omejitve. Mož mora za doseg »filozofskega zakona« ženo »pripraviti« za vstop na obeh ravneh, telesni in umski. Njegovo poslanstvo je, da z brzdanjem ugodij in discipliniranjem svojega telesa tudi svojo ženo približa bolj duhovni in filozofski plati. Žena postane sredstvo obvladovanja njegovih lastnih užitek, nekakšen povnanjeni užitek, s katerim bo moral sicer sam opraviti. Povedano drugače, v Plutarhovi perspektivi je ženska znova instrumentalizirana za

<sup>7</sup> Crawford (2000, 115–137).

<sup>8</sup> Stadter (1999, 173–183).

doseganje filozofskega cilja. Nasploh bo veljalo, da navzlic simpatični gesti enake dostopnosti filozofije, ki si jo želi grški moralist, razlike med spoloma, ki bi jih danes takoj označili za nedopustno neenakopravnost in diskriminacijo, ostajajo. V »Nasvetih ženinu in nevesti« v devetnajstem poglavju beremo, da si »soproga naj ne pridobi nobenih lastnih prijateljev, ampak naj ima skupne s soprogom«, medtem ko so bogovi prvi in največji prijatelji, vendar je »za ženo edino primerno, da časti samo tiste bogove, za katere mož misli, da jih je potrebno častiti.«<sup>9</sup> Povedano drugače, za enakopravnost mišljenja in denimo veroizpovedi ali čaščenja bogov, med drugim, v resnici tudi pri Plutarhu ni mesta. Pravzaprav je nesporno postavljena zahteva, da se mora zakonska žena brezpogojno in z veseljem podrediti možu.

Omenil sem že, da je feministična kritika v filozofiji pričakovano usmerjena proti moškemu pogledu na filozofske probleme in svet. V posebnem delu, kjer se taka kritika upira verjetno mizoginičnemu prepričanju, da je filozofija predvsem razumno početje, razum pa je stvar moških, je mogoče razviti dva povsem različna poteka argumentacije:

1. Filozofi napačno predpostavljajo, da so v prednosti glede razuma, kar zadeva ženski spol. In ker je filozofija nesporno razumna dejavnost, si jo lastijo. Toda gre za okoren predsodek: filozofi niso nič manj razumni od žensk, zato je ta podmena napačna.
2. Filozofi so na podlagi podmene, da je filozofija razumna dejavnost in kot takšna njihova, zgradili moški pogled na probleme in svet. Toda moški, tj. razumni pogled pač ni edini. Zato so nam ponudili prevladujočo podobo sveta, ki temelji le na moškem pogledu in jo je zato treba dopolniti.

Zdi se, da se filozofi vseh vrst in vseh spolov zlahka zedinimo okoli prvega, razen mogoče

najbolj zadrtnih sovražnikov žensk med nami. Ni namreč pametnih razlogov, s katerimi bi upravičili naše prepričanje, da so ženske manj razumne. Drug razmislek pa ni tako preprost, še zlasti če ga razbijemo na dva dela. Marsikdo bi se lahko strinjal s prvim delom, da je bil moški pogled res prevladujoč, in tudi s tem, da je bil kategorialni instrumentarij filozofije vedno maskuliniziran. Spet drugi bi trdili, da je to le feministični umislek, ki pogreša »ženski element« in išče uravnoteženje tam, kjer to ne bi prineslo filozofske pomembne spremembe. Prav ti bi zato potem dvomili, da je mogoče bistveno »dopolniti« moški pogled oziroma da bi bili misli, izpeljave in sklepi zaradi spolne razlike resnično vsebinsko relevantni, če bi jim dodali še ženski pogled. Bi bila njihova skepsa primerna? Če to lahko storimo od trenutka, ko se podamo na pot opozarjanja na ženski element v filozofiji, kako to storiti za nazaj? In predvsem kaj storiti z dejstvom, da je filozofija doslej resnično nosila hlače in da se je to na njej poznalo? Natanko to je tretja tema in sam bom poskušal nanjo odgovoriti v tistem delu, ko se z njo ne ubadamo pozitivno, ampak »normativno«, ko torej zahtevamo od nas samih moralno opredelitev do tega, da so filozofi doslej ponujali hlačasto filozofijo.

### III Moteča krila in hlače filozofije

Kakor že povedano, nam filozofija klasičnega atenskega obdobja, vsaj za retrogradni pogled nanjo, ponuja prvo od kulture odvisno maskulinizirano podobo filozofije. Ko se vsi entuziastično navdušujemo nad sijajnimi Platonovimi in Aristotelovimi deli, naukom o idejah in naukom o bitnosti, imenitnih epistemoloških in psiholoških uvidih, nad politično in moralno teorijo, nam prihajajo nasproti tudi opisi, zaradi katerih čutimo nelagodje: so ženske res manjvredna bitja, nesposobne mišljenja in rabsodnosti, so res nepopolne po svoji naravi? Je reči, da je ženska v spolnem odnosu zgolj snov, materialna podstat, ki ji moški prispeva moško bitnost, dušo ali formo, dovolj prepričljivo? Ali pa, da

<sup>9</sup> Plutarh (2004, 18).

je ženska tako rekoč neploden moški? Ter, ne nazadnje, zakaj je ravno spolna razlika eno tistih najbolj simptomatičnih mest, zelo redkih sicer, kjer si filozofi tako hitro radi zapravijo naše zaupanje z nekaj neslanimi mislimi?

Kaj bi torej morali narediti denimo z Aristotelom? Bi se morali odločiti, da ga kot šovinista ne beremo? Ga grajati? Obžalovati, da je bil slaboumen, ga prezreti, mu odmeriti pravičnejšo mesto v zgodovini filozofije? Zanj manj navijati v našem šolskem sistemu, učence in študente opozoriti že pri prvi uri, da je imel tudi nekatere bizarne zamisli, ki jih nikakor ne smemo sprejeti? Filozof Iddo Landau v svoji knjigi »Ali je filozofija androcentrična?« (2006) predlaga zanimiv miselni poskus, s katerim vsaj nekoliko rešimo omenjeno zagato – nekako se namreč zdi, da naše vrednotenje poljubnega filozofa in njegove filozofije ne bi bilo pravično, če bi ga zavrnil kar v celoti. Hkrati pa tudi ne, če se do »moškega pogleda«, morebiti šovinizma z naše perspektive ali do kakšne druge za nas nesprejemljive oblike pri njem sploh ne bi opredelili in bi se pretvarjali, da je nemoteča.

Vemo, da je marsikatero Aristotelovo delo izgubljeno; postmodernistični teoretik Umberto Eco je recimo svoje delo »Ime rože« prefinjeno zgradil na podlagi zgodbe o domnevem drugem izgubljenem delu Aristotelove »Poetike«, ki govori o komičnem. Spomniti se torej moramo, da so antična dela prispela do nas le po kosih, v fragmentih, deloma izgubljena. Landauova ideja, kako se opredeliti do vrednosti Aristotelove misli, je: predstavljajmo si, da bi skupina srednjeveških menihov zbrala vse rokopise iz samostanov širom po svetu in se odločila, da bo iz njih izločila vse odlomke, ki govorijo o ženskah in vsebujejo androcentrične, kakor jim pravi, tj. »moško usmerjene« odlomke. Nam bi se potemtakem ohranili le deli, ki bi bili oropani spornih vsebin, kakor smo jih nakazali zgoraj. To bi bil Aristotel, ki mu feministke verjetno ne bi imele kaj očitati. Vprašanje se glasi: ali bi danes lahko enako smiselno uporabljali Aristotelovo teorijo o bitno-

sti, o štirih vzrokih, o naravi gibanja in torej številne druge njegove metafizične, fizikalne, moralne, politične in podobne filozofeme in teorije ali pa bi se v tem oziru kaj spremenilo? Bi bili temelji njegove filozofije za nas kaj drugačni? Če se ne bi nič spremenilo, potem androcentrični odlomki preostanka Aristotelovih del ne naredijo za androcentričnega. Ker so se ti »šovinistični« odlomki kajpada ohranili, še ni nobene potrebe, da bi jih zavrnil ali zamenjali. Temu pravi Landau, da je teorija neprežemajoče /nonpervasively/ androcentrična: ta lastnost torej ne prehaja na druge elemente. In ker ne prehaja, jo lahko obravnavamo ločeno (Landau, 2006, 14).

Če pa bi ta izločitev menihov spremenila naš pogled, če bi se temelji njegovih prepričan »obarvali«, potem bi bila Aristotelova filozofija prežemajoče /pervasively/ androcentrična. V tem primeru bi jo morali zavrniti, nadomestiti, dopolniti. Srednjeveški menihi bi tako dokazali, da je bila Aristotelova filozofija pogubno šovinistična in bi jo bilo mogoče pametno v celoti zavreči. Miselni poskus nas torej pripelje do dobrega merila, po katerem lahko neko filozofijo obtožimo androcentrizma, tj. šovinizma, ali pa jo odvežemo takšne krivde. S tem dobimo ključ, po katerem filozofov ne moremo obtoževati kar povprek.

Landauova teza gre sicer še dlje. Sam ugotavlja, da androcentrične trditve v različnih filozofijah te naredijo le za neprežemajoče androcentrične. Celo več, govori o tem, da ne obstaja nobena logična nujnost, ki bi iz androcentričnih trditvev lahko naredila za prežemajoče androcentričen tudi sam filozofski sistem. In pri tem še pravi, da se različni pogoji, ki morajo biti za kaj takega izpolnjeni, niso uresničili v nobeni filozofiji, ki mu pride na pamet (Landau, 2006, 15). Vsebina filozofskih teorij pravzaprav navadno posveča zelo malo pozornosti androcentričnim trditvam, kar velja tudi za takšne mislece, kakršna sta bila Friedrich Nietzsche in Arthur Schopenhauer. V njunem premlevanju metafizike spolne razlike se včasih zdi, da je

androcentrizem zgolj evfemizem za šovinizem in sovraštvo do žensk. Pa vendar: ker androcetričnih trditev v resnici ni toliko, niti pri najbolj ekstremnih filozofih ne, je njihovo zavračanje le majhen del zavračanja njihovih teorij. Zato je, tako Landau, naša ocena o androcetričnosti filozofije bistveno pretirana. Kakor dodaja, največkrat pri številnih avtoricah, ki takšno tezo poudarjajo, sploh ne vemo točno, kaj napadajo, prvo ali drugo različico branja, torej androcetričnost v prežemajočem ali neprežemajočem smislu. Pri tem navaja Susan Moller Okin in njeno knjigo *Women in Western Political Thought*, v kateri med drugim preberemo tole misel: »Dela filozofske tradicije so v zelo veliki meri zgrajena na vnaprejšnji domnevi o neenakosti spolov.«<sup>10</sup> In ker med obojim ne ločujejo, verjetno neločeno obravnavajo kar vse hkrati: filozofija je kar počez oziroma »v zelo veliki meri« obtožena spolne pristranosti ali obarvanosti.

Stvari vendarle niso tako preproste in tudi tu se postavlja vprašanje meje. Vzemimo recimo naslednji citat iz članka Judith M. Green (1992), za katerega se zdi, da obsoja »maskuliniziranost« Aristotelove filozofije. In jo razume kot prežemajoče androcetrično, če uporabim Landauovo terminologijo. Greenova pravi: »Aristotelove opazke o ženah in sužnjih so zaključki nekega konsistentnega in koherentnega teoretskega korpusa, zaradi česar morajo teoretska prva počela in splošna filozofska metodologija, ki temelji na prvih, biti razumljeni kot nezanesljivi« (Green, 1992, 71). Povedano v preprostejših besedah, Greenova razmeroma nizko postavlja mejo, kdaj neka filozofija vendarle je androcetrična in zaradi katere jo velja kot takšno zavreči, medtem ko jo npr. Landau želi postaviti karseda visoko. In primer zanjo je prav Aristotelov opus.

K razpravi o prežemajoči in neprežemajoči androcetričnosti, torej »okuženosti« filozofije z moškim elementom, dodaja Landau še en

moment: enako merilo lahko uporabimo ne samo za tisto, kar obstaja v nekem filozofskem sistemu, ampak tudi za tisto, kar ne obstaja. Pomembno namreč ni le, kaj neki filozof pove o npr. ženskah, ampak tudi tisto, kar je pozabil povedati. Tako imenovani »izostanki«, torej vsebine, ki so jih filozofi pozabili omeniti, se kajpak lahko nanašajo na občutljive teme, ki močno odpirajo žensko perspektivo (Landau, 2006, 127). Manko ali odsotnost takega pogleda pa seveda ne nakazuje androcetričnosti nič manj kakor negativna, diskriminacijska prisotnost. Miselni poskus, ki smo ga povzeli zgoraj, lahko smiselno uporabimo tudi za takšne »izostanke« z ustreznim zamišljanjem situacij, v katerih izostanek popravimo ali dopolnimo. Če je v tem primeru celota teorije postala obarvana, dobimo prežemajočo androcetričnost, drugače ne.

## Sklep

Razprave o spolni določenosti filozofije so večplastne in zgoraj smo nakazali tri možne tematske pristope k problemu. Najpomembnejšega in tistega, ki je zaradi svoje normativne narave največji izziv, smo navedli na koncu. Zdi se namreč, da se filozofi velikokrat radi po džen-telmensko uklonimo feministični zahtevi po »ženskih kvotah«. Toda morebiti je tudi tu čas za aristotelški obrat proč od učitelja: *Amica femina, sed magis amica veritas!* In proč z očitki o vnovičnem šovinizmu! Moralni pou-darek zgodbe je torej preprost: pri podajanju etiket o tem, kdaj je filozofija moško usmerjena, bi morali biti previdnejši. Landauova razlaga se namreč zdi prepričljiva in morebiti t. i. moških filozofij, ali celo kar filozofije kot takšne, ne bi smeli posplošeno jemati za kar povprek prežemajoče androcetrične. Hkrati, po drugi strani, takšna trditev ne vključuje niti tega, da so feministični pomisleki in ugovori proti prevladi moškega elementa povsem odveč in da jih ne smemo jemati resno. Tudi nima takšne ambicije. Navzlic temu teza, da je filozofija *per se* nekako po naravi maskulinizirana, ni tako

<sup>10</sup> Moller Okin (1992, 10).

samoumevna in z njo se ne bi smeli kar nasploh strinjati. Nekaj povsem drugega je seveda socialni status filozofinj in zahteva po enakovredni zastopanosti. Skrita poanta filozofskega feminizma, ki je navadno, da je treba izboljšati filozofijo s tem, da jo bomo razbremenili balasta moškega elementa, s tem ni vedno upravičena. Če je namreč večina zahodnoevropske filozofije neprežemajoče androcentrične, potem pravzaprav pade tudi teza, da je filozofija moškega spola. In potem bi se seveda morali tehtno odločiti, kaj natančno npr. praznujemo, ko želimo uvesti nekaj takšnega kakor osmi marec v praznovanje svetovnega dneva filozofije.

## Literatura

*The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ur. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Landau, Iddo, *Is Philosophy Androcentric?*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2006.

Griffiths, Morwenna, in Whitford, Margaret. »Introduction« V: *Feminist Perspectives in Philosophy*, ur. Morweena Griffiths in Margaret Whitford, 1–28. London: Macmillan, 1988.

Green, Judith M. *Aristotle on Necessary Verticality, Body Heat, and Gendered Proper Places in the Polis: A Feminist Critique*. *Hypatia* 7 (1992): 70–96.

Lewis, Brooke. »Where are all the women?« *The Philosopher's Magazine* 2009/47, 4. 9. 2009.

Crawford, Matthew B. »Plutarch on Philosophic Eros and Married Life.« V: *Nature, Woman, and the Art of Politics*, Boston Way: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2000.

Okin, Susan Moller. *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Plutarh, »Nasveti ženinu in nevesti.« V:

*Plutarhove ženske*, Ljubljana: Institutum Studiorum Humanitatis – Fakulteta za podiplomski humanistični študij, 2004.

Stadter, Philip A. »Philosophos kai Philandros, Plutarch's View of Women in the *Moralia* and the *Lives*.« V: *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife: English Translations, Commentary, Interpretive Essays, and Bibliography*, Oxford University Press US, 1999.

**Katarina Majerhold**

## **Filozofija in seks**

V današnjem času se nenehno govori in prikazuje seks – seks je prikazovan vsepovsod (v kinu, na televiziji, videospotih, v reklamnih oglasih, pesmih, slikah ...). Pa vendar se moramo vprašati, kaj sploh je seks? Kako in koliko govori o seksu filozofija, za katero je znano, da ga je dolga tisočletja prej zaničevala in prepovedovala kot priznavala?

Toda morda so se, ravno zaradi dolgega obdobja zaničevanja in opredeljevanja seksa kot trivialnega fenomena, zadnje desetletje kot upor takšnemu negativnemu pristopu diskurzi o seksu začeli množiti. Ne le – kot razvija Foucault s svojo kultno trilogijo *Zgodovina seksualnosti*, v kateri opozori na množenje diskurzov o človeški seksualnosti – kot o obliki in načinu nadzora oblasti nad ljudmi, ampak tudi kot o fenomenu, za katerega se ni treba bati, da bi nas okužil s svojo iracionalnostjo.

Po drugi strani so novi diskurzi delno nastali v okviru drugega vala feministične kritike heteroseksualnosti in spolne diskriminacije. Zanimivo je, da je (bila) filozofija seksa vedno ločena od katerekoli ideološke perspektive. Strokovnjaki z različnih področij, kot so fenomenologija, psihoanaliza, eksistencializem, feminizem, marksizem, evolucionizem, konservativizem, liberalci, teologi so pisali o metafiziki in etiki seksualnosti iz različnih vidikov.

### **Seks nas dela sužnje poželenja**

Ljudje seksualnost tako zelo opevamo, ker omogoča užitek in ekstazo, ki nas lahko tako prevzameta in poneseja do božanskih višav, da pozabimo na vsakodnevne obveznosti in postanemo priklenjeni na drugega. Močan vpliv in suverenost seksualnegažitka, ki ga ima ta nad človeškimi dejanji in na sploh nad življenjem, je za Platona moteči element v prizadevanju za

dobro, srečno in svobodno človeško življenje. Platon je bil namreč mnenja, da naše takšno neobvladljivo obnašanje korenini v poželenjskem delu duše. V skladu s tem delom duše sta naša potreba po hrani in pijanci izenačena z našo potrebo po seksualnosti in pripadata nižjemu, nagonskemu delu, ki se izmika našemu umskemu nadzoru. Preostala dva dela naše duše zapolnjujeta višje funkcije, kot sta volja in razum. Ko se prepuščamo poželenju, se tako prepuščamo obnašanju, ki nas povezuje z živalmi in govori o naši živalskosti, namesto da bi se izkazali kot ljudje, ki nas odlikujejo razum, volja in različne vrline (pravičnost, zmernost, samonadzor in sočutje).

Tako lahko zaradižitka, ki nam ga ponuja seks, postanemo sužnji naših strasti in podložniki drugih, kar pa je očitno nevarnost za svobodno in srečno življenje. V *Simpoziju* (1960, 183 b) nas Pavzanij tako opozori, da lahko ljubimec pri prizadevanju za ljubezen počne čudne stvari. Lahko moli, grozi ... preklinja in leži na predpražniku pred vrati, preživi hujše suženjstvo kot pravi suženj. Podoben odlomek zasledimo v *Fajdrosu*: »Zato duša ne odneha, kolikor je odvisna od njene volje in nobenega više ne ceni, kakor tistega lepega ... ter ji je vseeno, če pride zaradi malomarnosti premoženje na nič. Ne meni se za navade in za spodobnost, s čimer se je prej ponašala; vse to prezira in je samo pripravljena služiti in ležati pred nogami tistemu, ki je predmet njenega hrepenenja ... To stanje ... imenujejo ljudje *eros*«. (Platon 1969, 252 a.)

V *Simpoziju* zato Platon razlikuje med vulgarnim erosom in božanskim erosom, ki nas spodbudi k opustitvi seksa v medosebnih odnosih – odtod izraz platonska ljubezen, ki izpušča telesno – seksualno plat. Božanski eros je namreč v temeljnem nasprotju z vulgarnim erosom, saj je osvobojen želje in poželenja, ki človeku zameglita presojo, njegov glavni cilj pa je vrlina.

V Ksenonovi verziji *Simpozija* pa zasledimo,



kako Sokrat govori, da so fizični ljubimci v suženjskem razmerju, poduhovljeni ljubimci pa so svobodni. Poduhovljeni ljubimec je čaščen kot učitelj govornišтва in primernega vedenja. Toda ljubimec, ki hlepi po telesu, se obnaša kot berač (*Eros* je otrok Revščine), ki (ljubljenega) nenehno prosi še za en poljub ali kakšno drugo nežnost.

Tudi Avguštin se kasneje pritožuje nad zasužnjujočo naravo seksualnosti po padcu človeka iz raja, njeni nenasitni želji po užitku in frustraciji, če ta ni zadovoljena. Po njegovem je prav ta suženjski, frustrirajoči del seksualnosti kazen za človeško nepokornost Bogu. Avguštin nam to predoči v *Izpovedih*: »Prišel sem v Kartagino. Tu mi je od vseh strani rožljaj peklenki raženj razuzdanega ljubkovanja ... [S]ljajše mi je bilo ljubiti in biti ljubljen, če sem mogel uživati ljubice telo. Tako sem torej skrunil čisti vrelec prijateljstva z blatom nečiste strasti in zastiral njegov sijaj s peklenko meglo pohotnosti ... Bil sem ljubljen in neopazno sem zašel v zanke uživanja in se radostno zapletal v boleče vezi, toda za to so me pozneje bičale razbeljene železne šibe ljubosumja, sumničenja, strahu, jeze in preprirov.« (Avguštin 1998, 35.)

Skratka, po Avguštinu je pomemben rezultat padca človeka iz raja, da je meso dobilo premoč nad voljo in razumom. Tako kot sta se Adam in Eva uprla Bogu, tako se meso upira človeški volji. Eden izmed dokazov zmage nepokornega mesa je, po njegovem, da moški ne more doživeti erekcije, ko si jo želi in zato »gori« od želje, in pogosto doživlja erekcijo, ko si je ne želi in ga je zato sram zaradi nezmožnosti nadzorovanja lastnega organa (*Zakonski stan in poželenje* 1.7). V tem spet ponovno vidimo odmev Platonove zaskrbljenosti nad človeško avtonomijo in samozadostnostjo. Neposlušnost našega telesa ni medicinska ali psihiatrična, ampak duhovna motnja. Nezmožnost obvladovanja mesa je vir človeškega sramu. Kajti pred padcem je imela naša duša glavno besedo in Adamov penis bi doživel erekcijo na ukaz, kakor da bi dvignil roko. Ta temeljna iracio-

nalnost človeške seksualnosti, njeno upiranje nadzoru razuma in volje, pa pojasni občutek sramu in zato se tudi spolnim organom reče »sramni deli«.

## Seks dela iz partnerja objekt našega poželenja

V Platonovem dialogu *Fajdros* lahko zasledimo: »Zato duša ne odneha, kolikor je odvisno od njene volje in nobenega više ne ceni, kakor tistega lepega ... Ne meni se za navade in za spodobnost, s čimer se je prej ponašala; vse to prezira in je samo pripravljena služiti užitku ...« (25 a). Prav to sledenje užitku pa lahko pripelje do popačenega odnosa do drugega. Tako ključni moteči element ni le, da smo ljudje podložni ki naših strasti in se nimamo pod nadzorom, ampak je pri zadovoljevanju naših seksualnih užitkov vprašljiv tudi naš odnos do drugega. Velikokrat naš interes za drugega traja, dokler traja »potreba« in dokler traja fascinacija novega in neznanega, kasneje pa ga odvržemo, s čimer pokažemo, da nam pravzaprav ne gre (in nikoli ni šlo) za dobro partnerja, ampak samo, kolikor ta služi našim sebičnim interesom.

Kant v knjigi *Predavanja o etiki* ponuja odgovor, zakaj se ljudje tako obnašamo: »Prava človeška ljubezen ... ne priznava razlike med tipi ljudmi, med mladimi in starimi ... Človeška ljubezen je dobronamerna, spodbuja srečo drugega in išče veselje v njegovi sreči ... Strast, ki izvira iz ... seksualnega impulza pa ne more biti ljubezen ... Jasno je, da ko si nekdo želi drugega zaradi fizične privlačnosti, v tej želji ni prisoten faktor [dobronamernosti do drugega]. Seksualna želja ... iz osebe, ki si jo želi ..., naredi objekt poželenja? Takoj ko oseba postane objekt apetita, pa izginejo vsi motivi za moralni odnos, saj kot objekt apetita za drugega, ta postane predmet.« (Kant 1997, 27: 384.)

Še več, po Kantu ne le da ne moremo združiti seksualne želje in benevolence. »Slednja sploh zavrača meseno uživanje« (Kant 1996, 6:426).

Kant, kot odmev Platonove ostre ločnice med vulgarnim in božanskim *erosom*, ponovi Avguština, saj meni, da kdorkoli ljubi drugega kakor samega sebe, bi moral ljubiti v njem tisto, kar je njegov pravi »jaz«. Naši pravi jazi pa po njegovem niso telesa (telesna določila in telesno vedenje). Človeško naravo moramo ljubiti brez vzpostavljanja mesenega odnosa. In Kantu se je spolnost tako gnusila, da je dejal, da po spolnem aktu partnerja zavržemo kot limono, ki smo ji do konca izželi. (Kant 1997, 27:384.) Morda je zato zavračal, v nasprotju s takratnimi liberalnimi sodobniki, da je s soglasjem med odgovornima odraslima osebama seksualna aktivnost moralno dopustna. Uporabo druge osebe kot objekta, ki je inherentna seksu, lahko po Kantu presežemo le v zakonski zvezi.

Podobno je tudi Kierkegaard v delu *Ali – ali* poudaril, da sta *eros* in krščanska *agape* nekompatibilna, saj je trdil, da celoten človeški užitek oziroma »užitek ljubimca ... ni sebičen v odnosu do ljubljene osebe, vendar pa sta v zvezi oba absolutno sebična, kolikor v zvezi in ljubezni konstituirata enotni jaz«. (Kierkegaard 1989, 1, 37.)<sup>11</sup> Rezultat: »Bolj ko dva jaza postajata eno, bolj v ljubezni drug do drugega ljubita zgolj sebe.«

## Seks v funkciji zakonske zveze

Avguštin je neukrotljivo seksualno željo opredelil kot motnjo posameznikovega miru in kot vir izgube oblasti nad seboj, ki se je pojavila s padcem iz raja. V raju Adam ne bi nikoli doživel kakršnekoli spolne motnje, kakor jih opisujeta v *Human Sexual Response* Masters in Johnson. Kakor bi rekel Avguštin, bi se spolni organi brez strasti in kakršnegakoli telesnega in duševnega vznemirjenja odzivali na človeško voljo, edino zaradi česar bi se sploh zapletli v spolni odnos, pa bi bila izpolnitev Božje zapovedi po množenju. Osrednji argument tako pravi, da moramo

<sup>11</sup> Kakor je govoril mladi mož na *Gostiji* – Kierkegaardova verzija Platonovega *Simpozija* – *Stopnje na življenjski poti*.

seksualno aktivnost razumeti in jo pravilno usmeriti v pojmi naravne funkcije oziroma naloge spolnih organov. Iz tega sledi, kakor je poleg Avguština, pisal tudi Tomaž Akvinski, da je vsak izliv semena na način, ko ne more priti do oploditve, nasproten človekovi dobrobiti. In če je to storjeno zavestno, je zagotovo greh.

Edini pravi institucionalni okvir seksualne aktivnosti, s katero izpolnjujemo božjo zapoved po prokreiranju, pa je zakonska zveza. Monogamna, ekskluzivna heteroseksualna zakonska zveza je prav tako najboljše okolje za vzgajanje in odraščanje otroka. »Zahteva po vzgajanju potomstva je zadosten razlog, da je zakonska zveza dolgoročna zadeva; toda Akvinski je še strožji: zakonska zveza je dosmrtna,« zapiše Primorac v knjigi *Etika in seks* (2002, 25).

Toda pojmovanje »zdrave in normalne« človeške seksualnosti v okviru reprodukcije in omejevanje znotraj trdnih meja zakonske zveze je zelo blizu biološkemu pogledu na seks. In to niti ni tako nenavadno, če vemo, da je Akvinski svoje pojmovanje reproduksijske funkcije seksualnosti in zakonske zveze črpal iz narave, zlasti iz primera monogamnosti ptic.

Po drugi strani pa je danski krščanski eksistencialistični filozof Søren Kierkegaard podal mnogo zanimivih opazk o seksualnosti in poroki. Tako je z velikim uvidom zapisal o odlomku o legitimnosti estetske zveze v delu *Ali – ali*: »Ko se dva človeka zaljubita in začutita, da sta si usojena, gre za vprašanje poguma prekinitve zveze, saj bi z nadaljevanjem vse izgubila in nič dobila.« (Kierkegaard 1989, 1, 38.) To je pospremil s protiargumentom, da sta erotična ljubezen in zakonska zveza kompatibilni. A v njegovem pisanju lahko najdemo tudi naslednji biser, ki se večkrat ponovi in ki ga je napisal kot začetni stavek znamenitega dela *Ali – ali*: »Poroči se in boš obžaloval. Ne poroči se in boš prav tako obžaloval. Poroči ali ne poroči se, v obeh primerih boš obžaloval. Če se boš poročil ali ne boš poročil, boš oboje enako obžaloval.«

## Seks v funkciji biološke reprodukcije

Za Arthurja Schopenhauerja je lepota objekta naše seksualne želje zgolj trik narave, s katerim nas ta ukani, da mislimo, da gre pri zadovoljitvi naše spolne sle za našo osebo zadovoljitev. V resnici je prav nasprotno, spolna ljubezen je dobra zgolj za vrsto – gre zgolj za dobro narave, ki nas uporabi, da se iracionalno odpovemo svobodi in bogastvu, da bi dosegli naše erotične cilje (spomnimo se Platonove »opustitve in izgube lastnine«): »Zato lahko narava doseže svoj cilj edinole tako, da posameznika zaslepi. Z njim mu tisto, kar res koristi le vrsti, prikaže, kot da je koristno zanj. Tako posameznik v prepričanju, da dela zase, v resnici dela za vrsto ... Ta *prevara* je *nagon*. Nagon moramo večinoma imeti za duha *vrste*, ki pokaže volji, kaj koristi vrsti.« (Schopenhauer 2001, 21.) Ta prevara pa se kar najčisteje odrazi v ljubezni in telesni privlačnosti. »Varljivo vznícenje, ki ob pogledu na zanj ustrezno lepo žensko prevzame moškega, zaradi katerega se mu združitev z njo zazdi vrhovna dobrina, je pravzaprav smisel *vrste*, ki s to lepoto želi obnavljati s pečatom vrste, ki ga je v njej prepoznal.« (Ibid. 23.) Ali: »/Z/aljubljenost se že sama izda z enako skrbno, določeno in svojeglavo izbiro pri zadovoljitvi spolnega nagona – tej zadovoljitvi rečemo ljubezen.« (Ibid. 15.)

Bodimo pozorni na obrat glede krščanskega pogleda starševstva kot prispevek k božjemu večnemu kreativnemu projektu. Za Schopenhauerja se evolucija zateka k varljivi lepoti kot neke vrste pomoči pri realizaciji (pro)kreativnega projekta narave. »Ljubezenska strast se pravzaprav vrti okrog otroka, ki ga mora ustvariti.« Seks je težek in mučen, se strinja Schopenhauer; iskanje seksualnega partnerja pomeni uporabo naše energije in časa, plod seksualnega akta pa so otroci, za katere moramo nato skrbeti. Tako kot pri Kantu in Avguštinu je seksualnost tudi za Schopenhauerja pod nivojem človeka.

## Seks v funkciji ljubezni

Trubadurji so prvi sprožili zahtevo, da mora zveza med moškim in žensko temeljiti na resnični ljubezni in da mora tudi seksualnost temeljiti na ljubezni, ne pa na golem užitku in biološko-ekonomski nalogi. »Kajti ljubezen, fin'amor, fina ljubezen ni bilo zgolj iskanje seksualnega užitka ali potešitev mesnega poželenja (oziroma discipliniranje tega v okviru reprodukcije otrok in ekonomsko-političnega vpliva), ampak je bila sublimirana želja, spremenjena v neločljivo vez dveh src in teles.« (Duby 1981, 78.) Sedaj ljubezen ni ujemanje in privlačnost le med osebnostmi, dušami, ampak se je to preneslo tudi na telesno raven – seks ima bolj posvečeno nalogo, in sicer kot eden izmed členov, dokazov ljubezni. Seksaš s tistim, ki ga ljubiš – ko čutiš vzajemno privlačnost in naklonjenost do določene osebe, s katero deliš podoben svetovni nazor in z njo lahko izmenjaš izkušnje, hrepenenja ter pričakovanja. Seks je tako pravzaprav izraz ljubezni duš tudi na telesni ravni in le to je pravi seks. »Telo drugega je gorišče vznícenja, ne preprosto kot telo, ampak kot utelešenje določene osebe, kar on ali ona je ... Seksualna želja je tako usmerjena k določeni osebi v njegovi ali njeni individualnosti in združitvi z njo. Toda združitev ni končni cilj, ampak je cilj intimnost, cilj intimnosti pa je ljubezen, ki si jo vzajemno dajeta utelešeni osebnosti.« pravi angleški filozof Scruton v svoji knjigi *Seksualna želja* (Scruton 1986, 365).

Podobno je zagovarjal tradicionalni filozofski pogled na seksualnost Karol Wojtyła, kasneje papež Janez Pavel II. v ambicioznem projektu (1981) enciklike *Humanae Vitae*, v katerem je poskušal združiti Kantovo etiko s krščansko zapovedjo ljubezni. In sicer je papež v encikliki postavil, da smoter zakonske zveze ni le v prokreiranju in vzgajanju potomstva, ampak tudi v uresničitvi božjega načrta ljubezni pri ljudeh. »Ljubezen med možem in ženo mora biti podobna božji ljubezni v tem, da je svobodna in brezpogojna, popolna.« (Papež Pavel VI. 1968, 42.) Toda biti mora tudi »'popolnoma človeška',

kar pomeni 'čutna in duhovna hkrati', kakor zapiše Primorac v *Etiki in seksu*. V ljubezni mora biti cilj vzgajanje v prvobitno duhovno naravo, cilj seksa pa spočetje otroka, ne pa zgolj minljiva in moteča fizična zadovoljlitev.

## Seks v funkciji užitka

Prav zaradi obremenjenosti seksualnosti z ekonomsko, biološko, zakonsko in romantično funkcijo so se na koncu dvajsetega stoletja začeli pojavljati vedno močnejši ugovori na pojmovanje seksa, ki seks podredi nekemu zunanjemu smotru in tako zgreši njegovo notranjo naravo.

Najprej so različni ugovori dokazali: prvič, da seks zelo pogosto ne vodi v spočetje ali prokreacijo. Naravni smoter seksa je dosti bolj vzpostavitev (psihološkega) odnosa med partnerjema kot pa prokreiranje. Poleg tega je možno spočetje tudi brez spolnega odnosa (umetna osemenitev); drugič, za trditev, da človek, ki se predaja seksu brez ljubezni, »popači« doživljanje seksa kot dela ljubezenskega razmerja, za zdaj še ni trdnih empiričnih dokazov; tretjič, seks med partnerjema ali prostitutko in klientom ni nujno plod ekonomskega izkoriščanja, saj je nekdo lahko prostitutka preprosto zato, ker z veseljem počne; še najmanj pa je seks nujno vezan na zakonsko zvezo, saj so možna spolna razmerja tudi brez zakonske zveze.

Zaradi vsega tega se je pojavilo pojmovanje, da je seks legitimen vselej, kadar vanj svobodno privolita oba partnerja. Če si namreč ogledamo seks brez vnaprej izdelanih predstav, vidimo, da gre za preprosto telesno dejavnost, ki sama po sebi prinaša intenziven užitek. »Užitka večinoma ne doživimo kot posledico uspešnega neposrednega zasledovanja užitka, ampak prej med izvajanjem stvari, ki jih radi počnemo zaradi njih samih,« piše Primorac (2002, 93). In nadaljuje, da je seks kot tak torej »izkušnja želje po stiku s telesom drugega in užitek, ki ga ta stik proizvede, skupaj s tem, kar počnemo, da bi to željo zadovoljili. Vse drugo – ljubezen, prokreiranje, medosebno komuniciranje,

zakonska zveza – so možne rabe seksa ali njegovi dodatki, ne pa nekaj, kar pripada njegovi notranji naravi« (ibid.). In končno, da je seksualna želja želja po drugem, ki pa je vendarle v bistvu usmerjena k sebi – k potešitvi lastne želje in s tem dosego lastnega užitka, vendar ni nujno, da na račun drugega, kolikor težimo za tem, da tudi mi sami drugega zadovoljimo v njegovi potrebi po užitku. Bistvo je torej izkusiti užitek, kakor tudi dati užitek.

## Seks kot perverzija

Da bi človek dobil čim večji seksualni užitek, je včasih pripravljen tudi prekoračiti mejo družbenih pravil, dobrega okusa in celo škoditi sebi ali drugim. O perverznih seksualnih praksah pa lahko zares govorimo le v primerih otroške pornografije in pedofilije, posilstva in seksualnega zaslužnjanja ter spolnega nadlegovanja, pri katerem druga oseba ni privolila v seksualni odnos bodisi zato, ker je premlada, da bi se zavedala, v kaj se spušča, ali pa je bila oseba prisiljena v spolni odnos z grožnjo ali podobno. Rečemo lahko, da je nekaj perverzno le takrat, ko nekdo namerno poškoduje psihično in fizično integriteto posameznika, s katerim je v seksualnem odnosu. Vse preostale družbene perverzije, kot so prostitucija, homoseksualnost, prešuštvo, ne spadajo v okvir »namernega škodovanja« drugemu.

Še več, pogledjmo si natančneje, kako so družbene norme dvolične glede tega, kaj je »normalni« ali »perverzni« seks. Najpomembnejša družbena funkcija seksa v vsej zgodovini je reproduciranje. Zakonska zveza je vselej veljala za najboljšo institucionalno ureditev za prokreiranje in socializacijo potomcev. Skladno s tem je zakonska zveza osrednja, najbolj spoštovana in najmočnejše podpirana seksualna institucija, medtem ko so druge institucije toliko manj podpirane in spoštovane, kolikor bolj so oddaljene od zakonske zveze. Prostitucija je na drugem koncu razpona, kajti pri prostituciji »obe strani uporabljata seks s ciljem, ki ni družbeno funkci-

onalen, ena zaradi užitka, druga zaradi denarja ... Zvezati spolni odnos s čistim telesnim užitkom pomeni ločiti ga tako od reproduciranja kot od romantičnega primerne razmerja, ki ga simbolizira. Zvezati ga z denarjem pomeni isto. Na obeh straneh je to razmerje le sredstvo za dosego zasebnega cilja. Tako denar kot užitek sta lahko za udeležena posameznika zelo pomembna, vendar kot izključno individualna cilja.« (Primorac 2002, 89.) Se pravi, da nimata in nočeta služiti splošnemu družbenemu pomenu. In prav zato, ker seks v osnovi ni temeljno določen z njemu zunanjimi cilji (monogamija, prokreacija ...), tako imenovani družbeni odkloni, kot so prostitucija, homoseksualnost in podobno, vztrajajo od začetka človeške zgodovine.

## Seks kot ekonomija

Marx in Engels sta se ukvarjala z ekonomskimi in političnimi implikacijami seksualnosti. Sodobni feminizem se mora zahvaliti Marxu in Engelsu za idejo, da prostitucija in zakonska zveza pravzaprav pogosto nista tako različna. »Ta zakon iz računa se v obeh primerih zelo pogosto sprevrže v najbolj surovo prostitucijo – včasih obeh koncev, mnogo pogosteje pa žene, ki se razlikuje od navadne kurtizane samo v tem, da svojega telesa ne daje v najem kot mezdna delavka ..., ampak ga enkrat za vselej proda v suženjstvo,« zapiše Engels v delu *Izvor družine, privatne lastnine in države* (1976, 275). Marx in Engels sta bila mnenja, da bi odprava privatne lastnine produkcijskih sredstev osvobodila ženske njihove privatne in javne prostitucije, ki izvira iz ekonomske nujnosti (Marx 1976, 561). Prostitucija je za Marxa predstavljala model tega, kar naj bi bilo narobe s kapitalizmom: prostitucija naj bi bila le določen izraz *univerzalne* prostitucije delavca! Poleg tega je trdil, da kolikor denar omogoča nakup česarkoli, ta predstavlja objekt, ki si ga vsi želimo imeti. Na primer, če sem grd, vendar pa si lahko kupim najlepšo žensko, pomeni, da nisem grd, saj se učinek grdosti uniči z

denarjem. V menjavi, s katero buržuj dobi svojo trofejo – ženo, je denar zvodnik med potrebo in objektom. Marxovo in Engelsovo zavračanje klasične (idealistične) filozofije in viktorijanskega pristopa do seksualnosti je razkrilo očitne podobnosti, saj sta trdila, da sta filozofija in preučevanje dejanskega sveta med seboj v istem odnosu kot masturbacija in seksualna ljubezen, kakor pravita v *Nemški ideologiji*.

Delo *Zakonska zveza in morala* Bertranda Russlla je prav tako kritika zakonske zveze kot utemeljene v ekonomiji in je neke vrste predhodnik feminizma (Russell je bil goreč aktivist za enakost žensk in moških) z dobro argumentirano utilitarno kritiko zakonske seksualne zvestobe (zagovor tega, kar bo kasneje imenovano odprto razmerje ali odprta zakonska zveza). Po Russllovem mnenju bi morali biti seksualni odnosi taki, da bi vanje obe stranki spontano in prostovoljno vstopali, in vključevati obojestranski užitek. Zato se je uprl seksu iz ekonomskih motivov, saj je trdil, da ima ekonomski motiv vedno rušilni učinek na spolni odnos. Tako Russell ni obsodil le prostitucije, ampak tudi spolni odnos med možem in ženo, v katerega je žena prisiljena zaradi ekonomske odvisnosti od moža. Russllova misel je blizu tudi nekaterim feminističnim strujam, ko trdi, da je skupna količina neželene spolnosti, ki jo morajo prenašati ženske, verjetno večja v zakonski zvezi kot v prostituciji. Kar prav tako kaže, kako marksističen je bil Russell ali kako liberalen je bil Marx.

## Seks kot osebna drža

Torej, ker je seks v bistvu stvar individuuma, ne pa družbe in njenih norm, je vezan na posameznika in njegove osebne lastnosti, aspiracije, potrebe, pričakovanja. Anthony Giddens v svoji knjigi *Preobrazba intimnosti* na podlagi nekaterih ugotovitev slavne Foucaultove *Zgodovine seksualnosti* sporoča nekaj bistvenega za naš čas: »Danes smo odkrili in odprli 'seksualnost', tako da je dostopnejša za razvoj

različnih življenjskih slogov. To je nekaj, kar vsak izmed nas 'ima' ali vzgaja, in ni več naravna okoliščina, ki jo posameznik sprejme kot vnaprej dano stanje. Seksualnost deluje ... kot nekakšna lastnost jaza, ki jo lahko oblikujemo, in je primarna povezovalna točka med telesom, osebno identiteto in družbenimi normami«. Od tod izvira mnenje, da je heteroseksualnost ali homoseksualnost, biseksualnost ali swinganje, monogamnost ali poligamnost osebni projekt, ki izraža našo zavestno odločitev za določen življenjski slog. Naša seksualnost danes tako podobno kot način prehrane, rekreacije, mode razkriva: povej mi, na kakšen način uživaš (seksaš), in povedal ti bom, kdo si.

Naše popotovanje po kraljestvu čudes seksa lahko sklenemo tako, da zaradi mogočnega vpliva, ki ga ima ta na človekovo (individualno in družbeno) počutje in dejavnosti vidimo, da bi ljudje radi imeli seksualnost pod nadzorom in njeno magično (kreativno-destruktivno) moč uporabili v funkcionalne in kulturne namene oziroma dosežke. Že od antičnih (Platon, Aristotel), srednjeveških (Avguštin, Akvinski) do današnjih časov (Foucault) so si misleci in oblast izmišljevali različne načine njenega »zati-ranja«, presežek njene energije pa želeli uporabiti v druge, družbeno koristne namene, čeprav je ta v bistvu sama sebi namen in se kaže kot čisti užitek.

Zato nobene oblike seksa (v okviru zakonske zveze, ljubezni, prokreacije) ne moremo postaviti kot moralno pravilo, ki obvezuje vse in upravičuje moralno obsojanje tistih, ki se ne pokorijo. Takšne oblike so lahko zgolj kot ideal določene skupine ljudi, ne pa vseh ljudi. Kajti »nobenega razloga nimamo, da bi verjeli, da poznamo le en moralno sprejemljiv cilj ali smoter človeškega seksualnega doživljanja in vedenja, naj bo predpisano s strani narave ali družbe. Tudi nimamo razloga, da bi verjeli, da poznamo le en potek človeške seksualne želje ... Seks nima posebnega moralnega pomena ... Za izbire, dejanja in prakse na področju seksa veljajo ista moralna pravila in načela, kot

veljajo za neseksualne zadeve,« piše Primorac (2002, 110). V stvareh, ki zadevajo seks, tako kot v neseksualnih zadevah, lahko drugim škodimo, jih ranimo, silimo, varamo ali izkoriščamo, ne izpolnimo naših obljub in obveznosti – in morala od nas zahteva, da tega ne počnemo. Seveda pa lahko enako rečemo, da seks kot užitek prav tako ne more veljati kot splošno družbeno načelo, ampak zgolj kot osebni ideal. Vsak tako izbere svoj ideal v skladu s svojimi prepričanji, vrednotami in željami in nihče nam nima pravice govoriti ali zapovedati, kako bi morali ali ne smeli uživati, če s tem ne škodimo drugim.

## Literatura

Augustine (1993). *City of God*. Peabody, Hendrickson.

Avguštin (2003). *Izpovedi*. Mohorjeva družba, Celje.

Avguštin (1993). *Zakonski stan in poželenje*. Krt, Ljubljana.

Duby, G. (1981): *Le chevalier, la femme et le pretre: le mariage dans le France féodale*, Hachette, Paris.

Foucault, M. *The History of Sexuality* vol. 1.: *An Introduction*. New York: Vintage, 1976; vol. 2: *The Use of Pleasure*. New York: Pantheon, 1985; vol. 3: *The Care of the Self*. Vintage. New York.

Giddens, A. (2000). *Preobrazba intimnosti, Spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah*, \*cf, Ljubljana.

Kant, I. (1997). *Lectures on Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge.

Kant, I. (1996). *The Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press, Cambridge.

Kierkegaard, S. (1989). *Ili-ili*, 1, 2. Grafos, Beograd.

Masters, W. H., Johnson, V. E. *Human Sexual Response*. Boston: Little, Brown, 1966.

- Marx, K., Engels, F. (1976). *Izbrana dela*. Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Papež Pavel VI. (1968). *Humanae vitae*. Nadškofijski ordinariat, Ljubljana, 35–48.
- Platon (1976). *Država*. Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- Platon (1960). *Simposion /in Gorgias*. Slovenska matica, Ljubljana.
- Platon (1969). *Fajdros*. Obzorja, Maribor.
- Platon, Xenophon (1981). *Platonov i Xenophonov Simposion*. Logos, Split.
- Primorac, I. (2002). *Etika in seks*. Krt, Ljubljana.
- Scruton, R. (1986): *Sexual Desire, A Moral Philosophy of Erotic*. Phoenix, London.

---

# K učnemu načrtu

---

*Andrej Leskovic*

## *Epikur in ugodje*

Epikurjevi filozofiji običajno namenim dve šolski uri. Za uvod v razpravo o Epikurjevi hedonistični etiki, katere cilj je človekova sreča, zadovoljstvo in duševna nevznemirjenost, dijaki preberejo začetek Epikurjevega *Pisma Menojkeju*, enega njegovih redkih v celoti ohranjenih del, v katerem bralca spodbuja k filozofiranju:

»Človek naj se že v mladosti ukvarja s filozofijo, pa tudi ko ostari, naj se je ne naveliča. Kajti za nikogar ni prezgodaj, za nikogar prepozno, da začne skrbeti za dušno zdravje. In če kdo pravi, da zanj ura za študij filozofije še ni prišla ali da je že minila, je podoben človeku, ki trdi, da za srečno življenje še ni čas ali da je že mimo. Zato velja potreba po filozofiji v enaki meri za mladca in za starca, za prvega zbog tega, da tudi na stare dni ostane mlad v dobrem, ki mu ga je naklonila usoda, za drugega, da združuje v sebi mladost in starost, ker nima strahu pred tem, kar ima priti. Potemtakem je nujno potrebno, da posvečamo vso prizadevnost rečem, ki pripomagajo k sreči: zakaj če imamo to, imamo vse, če pa nam sreča umanjka, poskušamo vse, da si jo pridobimo.«<sup>1</sup>

Ob odlomku iz Epikurjevega pisma se v razredu lahko razvije razprava o filozofiji kot prinašalki sreče in njeni vlogi pri pomirjanju agresivnosti. Epikurjeva dela so »brez dvoma učinkovala pomirjevalno«,<sup>2</sup> s svojo filozofijo je Epikur

širil prijateljstvo. Filozofska dela so, kot pravi sodobni nemški filozof Peter Sloterdijk, »debelejša pisma prijateljem«;<sup>3</sup> filozofija po njegovih besedah že od samega začetka »novači svoje pri- staše tako, da infektivno piše o ljubezni in prijateljstvu. Ne pomeni le govorjenja o ljubezni do modrosti – tudi pri drugih želi pridobiti to ljubezen. Pisana filozofija se mora za to, da je od svojih začetkov pred več kakor 2500 leti do danes sploh lahko ostala virulentna, zahvaliti uspehom svoje sposobnosti, da si prek besedila pridobiva prijatelje. Dopustila je, da jo je kakor verižno pismo pisalo več generacij, in kljub vsem napakam pri prepisovanju, ali pa nemara ravno po njihovi zaslugi, je s svojim spoprijatelj- ljevalskim urokom vplivala na prepisovalce in interprete.«<sup>4</sup>

Dijakom predstavim hedonistično prepričanje, da imajo vsi ljudje pravico do sreče in dostojan- stva (četudi je v Epikurjevem vrtu prostor le za modrece), zato je – kot ugotavlja Ernst Bloch – vsem oblastnikom ljubša Diogenova pravica do prebivanja v sodu kot pa Epikurjeva pravica do duševne nevznemirjenosti in človeka vre- dnega, dostojnega življenja.<sup>5</sup>

V nadaljevanju ure predstavim bistvo Epikurjeve etike in dijake opozorim na raz- liko med helenistično in grško etiko ter na problematičnost prikazovanja Epikurjeve hedonistične etične koncepcije kot zagovarjanja nebrzdanega materialnega uživanja; to je sicer

---

<sup>1</sup> *Epikur Menojkeju pozdrav!*, v: Titus Lucretius Carus: *De rerum natura. O naravi sveta*, prev. Anton Sovr, Slovenska matica, Ljubljana 1959, str. 523.

<sup>2</sup> Anton Sovre: Uvod, v: Titus Lucretius Carus: *De rerum natura. O naravi sveta*, str. XXIX.

<sup>3</sup> Peter Sloterdijk: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 2002, cit. iz: Cvetka Hedžet Tóth: *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Založba 2000, Ljubljana 2008, str. 441.

<sup>4</sup> Prav tam, str. 442.

<sup>5</sup> Ernst Bloch: *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Komunist, Beograd 1977, str. 17.



značilno za Aristipov radikalni hedonizem, od katerega so se distancirali že Aristipovi učenci, kirenaiki. K napačnemu razumevanju Epikurjeve etike kot etike razuzdanosti so veliko prispevali Rimljani; Horacij se v enem izmed pisem označuje za »prašička Epikurjeve črede«. <sup>6</sup> Za Epikurjevo hedonistično pozicijo zagovarjanje razuzdanosti nikakor ni značilno, Epikur namreč zagovarja uživanje v zmernosti, celo skromnosti:

»Če pravimo torej, da je ugodje konec in cilj, ne mislimo s tem naslad razvratnikov in drugih slasti, obstoječih v telesnem uživanju, kakor menijo nekateri, ki v stvari niso poučeni ali ki nam načelno nasprotujejo ali naš nauk namera-pačijo: pod ugodjem razumemo marveč odsotnost telesnih bolečin in duševnega nemira. Zakaj prijetnega življenja ne dajêjo ne popivke v zvezi s hrupnimi obhodi, ne ljubezen do mladcev in žensk, ne uživanje rib in drugih dobrot, ki jih ponuja razkošno obložena miza, temveč trezna razumnost, ki kritično tehta razloge za vsakokratni izbor.« <sup>7</sup>

Njegov hedonizem bi lahko označili za utilitarni-stičnega, saj se zavzema za ekonomijo užitkov oz. sreče; to idejo je v 18. st. prevzel d' Holbach, Bentham pa jo je razvil v »račun ugodja«. Med užitki je treba po Epikurju izbirati, saj nekateri užitki, četudi so dobri, rojevajo zlo, in ravnati tako, da bo vsota vseh užitkov maksimalna:

»Zakaj ugodje smo spoznali za našo prvo, z nami rojeno dobrino, za izhodišče vsemu izbira-nju in vsemu zavračanju; na ugodje se oziramo, ker nam ta afekt rabi za ravnilo pri presojanju sleherne dobrine. In ravno, ker je ugodje prva in prirojena nam dobrina, se ne odločujemo kar povprek za vsakršno uživanje; neredko se zgodi, da se odrečemo nasladam, če imajo za posledico kako večjo nevšečnost; dà, često

<sup>6</sup> »Me pinguem et nitidum bene curata cute uises, / cum ridere uoles, Epicuri de grege porcum« (Quintus Horatius Flaccus: *Epistularum*, liber primus, Epistula IV).

<sup>7</sup> *Epikur Menoikeju pozdrav!*, v: Titus Lucretius Carus: *De rerum natura. O naravi sveta*, str. 525.

dajemo bolečinam prednost pred ugodnostmi, če sledi dolgotrajnemu trpljenju tem večje ugodje. Sleherno ugodje je torej dobrina, ker nam je sorodno po naravi, vendar ni vsako tudi predmet naše izbire, prav tako kakor je vsaka bolečina zlo, zato pa še ni, da bi se kratko malo vsaki izogibali.« <sup>8</sup>

Po Epikurju mora filozofija človeka pripraviti na srečno življenje, zato njeno poslanstvo primerja s poslanstvom medicine: medicina zdravi telo bolezní, njen cilj je stanje brez telesnih bolečin (*απονία*), filozofija pa mora človekovo dušo rešiti pred strastmi in strahom, njen cilj je duševna nevznemirjenost (*ατραξία*). Glavna izvora strahu sta religija in smrt, toda razumne-ga razloga za strah, nam dopoveduje Epikur, ni; bogovi so namreč, naveličani človekove podlosti, že zdavnaj pobegnili v intermundije, medsvetovja, kjer živijo blaženo življenje – kakor se zanje spodobi – in se ne vznemirjajo zaradi človeka in njegovih podlosti, zato se jih pač ni treba bati. Dijaki preberejo odlomek iz verzificiranega filozofskega spisa *De rerum natura* Tita Lukrecija Kara, rimskega filozofa in Epikurjevega privrženca, od katerega lahko izvemo največ o Epikurjevi filozofiji, in razmi-slijo o značilnostih religije, na katere je opozoril Epikur.

»Gnusno očem je plazilo po tleh se življe-nje človeško, dokler dušila ljudi religije silna je teža: ta je molila glavó z visokih nebesnih pokrájin, z groznim pogledom od zgór pretila ubogim zemljanom. Prvi si drznil je upreti v hudobo oči umrljive mož helenske krvi in postavil srčno se po robu: niso strašile ga bajke bogov, ne blisk ne grmljava, jezno grozèč od neba; le še bolj je nétila želja ogenj poguma mu v srcu, da zlomil bi trdne zapahe, vrata odprl si prvi v temno kraljestvo narave. Zmagala živa je sila duha, prestopil je meje, daleč prešel plameneče obzidje, ogrado veseljstva, vse neskončne globine prelètel s prenikavim

<sup>8</sup> Prav tam, str. 524.

umom. Nam pa je iz kozmičnih dalj zmagalec prinesel spoznanje, biti ne more, kaj ne, po kakih zakonih dognana sleherni stvari je moč in kje zasajen je mejnik ji: zdaj za vračilo leži pod nogami premagana vera, v tla poteptana, a nas – do nebá je povzdignila zmaga.«<sup>9</sup>

Tudi smrti se nam po Epikurjevem prepričanju ni treba bati, saj se s smrtjo razgradijo vezi med duševnimi in telesnimi atomi. Ko teh vezi ni več, ne moremo zaznavati, torej ne moremo zaznati, da smo mrtvi. Smrt, ki je, priznava Epikur, najhujše zlo, nas torej več ne zadeva:

»Potemtakem nima smrt, to najbolj grozljivo zlo, z nami nič opraviti: zakaj dokler smo mi, ni smrti, kadar pa ona pride, tedaj nas ni več. Tako torej smrt nima pomena ne za žive ne za umrle, zakaj živih ne prizadeva, umrlih pa več ni.«<sup>10</sup>

Živih po Epikurju smrt ne zadeva, mrtvih pa ni več. Ob branju odlomka nekateri dijaki opozorijo, da pravi izvor strahu morda ni lastna smrt, ampak boleče umiranje, in da bolj kot lastna smrt, ki še ni prišla, boli smrt drugega, bližnjega človeka. Ta izvor strahu pred smrtjo je Epikur, verjetno namerno, zanemarljivo.

Epikur želi človeka osvoboditi strahu že samo zato, ker zaradi strahu ne moremo živeti sproščeno, ker ne moremo zares užiti ugodja, ki nam ga ponuja življenje, in uživati v njegovih radostih. Strah pred negotovo prihodnostjo – in prihodnost, poudarja Epikur, ni nikoli povsem gotova – lahko vodi človeka celo v samomor. Tako piše Lukrecij, ki mu je Epikurjev optimistični filozofski nazor pomagal lajšati duševne stiske:

»Večkrat prevzame ljudi iz golega straha pred smrtjo tolikšen gnus do življenja in gledanja luči, da sami v srčni tegobi

zadajo si smrt, pa pozabijo bedni, strah da ravno le-tá izvor je njihovim revam: čut za sram zamori, raztrga prijateljstev zveze, strah preobrne, ob kratkem, vsè, kar svèto je, v podlo /.../. Kajti po zgledu otrok, ki v temni trepečejo noči, ker vsegà jih je strah, tudi mí ob belem se dnevu večkrat bojimo strahov, ki ni bôlj se jih bati ko tega, česar plašijo se deca v temi ter ugi-bljejo, kaj bo.«<sup>11</sup>

Takšna smrt naj bi doletela tudi samega Lukrecija, ki si je baje v napadu črnogledosti vzel življenje. Samomor je Epikur sicer odobral kot izhod v skrajni sili, kot odrešitev iz trpljenja in bolečin, ki jih ni mogoče ozdraviti; to možnost je v 71. letu življenja, na smrt bolan, izkoristil tudi sam; kot piše antični zgodovinar filozofije Diogen Laercij, je »stopil v bakreno kad, napolnjeno z vročo vodo, zaprosil za nemešano vino ter ga spil. Potem ko je prijateljem naročil, naj ohranijo v spominu njegove nauke, je umrl«.<sup>12</sup>

Temeljno poslanstvo Epikurjeve filozofije je boj proti fatalizmu, vdanosti v usodo. Fatalizem namreč ne priznava obstoja objektivnih možnosti v svetu, niti subjektivne zmožnosti spreminjanja sveta – ne priznava torej svobode, ki je bistveni pogoj za kakršno koli delovanje. Fatalistični in deterministični filozofski drži Epikur nasprotuje z besedami:

»Kdo, misliš, je boljši od moža, ki /.../ se smeje usodni nujnosti, ki jo nekateri posajajo na tron za vsemogočno gospodarico sveta, in trdi raje, da se neke stvari res dogajajo po nujnosti, druge pa po naključju, spet druge po nas samih?/ /.../ Bolje, da potegneš z mitom o bogovih, kakor da se zaslužnji nujnosti fizikov: zakaj mitos dopušča vsaj upanje, da te bodo bogovi uslišali, kot plačilo za češčenje, nujnost

<sup>9</sup> Titus Lucretius Carus: *De rerum natura. O naravi sveta*, str. 4–5.

<sup>10</sup> *Epikur Menoikeju pozdravi!*, v: Titus Lucretius Carus: *De rerum natura. O naravi sveta*, str. 524.

<sup>11</sup> Titus Lucretius Carus: *De rerum natura. O naravi sveta*, str. 60–61.

<sup>12</sup> Cit. iz: Karl Marx: *Spisi o antični filozofiji, METI I/1*, MCK ZKS, Ljubljana 1989, str. 67.

pa je neizprosna sila.«<sup>13</sup>

Ali kakor Epikurjevo stališče povzema Seneka, je nesreča »živeti pod pritiskom nujnosti, vendar ni nujno živeti po nujnosti; odprta so vsepovsod pota k svobodi ...«.<sup>14</sup> Epikurjeva filozofija ima emancipacijsko poslanstvo – zato, da bi postali zares svobodni, nam Epikur priporoča, da služimo filozofiji, ali kot piše Seneka, »prav to namreč, služiti filozofiji, je svoboda«.<sup>15</sup>

Dijakom predstavim Epikurjevo fiziko, s katero Epikur utemeljuje možnost svobodnega delovanja. Njegova koncepcija narave je na prvi pogled skoraj enaka Demokritovi. Oba filozofa sta materialista, atomista, njuno pojmovanje kavzalnosti je mehanicistično. A med njunima fizikama je bistvena razlika: Demokritova fizika in etika sta strogo deterministični, Epikur pa je fiziko prilagodil nedeterministični etiki. Po Demokritu se atomi gibljejo po stalnih poteh, njegov svet je nespremenljiv, možnosti za svobodno delovanje ni. Epikurjev svet pa ni popolnoma določen tako kot Demokritov, atomi lahko deklinirajo od navpične poti, po kateri se gibljejo. Z odkloni atomov Epikur pojasnjuje bogastvo oblik sveta, s tem fizikalnim/kozmo- loškim argumentom utemeljuje tudi možnost človekove svobode: če niti v naravi ni vse absolutno determinirano, je determinizem še toliko manj značilen za antropološko sfero.

V zadnjem delu ure dijakom predstavim Epikurjevo stališče do najvišjega dobrega, nevznemirjenosti (*ατραξία*), kreposti (presodnost (*φρόνησις*), samoobvladanje (*σωφροσύνη*), hrabrost (*ανδρεία*) in pravičnost (*δικαιοσύνη*)) in njegovo teorijo želja oziroma potreb, ki zveni zelo sodobno. Uro sklenem s kratkim Epikurjevim življenjepisom. Za domačo nalogo morajo dijaki odgovoriti na vprašanja in/ali napisati

<sup>13</sup> Epikur *Menoikeju pozdrav!*, v: Titus Lucretius Carus: *De rerum natura. O naravi sveta*, str. 525.

<sup>14</sup> Cit. iz: Alma Sodnik: *Izbrani filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1975, str. 61.

<sup>15</sup> Cit. iz: Karl Marx: *Spisi o antični filozofiji*, str. 65.

samostojno razmišljanje o eni izmed tem, ki jih obravnava Epikur. Naslednjo uro posvetimo pogovoru o vprašanih, na katera so dijaki doma odgovorili oz. o njih razmišljali (večina domače naloge opravlja sproti, saj izpolnjene delovne liste pred koncem leta pregledam in ocenim – peščica dijakov, ki nalog ni pisala sproti, jih mora, če želi imeti pri predmetu visoko končno oceno, opravili takrat, ko je šolskih obveznosti največ).

### ***Nekaj predlogov vaj***

*Obkroži ustrezen odgovor oz. nadaljevanje povedi.*

Kako se imenuje nauk, da je najvišje dobro telesno oziroma duševno ugodje?

- a) Transcendentalizem.
- b) Empirizem.
- c) Skepticizem.
- č) Hedonizem.

Ataraksija je

- a) duševna nevznemirjenost.
- b) nauk, ki moralnost utemeljuje s poslušnostjo brezpogojnemu moralnemu zakonu.
- c) radodarnost.
- č) prepričanje, da je demokracija najboljša polisna ureditev.

S katerimi besedami Epikur kritizira Demokritovo filozofijo?

- a) »Naše razpravljanje pa ne sme biti samo teoretično kot druge razprave. Saj ne razpravljamo zato, da bi ugotovili, kaj je vrlina, ampak da bi postali dobri.«
- b) »/B/ilo bi bolje slediti mitu o bogovih kot pa biti sluga determinizma fizikov. Kajti drugo dopušča upanje na usmiljenje, /.../ prvo pa je neizprosna nujnost.«
- c) »/.../ ne vidi, da je 'religiozno čustvo' sâmo družben produkt in da abstraktni individuum, ki ga analizira, pripada določeni družbeni formi.«

- č) »Ko je /.../ začutil v sebi filozofa vreden klic, da preišče celotno območje čiste apriorne spoznave, na katerem si lasti človeški um tolikšne osvojitve, je od čiste apriorne spoznave nepremišljeno odrezal neko celo njeno pokrajino, in to najpomembnejšo, namreč čisto matematiko.«

Epikurjeva etika nas poskuša osvoboditi strahu pred bogovi. Epikur trdi, da

- bogov ni. Epikur je ateist.
- so bogovi zgolj utvara.
- se bogovi ne vmešavajo v človeško življenje in naravo.
- je bogov več kot ljudi.

Katero stališče ni Epikurjevo?

- Skoraj vsako ugodje je dobro.
- Vsako ugodje je dobro, zato se nobenemu ugodju ne smemo izogibati.
- Samo življenje je vir ugodja.
- Duševna ugodja nam dajejo več zadovoljstva od telesnih.

### Dopolni besedilo

Za razliko od sofistične, Sokratove, Platonove in Aristotelove etike, ki so politične – ukvarjajo se namreč z vprašanjem morale v skupnosti, v polis –, je Epikurjeva etika izrazito \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_, njeno geslo je: »Živi skrito.«

Njegova etika je etika ugodja oziroma \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_ etika. Epikurejec se veseli vsakega

duševnega ugodja, vendar to ne sme zmotiti

njegovega duševnega \_\_\_\_\_.

Epikurjeve vrline (\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_) so sredstva za doseganje sreče. Zanimiva

je Epikurjeva teorija želja (potreb). Epikur

deli želje na \_\_\_\_\_ (npr. želja po

oblasti) in \_\_\_\_\_, ki jih deli na

\_\_\_\_\_ in \_\_\_\_\_.

\_\_\_\_\_ so odvisne od zadovoljitve \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_ želja. Zadovoljitev \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_ želja nam nudi večje zadovoljstvo kot

zadovoljitev \_\_\_\_\_ želja, saj z duhom

ne čutimo le sedanjega, temveč tudi preteklo in

prihodnje. Epikur je ljudi poskušal osvoboditi

strahu pred \_\_\_\_\_ in smrtjo. Bogovi

so se že zdavnaj naveličali človekove podlosti in

pobegnili v \_\_\_\_\_, kjer uživajo

\_\_\_\_\_ in se ne vmešavajo v člo-

veka in naravo. Tudi smrti se nam ni treba bati,

kajti \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_.

Epikurjeva filozo-

fija se navezuje na Demokritovo, toda Epikur

je od Demokrita prevzel le njegov \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_, njegovo pojmovanje vzročnosti pa se od

Demokritovega bistveno razlikuje: Demokrit je

\_\_\_\_\_, Epikur pa \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_, Demokrit utemeljuje nujnost v

svetu, Epikur pa \_\_\_\_\_; trdi

namreč, da »nujnost, ki jo nekateri vpeljujejo

kot vladarico vsega, ne obstaja.«

»Bolje bi bilo,«

piše v pismu Menojkeju, »slediti mitu o bogovih

kot pa biti sluga determinizma fizikov«, kajti

\_\_\_\_\_.

Epikur

z nasprotovanjem nujnosti v naravi utemeljuje

možnost \_\_\_\_\_ človekovega delo-

vanja.

### Odgovori na vprašanja

- Se strinjaš z Epikurjevim stališčem, da je,

kot Epikurja povzema Seneka, nesreča

»živeti pod pritiskom nujnosti, vendar

ni nujno živeti po nujnosti; odprta so

vsepuščajoča pota k svobodi ...«<sup>16</sup> Odgovor

utemelji.

- Predstavi Epikurjevo tanatologijo in napiši

<sup>16</sup> Cit. iz: Alma Sodnik: *Izbrani filozofski spisi*, str. 61.

svoje stališče do Epikurjeve trditve: »/D/ okler smo mi, ni smrti, kadar ona pride, tedaj nas ni več«. <sup>17</sup>

- c) Zakaj Epikur nasprotuje determinističnemu pojmovanju narave? Predstavi Epikurjevo kozmološko (ontološko) utemeljitev etike in razmisli, ali je lahko in kako je lahko poskus utemeljitve etike s filozofijo narave (kozmiologijo) aktualen v sodobni filozofiji morale.
- č) Epikur trdi, da obstajajo »okolnosti, ko se dobro izkaže za zlo in narobe, zlo za dobro«. <sup>18</sup> Misel komentiraj in navedi nekaj primerov iz vsakdanjega življenja.
- d) Epikur je v mladosti veliko potoval, tudi kot učitelj, nato si je kupil hišo in vrt v Atenah, kjer je učil in pisal, ni pa se udeleževal političnega življenja, temveč je živel skrito. Skrito življenje je bilo zanj ideal. Seneka poroča, da je po Epikurjevi smrti predstojnik šole učence neprestano opominjal: »Ravnaj zmeraj tako, kakor da te gleda Epikur!«. <sup>19</sup> Poznaš še kakšen etični imperativ?

### ***Epikurjevo filozofsko prepričanje primerjaj s stališči drugih avtorjev, in sicer:***

- a) Epikurejsko individualistično etiko primerjaj z grško politično (polisno) etiko, npr. z Aristotelovo.
- b) Po čem se Epikurjevo pojmovanje sreče razlikuje od Aristotelovega?
- c) Ali je Epikurjeva kozmologija prav tako smotrnostna kot Aristotelova?
- č) Kakšno vlogo imajo kreposti v Aristotelovi in kakšno v Epikurjevi etiki?
- d) Epikurjevo teorijo želja (potreb) primerjaj s kiniško.
- e) Epikurjev hedonizem primerjaj z

<sup>17</sup> *Epikur Menoikeju pozdrav!*, v: Titus Lucretius Carus: *De rerum natura. O naravi sveta*, prev. A. Sovrè, SM, Ljubljana 1959, str. 524.

<sup>18</sup> Prav tam, str. 525.

<sup>19</sup> Cit. iz: Anton Sovre: Uvod, v: Titus Lucretius Carus: *De rerum natura. O naravi sveta*, str. XXIX.

Aristipovim oziroma kirenaiškim.

- f) Epikurjev ideal modreca primerjaj s stoiškim.
- g) Primerjaj Epikurjevo in stoiško naravno pravo.
- h) Epikurjev pogled na smrt primerjaj s Heraklitovim, Platonovim in Aristotelovim oz. s pogledi drugih filozofov, ki jih poznaš.
- i) Epikurjevo filozofijo (filozofijo narave in etiko) primerjaj z Demokritovo.

### ***Teme za samostojni razmislek dijakov o smrti***

Je s smrtjo res vsega konec?

Ali človekova duša s smrtjo premine?

Ali tudi svet čaka smrt (npr. kot entropični konec)?

Ali ima življenje kakšen smisel, ko pa vsakogar na koncu čaka smrt?

Kako si je človeštvo predstavljalo individualno nesmrtnost (religiozne predstave o življenju po smrti, nesmrtnost v delih, fizičnih potomcih, prihodnjih generacijah, v spominu drugih ljudi, v nacionalnem spominu itd.)?

Pojmovanje smrti in posmrtnega življenja v religijah (Grki, Rimljani, Egipčani, stari Judje, krščanstvo, islam, budizem, daoizem), v srednjem veku, renesansi, razsvetljijsko pojmovanje smrti, žrtvovanje itd., podobe smrti v literaturi, slikarstvu itd.

Nauk o preseljevanju duš

### ***Priloga: Odlomek iz dela Władysława Tatarkiewicza O sreči***

Glavne teze epikurejcev so:

A. Duševno ugodje je prav tako ugodje kot telesno ugodje, prvo je celo večje od drugega, kajti telo ugodje črpa samo iz sedanjosti, duh pa tudi iz preteklosti in prihodnosti.

B. Za vsakogar je ugodje le njegovo lastno ugodje, toda vsakdo potrebuje ugodje drugega prav tako, kakor lastno ugodje, saj je ugodje posameznika odvisno od ugodja drugih ljudi. Ne moremo živeti v ugodju, ne da bi živeli mirno in varno, mirno in varno pa ne moremo živeti, če drugi ljudje ne živijo v ugodju.

C. Skoraj vsako ugodje je dobro, a vendar se ne smemo predati vsakemu ugodju. Sredstva, ki jih uporabimo za to, da pridemo do marsikaterega ugodja, povzročajo vznemirjenje/neugodje. Ta trditev se bistveno razlikuje od Aristipovega življenjskega programa: ugodje je treba izbrati, ne pa se predati kateremu koli ugodju, ki se nam ponudi.

D. Načeloma lahko vsakdo išče ugodje tako, kakor želi, v praksi pa se izkaže, da obstaja pot do ugodja, ki je boljša od drugih poti: to je preprosto pot pravičnega življenja, pot kreposti. »Zakaj vrline so s prijetnim življenjem na téšno zrasle in prijetno življenje je neločljivo od njih.«<sup>20</sup> Niso dobro samo na sebi, so le sredstvo za dosego ugodja, toda sredstvo, ki je nujno in zanesljivo. »Prijetnega življenja ni brez sprevidevnega, nramnega in pravičnega življenja, sprevidevno, nramno in pravično pa /.../ ni mogoče brez prijetnega.«<sup>21</sup> Epikur je cilj življenja razumel tako kakor Aristip, drugače pa je razumel sredstva, ki vodijo k cilju; menil je, da je lahko naše življenje prijetno le, če smo pravični, presodni, umerjeni in upoštevamo potrebe, ne samo lastne, ampak tudi potrebe drugih ljudi.

E. Mislil je tudi, da za prijetno življenje ni treba veliko, še posebej ne smemo preveč pričakovati od zunanjega sveta. Če nam ta ne povzroča telesnih bolečin ali duševnega nemira, bomo izvor ugodja našli v sebi samih, v lastnem ustroju, kajti sam življenjski proces občutimo kot prijeten, »zato pravimo, da je ugodje blaže-

nemu življenju začetek in kraj.«<sup>22</sup> (Władysław Tatarkiewicz: *O szczęściu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Varšava 1990, str. 508–510.)

---

<sup>22</sup> Prav tam, str. 524.

---

<sup>20</sup> *Epikur Menoikeju pozdrav!*, v: Titus Lucretius Carus: *De rerum natura. O naravi sveta*, str. 525.

<sup>21</sup> Prav tam.

## Svoboda in odgovornost

Uporaba filma se je znotraj sklopa *Kaj naj storim* izkazala za zelo koristno, še zlasti pri uvodu, ko obravnavamo posamezni filozofski problem ali pojem. Paziti moramo le, da skrbno izberemo film oziroma sekvenco ter k filmu izberemo ustrezen filozofski tekst.

Uporabo filma pri pouku zelo omejuje časovni faktor. Čas, ki ga imamo na voljo za pouk, je preveč dragocen, da bi ga trčili s filmi. Velikokrat celo dvojna ura ni dovolj, da bi si ga lahko ogledali, kaj šele pri eni uri. Če pa si film ogledamo po delčkih, se izgubijo podrobnosti med eno in drugo uro. Iz tega razloga navijam za gledanje filmski sekvenc, ker so tako kratke, da se o njih lahko pogovorimo in jih ovrednotimo že pri isti uri. Pri tem pa se moramo zavedati: Filmi so proizvodi, ki predstavljajo celoto. Zato ni smiselno, da delček enačimo s celoto, kajti delček lahko kvalitetno vrednotimo šele takrat, ko smo videli cel film. Tej težavi se lahko izognemo tako, da si film z učenci pogledamo v celoti po pouku ali pa jim vsebino filma na kratko predstavimo, mogoče je kakšen dijak že videl film, lahko pa jim naročimo, da si film ogledajo za domačo nalogo. Smiselno je tudi, da se pri izvedbi aktivnosti s filmom dogovori-

mo za dvojno uro, če te sicer nimamo.

Na tem mestu ne bi rada zagovarjala niti izključne rabe filma pri pouku niti stališča, da film ni uporaben pri pouku filozofije. Dejstvo je, film nikakor ne more nadomestiti teksta, kajti pri filmu smo prikrajšani za »delo s pojmi«, kar je nepogrešljivo za pouk filozofije. Vsekakor pa imajo filmi moč, da dijaka usmerijo v filozofiranje oziroma so nazorni material za filozofske probleme.

### Faze pouka:

1. Dijaki, ki film že poznajo, poročajo, kaj se dogaja v filmu (motivacija).
2. Pred ogledom enega odseka ali več se z dijaki pogovorite o celem filmu.
3. Dijaki si ogledajo odsek (implantacija).
4. Dijaki se spontano izrazijo o filmu.
5. Nadaljnje aktivnosti, ki so vezane na predmet (delovni list, delo po skupinah, filozofski tekst ...). V spodnjem delovnem listu skozi film *Zvesti vrtnar* dijake spodbudimo k razmišljanju o **svobodi, odgovornosti ter dolžnosti**. Vsebino povežemo s Kantovim pojmom **kategoričnega imperativa**, ki ga morajo dijaki razložiti na primeru dejanj protagonistov filma.

### DELOVNI LIST



Vir: <http://www.imdb.com/title/tt0387131/> (16.02. 2010)

The Constant Gardener (2005)

Zvesti vrtnar

Dolžina: 2 h 9 min/129 min

Leto: 2005

Država: Velika Britanija

Scenarij: Jeffrey Caine po romanu Johna le Carréja

Režija: Fernando Meirelles

Igrajo: Ralph Fiennes, Rachel Weisz, Hubert Koundé, Danny Huston, Daniele Harford, Packson Ngugi, Damaris Itenyo Agweyu

1. Na kaj nas nagovarja naslov filma *Zvesti vrtnar; Constant gardener?*<sup>1</sup> Kaj nam sporoča plakat na prejšnji strani, kaj stavek *Love at any cost?*
2. Sedaj si bomo ogledali izsek iz filma (DVD; 0:04:54–0:08:24 ) Okarakterizirajte osebi, kakšno je njuno vedenje, značaj?

Tess:	Justin:
-------	---------

**Justin** [ima pred občinstvom predavanje]: Kot vemo, je diplomacija kaŕipot civilizacije, ki vodi narode po varni poti skozi deŕelo, v kateri preŕi nevarnost. S tem tudi zakljuĕujem. Sir Pellegrin me je prosil, naj se vam opraviĕim, ker ni ute-gnil odpredavati sam. Hvala za vaŕo pozornost. [Obĕinstvo ploska in hkrati odhaja; neka gospa postavi vpraŕanje.]

**Tess:** Oprostite. Eno vpraŕanje, ĕigav kaŕipot uporabljaja Velika Britanija, ko se ne zmeni za Zdruŕene narode in napade Irak? Je bolj diplo-

<sup>1</sup> V odmaknjenem kraju severne Kenije je brutalno umor-jena zavzeta aktivistka Tess Quayle (Rachel Weisz). Na poti jo je spremljal lokalni zdravnik, ki pa je zbeŕal, in vse kaŕe na zloĕin iz strasti. Sandy Woodrow (Danny Huston), sir Bernard Pellegrin (Bill Nighy) in drugi ĕlani britanskega veleposlaniŕtva domnevajo, da bo njihov sodelavec, mirni in neambiciozni vdovec Justin Quayle (Ralph Fiennes), zadevo prepustil njim. Toda zelo se motijo ... Diplomatsvo ravnovesje je ob izgubi ljubljene ŕenske povsem poruŕeno. Nenehni spomini na njuno ljubezen in govorice o ŕenini nezvestobi so Justinu veĕ kot zadostna vzpodbuda, da prviĕ v ŕivljenju in svoji karieri stvari vzame v svoje roke in se celo na svoje preseneĕenje poda na skrajno nevarno odise-jado. Odloĕen, da bo opral ŕenino ime, iŕĕe resnico, ki ji je bila Tess oĕitno preblizu. Kmalu ugotovi, da gre za zaroto svetovne razŕeŕnosti, ki je zahtevala ŕivljenja nedolŕnih, zdaj pa je v veliki nevarnosti tudi njegovo.

»Zgodba o farmacevtski industriji je le eden izmed razlo-gov, da sem hotel reŕirati Globalno zaroto. Ponudila se mi je priloŕnost za snemanje v Keniji. Gre tudi za izred-no izvorno ljubezensko zgodbo; moŕki se poroĕi z mlajŕo ŕensko, v katero se zares zaljubi ŕele po njeni smrti.«

– reŕiser Fernando Meirelles

»Najbolj dramatiĕnim dogodkom nismo priĕa v Evropi, na Srednjem vzhodu ali v Severni Ameriki – najveĕĕje izzive in najbolj dramatiĕne dogodke najdemo v Afriki.«

– koordinator ZN za humanitarne naloge, Jan Egeland (Vir: [http://www.kolosej.si/filmi/film/zvesti\\_vrtnar](http://www.kolosej.si/filmi/film/zvesti_vrtnar) (16. 2. 2010)

matsko, ĕe se ukloniŕ velesili in sodelujeŕ v drugem Vietnamu?

**Justin:** Ne morem govoriti v imenu sira Bernarda ...

**Tess:** Niste zaradi tega tu? [Obĕinstvo se smeji.]

**Justin:** Diplomati gredo tja, kamor jih poŕljejo.

**Tess:** Tako kot labradorci. [Obĕinstvo je ogorĕeno.]

**Justin:** Sir Bernard bi zagotovo zagovarjal tezo, ko zmanjka miroljubnih poti ...

**Tess:** Zmanjka? Te vedno obstajajo. Ampak rajŕi poŕljejo tanke. Potrebovali smo celih 60 let, da smo na noge postavili Zdruŕene narode [obĕinstvo zaĕne odhajati], ki se borijo proti vojni. Vse skupaj bo ŕlo k vragu, ker hrepenimo po nafti.

**Moŕki, sedeĕ ob Tess:** Sedi ŕe, Tess! [Ljudje ogorĕeni odhajajo.]

**Justin:** Prav ima. Zunanje politike ne bi smeli usmerjati ozki ekonomski interesi.

**Tess:** Navadna oslarija! Prevzeti morate odgo-vornost. Plaĕani ste, da se opraviĕite za naŕo bedno drŕzavo. Naj razloŕi, zakaj smo zapravili verodostojnost in zakaj pobijamo na tisoĕe nedolŕnih ljudi zaradi nekaj sodĕkov nafte in fotografiranja pred Belo hiŕo! [Ljudje ogorĕeni odhajajo, Justin in Tess ostaneta sama v prostoru.]

[Tess je nerodno, priĕne se odpravljati ven, Justin pristopi k njej, se dotakne njene rame.]

**Justin:** Ste v redu?

**Tess:** Sem, hvala.

**Justin:** Pokazali ste veliko poguma.

**Tess:** Nesramna sem bila. Ne bi smela.

**Justin:** Razvneli ste se.

**Tess:** Kako mi je nerodno. Res mi je ŕal. [Tess in Justin se nekaj trenutkov gledata in se smejeta drug drugemu, tiŕina.] Hvala. Postavili ste se mi v bran.



**Justin:** Nепrepričljivo.

**Tess:** Ne ...

**Justin:** Zelo dolgotrajno predavanje.

**Tess:** Ja, ampak vseeno ne bi smela ...

**Justin:** Vas smem povabiti na kavo?

**Tess:** Jaz sem vam dolžna pijačo.

**Justin:** Prav. Mimogrede, ime mi je Justin.

**Tess:** Tess. Me veseli.

**Justin:** Zelo ste napadalni. Nič čudnega. Živ dolgčas je bil. [Odhajata pogovarjajoč se, v ozadju slišimo afriško glasbo.]

3. Filozof Immanuel Kant razlikuje v svoji filozofiji morale med dejanji, ki so v *skladu z dolžnostjo*, in tistimi, ki so opravljena *iz dolžnosti*. Marsikaj, kar se zgodi *v skladu* s tem, kar zapoveduje *dolžnost*, je podvrženo dvomu, ali se je pravzaprav zgodilo *iz dolžnosti* in ali ima moralno vrednost.

Dejanje v skladu z dolžnostjo je takšno, če je v svojem rezultatu v skladu z moralno danim/zapovedanim, vendar je motivirano s sebičnostjo. Akter zanj ne čuti nagnjenja, marveč ga izvršuje zaradi kakšnega drugega nagnjenja: maksimum<sup>2</sup> dejanja določa recimo »sebična narava«.

Dejanje iz dolžnosti (»ne iz nagnjenja, ampak iz dolžnosti«), če sta tako rezultat kot motiv dejanja v skladu z moralno zapovedanim.

a) Raziščite, ali gre v naslednjem primeru za dejanje *v skladu z dolžnostjo* ali za dejanje *iz dolžnosti*.

*Pameten prodajalec svojega (neizkušene) kupca ne bo opeharil in tam, kjer je promet velik, preudarni trgovec tega tudi ne naredi, ampak se drži dogovorjene splošne*

<sup>2</sup> maksima [lat. maximus »največji«, najvišje oziroma temeljno načelo mišljenja in ravnanja, življenjsko vodilo, geslo.

*cene za vsakogar, tako da lahko kupuje pri njem otrok enako ugodno kot kdorkoli drug. Postreženi smo torej pošteno, a zaradi tega še zdaleč ne moremo meniti, da je trgovec ravnal tako iz dolžnosti in zaradi načel poštenosti: tako je zahtevala njegova korist.*

(KANT, Immanuel. *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC, 2005. Str. 13.)

b) Ocenite v zgoraj videnem odlomku način vedenja Justina in Tess. Ali gre za dejanje *v skladu z dolžnostjo* ali za dejanje *iz dolžnosti*. Utemeljite odločitev!

<b>Tess:</b>	<b>Justin:</b>
dejanje iz dolžnosti Utemeljitev:	dejanje iz dolžnosti Utemeljitev:
dejanje v skladu z dolžnostjo Utemeljitev:	dejanje v skladu z dolžnostjo Utemeljitev:

4. Preberite spodnji odlomek iz Kantove knjige *Utemeljitev metafizike nravi* in ga nato primerjajte z odsekom (DVD; 0:24:48-0:31:10), ki ga bomo videli. [V odseku vidimo Tess (po rojstvu mrtvorojenega otroka) v afriški porodnišnici z Afričankami, na prsih ima temnopoltega novorojenčka, katerega mama je na smrt bolna, Tess hoče pomagati, Justin pa želi zaščititi zgolj njo ...].<sup>3</sup>

<sup>3</sup> [Tess hkrati s temnopoltim dečkom odpušijo iz porodnišnice. Tess in Justin se peljeta z avtom, temnopoltega dečka nesejo njegovi sorodniki peš domov. Tess jih vidi ...]

Tess: Ustavi! [Justin ustavi avto.]

Justin: Kaj je?

Tess: [gledajoč temnopoltega dečka iz avtomobila] Do Milurija je 40 km. Vso noč bodo hodili.

Justin: Ne smeva se vmešavati v njihova življenja.

Tess: Zakaj?

Justin: Samo pomisli. Milijoni potrebujejo pomoč. Za to obstajajo različni uradi.

Tess: Trem lahko pomagava midva.

Justin. Prosim te.

Tess: Justin [z žalostnim glasom, gledajoč temnopoltega dečka].

Justin: Žal mi je, ti si na prvem mestu. Domov te moram peljati.

*Biti dober deljen, ko je to mogoče, je dolžnost, razen tega pa obstajajo nekatere tako sočutno uglasene duše, da tudi brez drugega gibalnega razloga, denimo nečimrnosti ali lastne koristi, čutijo notranje zadovoljstvo nad tem, da okoli sebe širijo veselje, tako kot jih radosti zadovoljstvo drugih, kolikor je to njihova stvaritev. Vendar pa trdim, da v takih primerih takšno dejanje, naj je še tako dolžnostno, tako ljubezno, vendarle nima nobene resnične npravstvene vrednosti, ampak je povezano z drugimi nagnjeni, denimo s častihlepnostjo, ki takrat, kadar po sreči naleti na to, kar je v resnici občekoristno in v skladu z dolžnostjo, torej častivredno, zasluži pohvalo in spodbudo, ne pa čaščenja. Taki maksimi namreč manjka npravna vsebina, tj., da takšno dejanje ni opravljeno iz nagnjenja, marveč iz dolžnosti. Postavimo torej, da bi bila čud onega človekoljuba zamegljena z njegovo osebno bolečino, ki bi izbrisala vse sočutje do usode drugih, tako da ga, čeprav bi še vedno razpolagal s premoženjem, s katerim bi lahko drugim, ki so v stiski, storil dobro, tuja stiska ne bi več ganila, saj je v celoti zaposlen z*

*lastno, in da bi se prav zdaj, ko ga nobeno nagnjenje ne spodbuja k čemu takemu, vendarle iztrgal iz mrtvaške neobčutljivosti in bi dejanje storil brez vsakega nagnjenja, zgolj iz dolžnosti – šele v tem primeru ima njegovo dejanje svojo pravo moralno vrednost. Še več, če bi narava temu ali onemu položila v srce bolj malo sočutnosti, če bi bil (čeprav sicer pošten mož) za trpljenje drugih po svojem temperamentu hladen in ravnodušen in če bi, morda zato, ker je za svoje lastno trpljenje opremljen s posebnim darom potrpljenja in vztrajne moči, kaj takega predpostavljal ali celo zahteval tudi pri vsakem drugem: če torej narava tega moža (ki res ne bi bil njen najslabši proizvod) v resnici ne bi oblikovala kot človekoljuba, ali ne bi tedaj vendarle v sebi našel vir, da samemu sebi podeli daleč višjo vrednost od vrednosti, ki jo ima lahko dober teden značaj? Vsekakor! Prav tu se začne vrednost značaja, ki je moralen in brez primere najvišji, da namreč dela dobro ne zaradi nagnjenja, ampak iz dolžnosti. (KANT, Immanuel. Utemeljitev metafizike nravi. Ljubljana: Založba ZR, 2005. Str. 13, 14.)*

### **Pojmi: kategorični imperativ, avtonomija, dolžnost**

Zmožnost, da si človek umne smotre svojega delovanja lahko postavlja sam, nemški filozof **Immanuel Kant** (1724–1804) imenuje volja; volja je zmožnost, »da sebi ustrezno vnaprej postavljamo zakone našega delovanja«. Če se ta volja vzpostavlja v razmerjih čutnega sveta, govori Kant o **heteronomiji** (določenosti po drugem), ki implicira nesvobodo; volja je svobodna le takrat, ko se določa po umu samem (**avtonomija**). Ta določenost po umu pa zahteva delovanje, ki iz občutka dolžnosti sledi moralnemu zakonu. Kant prav evforično slavi pojem **dolžnosti**:

*»Dolžnost! Ti vzvišeno veliko ime, ki v sebi ne zaobsegaš nič dopadljivega, tistega, kar bi vsebovalo dobrikanje, temveč terjaš podrejanje, pa vendar ne groziš, kar bi v duši zbudilo naravni odpor in strah, da bi premaknila voljo, temveč samo postavljaš zakon [...], pred katerim onemijo vsa nagnjenja, četudi naskrivaj delujejo proti njemu.«*

**Nravni zakon** je obče veljaven, izraža **imperativ**, ki je neodvisen od subjektivnih nagnjenj. Edino forma npravnega zakona, ki jo določa um, lahko delovanje sploh določa. **Dobra**, moralna volja deluje iz spoštovanja zakona. Zdaj Kant formulira obči zakon, »**temeljni zakon praktičnega uma**«, **kategorični imperativ**, po katerem se mora ravnati celokupno delovanje:

»Kategorični imperativ je torej en sam in edinstven: deluj samo po tisti maksimi, za katero bi hkrati hotel, da bi postala obči zakon.« (FÜRST, Maria. *Filozofija*. Ljubljana: DZS, 1991. Str. 162.)

Kant je v knjigi *Kritika praktičnega uma* (1778) ugotavljal, da uresničenje želja in načrtov ljudi velikokrat ni odvisno od njihove volje, ampak od mnogih spremljajočih okoliščin, na katere sploh nimajo nikakršnega vpliva. Zato je področje morale in njene teorije, *etike*, premaknil na področje načelno *avtonomne, samostojne* človekove *svobode*. Tudi razlaga človekove praktične moralne zavesti, se pravi človekove vesti in občutka za odgovornost, se izteče v zahtevo po *priznanju avtonomije človekove volje*, se pravi v zahtevo po taki človekovi volji, ki ni odvisna od drugih dejavnikov (npr. od razuma). Pri raziskovanju takih pogojev za avtonomijo svobode je prišel do prepričanja, da mora v vsakem človeku delovati *vesplošni, obvezujoči in apriorni moralni zakon*, ki mu je dejal *kategorični imperativ*. V filozofovi najtehtnejši formulaciji, v *Kritiki praktičnega uma*, se glasi tako: *Deluj tako, da bo maksima tvojega delovanja po tvoji volji lahko postala vesplošni nravni zakon*. (JERMAN, Frane. *Filozofija*. Ljubljana: DZS, 1992. Str. 89, 90.)

5. Kaj je imperativ v slovnici, kdaj ga uporabljamo? Napišite nekaj stavkov v imperativu.

6. Razlika med dolžnostjo in odgovornostjo, kaj povezuje oba pojma s pojmom svoboda?

7. Oglejmo si naslednja odseka (DVD; 0:35:16–0:39:20 in DVD; 1:08:28–1:09:52). V prvem odseku Tess sklene nenavadno kupčijo s Sandyjem, članom britanskega veleposlaništva in Justinovim sodelavcem, da bi prišla do

zelenih podatkov. V drugem odseku slišimo v ozadju Tessin glas (retrospektiva), kako prebira elektronsko pismo, ki ga je poslala svojemu prijatelju v Anglijo, in mu zaupa svojo zadrego v zvezi s svojim možem Justinom.

a) Kopirajte vprašalnik. Polovica dijakov (ali polovica skupine) najprej reši A, polovica dijakov naprej B, nato v skupini ali po parih primerjajo rezultate.

A	1. Laž je upravičena takrat, ko lahko z njo preprečimo, da bi prizadeli čustva nekoga drugega.			
	a) vedno	b) pogosto	c) včasih	d) nikoli
	2. Laž je upravičena takrat, ko nalaganega obvaruje pred škodo.			
	a) vedno	b) pogosto	c) včasih	d) nikoli
	3. Laž je upravičena takrat, ko lahko z njo ščitimo kakšnega človeka.			
	a) vedno	b) pogosto	c) včasih	d) nikoli
	4. Laž je upravičena takrat, ko nikomur ne škodi.			
a) vedno	b) pogosto	c) včasih	d) nikoli	

B	1. Zdi se mi upravičeno, če mi lažejo, da bi prizanesli mojim čustvom.			
	a) vedno	b) pogosto	c) včasih	d) nikoli
	2. Zdi se mi pravilno, če mi lažejo, da bi me obvarovali pred škodo.			
	a) vedno	b) pogosto	c) včasih	d) nikoli
	3. Zdi se mi pravilno, da mi lažejo, če to služi temu, da bi zaščitili mene ali kakšnega drugega človeka.			
	a) vedno	b) pogosto	c) včasih	d) nikoli
	4. Zdi se mi pravilno, da mi lažejo, če ta laž nikomur ne škodi.			
	a) vedno	b) pogosto	c) včasih	d) nikoli

(Assmann, Lothar; Bergamn, Reiner; Henke, Roland. *Zugänge zur Philosophie*. Berlin: Cornelsen, 2004. Str. 50.)

b) Kdaj je laž upravičena? Ali je laž v ljubezni upravičena, če hočemo ljubljeno osebo z njo zaščititi ali pa mogoče pomagati drugim?

b) Ali kategorični imperativ dopušča laž kot sredstvo za uresničitev nečesa, kar menimo, da je dobro? Utemeljite.

8. Domača naloga:

a) Najbolj znani primer univerzalizacije lastnega ravnanja je t. i. »zlato pravilo«, ki ga pozna

veliko religij (tudi Nova zaveza) in etik: »To, kar zahtevaš od drugih, vedno stori tudi njim« in v negativni obliki »Kar nočeš, da bi tebi naredili drugi, tega tudi ne delaj!« Kako se to sklada s kategoričnim imperativom? Utemeljite!

b) Po tem ko ste si ali si boste ogledali cel film *Zvesti vrtnar*, ocenite Tessina in Justinova dejanja še enkrat s pomočjo Kantovega kategoričnega imperativa. Ocenite, ali lahko Tessina in Justinova dejanja veljajo kot moralni zakon. Še prej pa preberite Kantov tekst in si z njim pomagajte. K naštetim Kantovim štirim primerom dolžnosti iz teksta pripišite še kakšen primer iz filma.

Kategorični imperativ je torej le en sam, glasi pa se: deluj le glede na taisto maksimo, zaradi katere lahko hkrati hočeš, da naj postane obči zakon. (...)Zdaj bomo pa našteli nekatere dolžnosti, in sicer glede na njihovo običajno razdelitev na dolžnosti do nas samih in do drugih ljudi, na popolne in nepopolne dolžnosti.

1. Nekdo, ki je zaradi vrste tegob, ki so se razrasle vse do brezupnosti, naveličan življenja, je še toliko gospodar svojega uma, da lahko samega sebe vpraša, ali ni morda poskus vzeti si življenje v nasprotju z dolžnostmi do samega sebe. In zdaj preizkuša, ali bi maksima njegovega dejanja lahko nemara postala obči naravni zakon. Njegova maksima pa je: Iz samoljubja si bom postavil za načelo, da si bom skrajšal življenje, če bo dlje časa grozilo, da bodo tegobe večje kakor pa obljubljene prijetnosti. Treba se je le še vprašati, ali lahko to načelo samoljubja postane obči naravni zakon. Tu pa lahko kmalu spoznamo, da bi bila narava, katere zakon bi bil, da z istim občutkom, katerega naloga je priganjati k pospeševanju življenja, samo življenje uniči, v nasprotju s samo seboj in bi torej ne obstajala kot narava; da torej ta maksima nikakor ne more imeti vloge občega naravnega zakona in je torej popolnoma v nasprotju z najvišjim načelom vsake dolžnosti.

2. Spet drugega stiska prisili, da si izposodi denar. Dobro ve, da tega ne bo mogel vrniti, ve pa tudi, da ne bi dobil posojila, če ne bo trdno obljubil, da ga bo v določenem času poplačal. Mika ga, da bi dal takšno obljubo, vendar ima še toliko vesti, da se vpraša, ali ni prepovedano in v nasprotju z dolžnostjo, da si na tak način pomaga iz stiske. Postavimo, da se je vendarle odločil za takšno ravnanje, maksima njegovega dejanja pa se v tem primeru glasi: če menim, da sem v denarni stiski, si bom izposodil denar in obljubil, da ga bom vrnil, čeprav vem, da se ne bo to nikoli zgodilo. To načelo samoljubja ali osebne koristi se sicer čisto dobro ujema z vsem mojim prihodnjim dobropoučtjem, a vprašanje, za katero tu gre, se glasi: Ali je to pravično? Zahtevo samoljubja spremenim torej v obči zakon in zastavim vprašanja takole: Kako neki bi bilo, če bi moja maksima postala obči zakon? A tu takoj vidim, da ne more nikoli veljati kot obči naravni zakon in se ujemati sama s seboj, ampak mora biti nujno v nasprotju s seboj. Kajti občost zakona, po katerem lahko vsak, ki meni, da je v stiski, obljubi nekaj, kar se mu pač zdi, z namenom, da obljube ne bo držal, bi postala nemožna sama obljuba in namen, ki ga hočemo z njo doseči, saj ne bi nihče verjel, da mu je kaj obljubljen, ampak bi se vsaki takšni izjavi smejal kot prazni pretvezi.

3. Tretji odkrije v sebi dar, ki bi lahko s pomočjo nekaj kulture ustvaril iz njega človeka, uporabnega za najrazličnejše namere. Vendar pa ve, da živi udobno, zato se raje, kakor da bi se trudil z razširitvijo in izboljšanjem svojih naravnih zasnov, prepusti zabavi. Še vedno pa se sprašuje: Ali se njegova maksima, da zanemarja svoje naravne darove, razen tega, da se ujema z njegovo težnjo po zabavi, ujema tudi s tem, kar imenujemo dolžnost? Glede tega pa lahko ugotovi, da bi sicer narava glede na tak obči zakon še vedno lahko obstajala, tudi če bi človek (tako kot prebivalci južnih otočij) pustil svoj dar rjaveti in bi mu šlo zgolj za to, da svoje življenje uporabi za brezdelje, zabavo, razmnoževanje, z eno besedo, za uživanje; vendar pa je nemogoče, da bi hotel, da naj to postane obči naravni zakon ali pa da bi bilo to kot tak zakon vsajeno v nas z naravnim instinktom. Kot umno bitje namreč nujno hoče, da se v njem razvijejo vse zmožnosti, ker mu pač rabi in ker so mu dane za najrazličnejše možne namere.

4. Četrty končno, ki se mu dobro godi, vidi pa, da se morajo drugi boriti z velikimi težavami (in bi jim prav dobro lahko pomagal), si misli: Pa kaj mi mar! Naj bo vsak tako srečen, kot to hočejo nebesa ali kot se zna osrečiti sam, ničesar mu ne bom odvzel, da, še celo zavidal mu ne bom, a prav tako mi ni prav nič do tega, da bi kaj prispeval k njegovemu dobropoučtju ali pa mu pomagal v stiski! Če bi tak način mišljenja postal obči naravni zakon, bi lahko seveda človeški rod prav dobro nadaljeval svojo eksistenco in nedvomno bi mu šlo tudi bolje, kakor če vsak čveka o sočutju in dobrohotnosti in si celo prizadeva, da tu in tam tako deluje, zato pa, kjer le more, vara, prodaja človekovo pravico ali pa ji kako drugače škoduje. A čeprav je možno, da bi glede na to maksimo sicer obstajal obči naravni zakon, pa vendarle ni možno, da bi hoteli, naj tako načelo vsesplošno velja kot naravni zakon. Volja, ki bi se tako odločila, bi bila namreč v protislovju s samo seboj, saj so možni dogodki, zaradi katerih bi naš mož sam potreboval ljubezen in sočutje drugih, hkrati pa bi s takšnim naravnim zakonom, ki bi izviral iz njegove lastne volje, samemu sebi odvzel vsako upanje na pomoč, ki bi si jo želel. (KANT, Immanuel. *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC, 2005. Str. 37–40.)

## Čudenje in dvom kot glavna izvora filozofskih vprašanj

Najlepše ure filozofije v srednji šoli so tiste, pri katerih učitelj in dijaki razpravljajo svobodno in neobremenjeno, iz čiste želje po spoznavanju; takšne so običajno ure na začetku šolskega leta, preden se začne obdobje mučnega preverjanja znanja, neopravičenih ur, ukorov in graj; takrat je pravi čas, da se naučimo – čuditi. Tudi čudenja se namreč lahko naučimo, je prepričana Jeanne Hersch, ki je v delu *Filozofsko čudenje. Neka zgodovina filozofije (L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie)* pokazala, da je mogoče celotno zgodovino filozofije napisati kot zgodovino čudenja.

Čudenje je lastno otrokom, pozneje žar čudenja pogosto ugasne; če bomo dijake vprašali, čemu se čudijo otroci in kaj sprašujejo, se bo le malokateri spomnil vprašanj, s kakršnimi je kot otrok spravljal v zadrego odrasle. Vprašanj, ki izvirajo naravnost iz čudenja, se morda ne bomo domislili niti sami (a pripravili smo jih že pred uro in jih imamo na zalogi). In kako se naučimo čuditi oziroma v sebi obudimo otroško čudenje? Zmožnost čudenja pridobimo, piše Jeanne Hersch, ko vidimo, kako se čudijo drugi ljudje: »Aha, pa res, to je to! Kako neki, da se nad tem še nikoli nisem začudil? Tako se začne ustvarjalni proces, zaradi katerega bralec začne filozofirati.«<sup>1</sup> Kot o učenju čudenja piše neka druga filozofinja, se moramo »naučiti sprejemati tisto, kar že poznamo, tako kot da bi morali šele dešifrirati skrivnost neznanega.«<sup>2</sup> Če se dijaki rogajo naši filozofski nevednosti, jim brez težav dokažemo, da čudenje ni le eden glavnih vzgibov k filozofiranju, ampak da so z njim prežeta tudi dela velikih znanstvenikov.

<sup>1</sup> Jeanne Hersch: *Wielcy myśliciele Zachodu. Dzieje filozoficznego zdziwienia*, Prószyński i S-ka, Varšava 2001, str. 7.

<sup>2</sup> Maria Szyszkowska: *Twórcze niepokoje codzienności*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1985.

Ob »učenju čudenja« pri pouku filozofije lahko uporabimo reprodukcije slikarskih del, fotografije narave ali odlomke iz književnih del. Sam dijakom povem nekaj anekdot o tem, kako so se velikim filozofom porodila temeljna filozofska vprašanja. Prav čudenje je tisto predpojmovno, doživljajsko, s čimer se začne celo tako popoln filozofski sistem, kot je Heglov.

Nemški filozof Ernst Bloch v delu *Experimentum mundi* piše, da »vsem pomembnim filozofom začudenje vzbudi nekaj, kar je neopazno, kar ne ustreza ničemur dosedanjemu, saj se tega ne da potešiti z odgovori z znano vsebino.«<sup>3</sup> Ost čudenja, ki je na videz nepomembna, se, kot ugotavlja Bloch, zaradi stremjenja po rezultatih pogosto zanemari; navaja primer Descartesa, ki je ob pogledu na nekega mimoidočega pomislil, ali ne vidi le marionete, zato se je, vznemirjen, vprašal, ali ni vse samo prevara, Leibniz je, nadaljuje Bloch, opazil, da niti dva drevesna lista nista enaka, zato se je vprašal, ali v svetu ne vlada *principium individuationis* brez izjeme, Heglu pa je ob pisanju prvega poglavja *Fenomenologije duha* »začudenje ob vprašanju izvora vsega zaklicalo, da izjava 'Zdajle je noč', zapisana na kraju samem, že naslednje poldne pomeni resnico, ki je postala prazna; ali da izjava 'Tukaj je drevo', ko se opazovalec obrne, kot resnica izgine in se preobrne v drugo /resnico/: 'Tukaj je hiša.' S tem se je /.../ odprl dostop k dialektični gibkosti vseh pojmov. Osupljivi obrati, ki sprožajo spraševanje, so pogosto močnejši od odgovorov, ki /.../ puščajo odprt problem problemov.«<sup>4</sup>

Zaradi čudenja je v antični Grčiji nastala filozofija; morda je prvo filozofsko spekulacijo sprožilo čudenje temu, da voda spreminja agregatna stanja, a se ob vseh spremembah ohranja; ob tem skrivnostnem ohranjanju te snovi se je Tales iz Mileta vprašal, ali ne obstaja neka trajna in nespremenljiva podlaga vsega bivajočega; domneval je, da je ta substanca voda, ki je vir

<sup>3</sup> Ernst Bloch: *Experimentum Mundi*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985, str. 244.

<sup>4</sup> Prav tam.

življenja in ki obdaja zemljo. Čudenje sta imela za začetek filozofije Platon in Aristotel. Platon ga opisuje v dialogu *Teajtet*: »Teajtet: 'Pri bogovih, Sokrat, neverjetno se čudim, da ti pojavi so, in včasih, kadar se zares poglobim vanje, se mi zvrsti v glavi.' Sokrat: 'Zdi se mi, prijatelj, da Teodor ni slabo slutil tvoje nadarjenosti. In prav svojskost filozofa je to duševno stanje, tj. čudenje.'«<sup>5</sup>

O čudenju kot začetku filozofije piše tudi Aristotel v *Metafiziki*: »/.../ tako sedaj kakor tudi sprva so ljudje začeli gojiti modrost po zaslugi čudenja, pri čemer so se spočetka čudili tistim nenavadnim stvarim, ki so jim bile pri roki, potem pa so po malem tako napredovali ter razgrinjali uganke tudi glede večjih stvari /.../.«<sup>6</sup> Tisto, čemur pa se ne moremo nehati čuditi, je uganka biti oziroma bivajočega: »Sicer pa je zares tudi že zdavnaj kakor tudi sedaj in celo vedno predmet iskanja in tisto, ob čemer vedno pridemo v zadrego, ravno to, kaj je bivajoče, to je, kaj je bitnost /.../; zato moramo tudi mi, in sicer najbolj in prvenstveno in tako rekoč edino glede na ta način bivajočega pozorno sprevidovati, kaj je.«<sup>7</sup>

Ko so težave rešene, čudenje zamre, meni Aristotel, filozofi 20. stoletja – med njimi Martin Heidegger v predavanju *Kaj je to – filozofija?*,<sup>8</sup> Karl Jaspers v spisu *Kaj je filozofija*<sup>9</sup> in Ernst Bloch v svojem celotnem opusu – pa

<sup>5</sup> Platon: *Teetet*, v: Platon: *Dialozi Teetet i Fileb*, Naprijed, Zagreb 1979, 155 c–d, str. 21. Kot v razlagi *Teajteta* piše V. Kalan, »poda Platon določitev narave filozofskega človeka, ki je ravno v čustvu, *páthos* čudenja, *thaumázein* (155d). Čudenje in ne dvom, kakor je menil Hegel in za njim Kierkegaard, je začetek, princip filozofije. Filozofija je kakor božanska odposlanka Iris (tudi mavrica), hči Thaumata (tháuma – čudovita stvar), posrednica med nebom in zemljo.« (Valentin Kalan: *Grška filozofija. Platon, pet študij o njegovih dialogih*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 2003, str. 58.)

<sup>6</sup> Aristoteles: *Metafizika*, prev. Valentin Kalan, Založba ZRC, Ljubljana 1999, 982b 11–16.

<sup>7</sup> Prav tam, 1028b.

<sup>8</sup> Martin Heidegger: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967.

<sup>9</sup> Karl Jaspers: *Filozofija egzistencije*, Beograd 1973, str. 125–132.

poudarjajo, da je čudenje trajni vzgib k filozofiranju. Po Blochu bo obstajalo tako dolgo, dokler sploh kaj bo; lahko bi celo rekli, da za Blocha »pomeni misliti isto kot sposobnost stalno negovati sprašujoče čudenje.«<sup>10</sup>

Kaj je pravzaprav čudenje? Ernst Bloch ga v *Tübingenskem uvodu v filozofijo* opisuje kot kratkotrajno izkustvo, ki ga v težkih ali nenavadnih okoliščinah vzbudijo drobni, bežni vtisi. Povezano je s temò prav zdaj živetega trenutka; po Blochu živimo v temi vsakokratnega trenutka *zdaj*, v katerem je naš *sem* preblizu samega sebe, da bi ga lahko videli, kot piše v *Principu upanja*, »smo, vendar zares ne živimo«, kajti »tega, da živimo /.../, ne moremo občutiti.«<sup>11</sup> Tema trenutka je zato, piše v *Duhu utopije*, »naša lastna tema, naša neznanost, skritost, izgubljenost«,<sup>12</sup> možen izhod iz nje se pokaže v redkih trenutkih čudenja, iz katerega izvira vprašanje, ki ga ni mogoče konstruirati, vprašanje nas samih.<sup>13</sup> Čudenje je značilno za otroke. Kaj vse je lahko povod za čudenje, izvemo iz pogovora med deklico in moškim v Hamsunovem *Panu*, ki ga Bloch navaja v več svojih delih:<sup>14</sup> »Samo pomislite! Včasih vidim modro muho. Da, vse to se tako čudno sliši; ne vem, ali to razumete.' 'Da, da, razumem!' 'Glejte, tako je. In včasih pogledam travo in nemara tudi trava gleda mene; kaj vemo?

<sup>10</sup> Cvetka Tóth: Nemožnost konca filozofije. II. Podoba nekonstruiranega vprašanja, *Anthropos*, let. 23, št. 1–3, 1991, str. 152. O čudenju v Blochovi filozofiji glejte tudi: Cvetka Tóth: Nemožnost konca filozofije I. To thaumázein, *Anthropos*, let. 22, št. 5–6, 1990, str. 98–107, in Andrej Leskovic: Čudenje kot iskanje nas samih, *Znamenje*, leto 2006, št. 3–4, str. 25–34. O čudenju kot izvoru filozofiranja glejte delo Cvetke Tóth: *Metafizika čutnosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1998, str. 59–73.

<sup>11</sup> Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985, str. 334.

<sup>12</sup> Ernst Bloch: *Geist der Utopie*. Zweite Fassung, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985, str. 244.

<sup>13</sup> Prav tam, str. 237–262.

<sup>14</sup> Ernst Bloch: *Spuren*, Werkausgabe Band 1, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985, str. 216; *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, str. 17; *Tendenz – Latenz – Utopie*, Ergänzungsband, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985, str. 385.

Gledam eno samo majhno travico, morda malo trepeče, in zdi se mi, to je nekaj; sam zase mislim: tukaj raste ta mala travica in trepeče! In če je smreka, ki jo gledam, tedaj ima morda vejico, ki me sili, da razmišljam tudi o njej. Ampak včasih srečam na planini tudi ljudi, to se dogaja.' /.../ 'Da, da,' je dejala in se zravnala. Padle so prve deževne kapljice. 'Dežuje,' sem dejal. 'Da, samo pomislite, dežuje,' je dejala tudi ona in že krenila.'<sup>15</sup> Povod za čudenje je lahko tudi kangla za zalivanje rož ali star zarjavel obroč.

V *Duhu utopije* Bloch pojav začudenja opisuje v temle odlomku: »Pade kaplja, in tukaj je; koča, otrok joče, v koči starka, zunaj veter in puščoba, jesenski večer, in spet je tukaj, prav tako, isto; ali pa beremo, kako se Dimitrij Karamazov v sanjah čudi, da kmet kar naprej govori 'otročiček', in slutimo, da bi se lahko tukaj nekaj našlo; 'podgana, naj šumi tako dolgo, dokler želi! Ko bi le imela drobtino!', in ob tem malem, gnusnem, čudnem verzu iz Goethejeve *Svatbene pesmi* slutimo, da v tej smeri leži neizrekljivo, to, kar je pozabil deček, ko se je vračal z gore, 'Ne pozabi na najboljšel!' mu je dejal starec, toda še nikoli ni mogel nihče pojmovno odkriti tega nevidnega, globoko skritega, ogromnega.«<sup>16</sup> Starec je v pravljici dečku, ki se je iz votline vračal z vrečami zlata, rekel, naj ne pozabi na najboljše, na lilijo, simbol upanja.<sup>17</sup>

Začudenje je po Blochu »razpoka v vsakdanjem, običajnem«<sup>18</sup> je »globoko iskanje«, iskanje nas samih; z njim je povezano temeljno vprašanje naše eksistence, »otroško vprašanje«<sup>19</sup> kakršni sta Leibnizovi vprašanji »/Z/akaj je prej nekaj kot nič?/« in »/Z/akaj morajo /stvari/ eksisti-

rati tako in ne drugače?/«<sup>20</sup> ki sta ju poleg Blocha za Leibnizem ponovila tudi Schelling in Blochov sodobnik Heidegger.<sup>21</sup> Vprašanje, ki izvira iz začudenja, je temeljno vprašanje naše eksistence: »Svet o sebi ne ve še ničesar, niti tega, kje ima glavo. Tudi danes obstaja tisto veliko čudenje (*thaumázēin*), ki je po Aristotelovih besedah začetek filozofije kot stalnega koraka naprej /.../ Filozofija bo obstajala tako dolgo kot njeni problemi, ki niso samo problemi filozofije, saj se v njih reflektirajo in obdelujejo problemi obstoja sveta.«<sup>22</sup>

## Kako dijakom predstaviti drugi vzgib k filozofiranju – dvom

Drugi temeljni izvor filozofskih vprašanj, na katerega moramo pri pouku filozofije še posebej opozoriti, je dvom. Filozofija se namreč vedno, tako danes kot v antiki, začena z dvomom o tistem, kar velja za absolutno resnico, filozofija vznika iz nezaupljivosti do avtoritete in odklanjanja mitičnega mišljenja in »večnih« resnic o človeku in svetu. Moto filozofije sta zato Horacijeva izreka *Nihče ni dolžen prisegati na učiteljevo besedo* (*Nullius adictus iurare in verba magistri*) in *Drzni si misliti* (*Sapere aude*) – tega navaja Immanuel Kant v spisu *Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo*. Seveda pa je kritika filozofske tradicije produktivna le, če smo do tradicije spoštljivi, če znamo prisluhnuti drugemu in drugačnemu, četudi gre za avtorje, ki so ustvarjali pred 2500 leti in jih dijaki zato pogosto podcenjujejo. Tega se je zavedalo že sedem modrih; njihov izrek *Ne odobravaj očetovih grehov!*<sup>23</sup> pomeni, da tradi-

<sup>15</sup> Knut Hamsun: *Pan*, Založba Modra ptica, Ljubljana 1930, str. 26.

<sup>16</sup> Ernst Bloch: *Geist der Utopie*, str. 243–244.

<sup>17</sup> Ernst Bloch: *Experimentum Mundi*, str. 244.

<sup>18</sup> Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985, str. 18.

<sup>19</sup> Prav tam.

<sup>20</sup> G. W. Leibniz: *Izbrani filozofski spisi*, prev. M. Hribar, Slovenska matica, Ljubljana 2004, »Principi narave in milosti, osnovani na umu (1714–15)«, § 7, str. 124.

<sup>21</sup> Prvo Leibnizovo vprašanje (»Zakaj je prej nekaj kot nič?«) Heidegger navaja v *Uvodu v metafiziko* in predavanju *Kaj je metafizika?* (Martin Heidegger: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967).

<sup>22</sup> Ernst Bloch: Filozofija traje koliko i njeni problemi (intervju), *Markizam u svetu*, let. 4, št. 6, 1977, str. 332.

<sup>23</sup> Anton Sovrè: *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 27.



cije ne smemo nekritično prevzemati, hkrati pa sedem modrih zahteva: *Spoštuj starejšega!*,<sup>24</sup> kar pomeni, da mora biti naš odnos do tradicije tudi afirmativen in da moramo iz nje sprejeti tisto, kar je v njej dobro.

Pri pogovoru o dvomu kot vzgibu k filozofiranju lahko učitelj omeni sam zgodovinski začetek filozofije, ki se je v antični Grčiji izoblikovala v nasprotovanju mitu. Zgovoren je napis na svetišču v Delfih *Spoznaj samega sebe* (Γνώθι σεαυτόν), izrek, katerega avtorstvo pripisujejo vsem sedmim modrim, pa tudi Sokratu. Ta izrek izraža zahtevo, da se človek osvobodi vladavine tiranov in bogov ter postane samozavedni posameznik, ki se sprašuje o samem sebi.<sup>25</sup>

Dvom je bistven za Sokrata, ki je filozofiral v pogovorih z atenskimi someščani. Sokrat nas je s svojo dialoško metodo filozofiranja opozoril na eno izmed temeljnih načel filozofije, znano iz rimskega prava, *Naj se sliši tudi druga stran* (*Audiat et altera pars*), z dvomom, ki je tudi dvom o lastnem vedenju (*Vem, da nič ne vem*), pa nas je opozoril na nevarnost nekritične vednosti, ki je zaprta v sami sebi, in absolutizacije jaza, ki ne vodi nikamor drugam kot v sovraštvo.<sup>26</sup> Sokratov način filozofiranja zato v srednji šoli zasluži še posebno pozornost, saj je Sokrat v dialogu poskušal najti odgovor na vprašanje, kako naj delujemo, in nam tako predstavil model etike kot dialoga, tj. etike zблиževanja, ki postaja danes vse bolj aktualna s prizadevanji za globalno etiko, kakor jo razume meta Hans Küng v delu *Projekt svetovni etos in Deklaracija o univerzalnem etosu*.<sup>27</sup>

Še posebej pomembno vlogo ima dvom v novo-veški filozofiji, ki ji je v učnem načrtu namenjen večji del poglavja o spoznanju. Podobno

kot za Sokrata je tudi za Renéja Descartesa dvom pot k spoznanju, čeprav je spoznanje, ki je plod dvoma, pri teh dveh filozofih precej različno: če Sokratu dvom omogoča spoznanje, da nihče ni vseveden in da moramo odgovore na vprašanje, kako delovati, iskati v dialogu, je rezultat Descartesovega dvoma prej nasproten: je zgolj konstatacija čistega jaza kot misleče substance. Descartes od nas zahteva, da se poslovimo od izkustvenega in zdravorazumskega spoznanja, če se želimo dokopati do prave vednosti. Že na začetku *Meditacij* nas Descartes sooči z dvomom, ki ga pripelje k filozofskemu principu, trditvi z neizpodbitno resnico, ki jo izbere za temelj, na katerem bo zgradil svojo filozofsko hišo. Njegov dvom je zato podobno kot Sokratov metodični dvom, to je dvom, katerega smoter je, kot piše v *Razpravi o metodi*, »odstraniti sipko zemljo in pesek, da se dokoplješ do skale in gline«. Descartes mora zato zavreči vso dediščino srednjeveške sholastične filozofije ter podvomiti o obstoju zunanjega sveta in celo o svoji lastni eksistenci, a samo zato, da bi se dokopal do absolutne gotovosti: plod mojega dvoma, resnica, ki je odporna proti dvomu, je moja lastna misel – dvomim lahko namreč o tem, da hodim, ne morem pa dvomiti o tem, da mislim, saj če mislim, da ne mislim, že mislim. Obstajam torej kot stvar, ki misli: *Cogito, ergo sum*. Ta misel, ki kljubuje tudi najradikalnejšemu dvomu, je izhodišče Descartesove filozofije.

Vsako leto ob obravnavi te snovi z dijaki preberemo in tudi spis Immanuela Kanta z naslovom *Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?*,<sup>28</sup> ki ga dijaki sicer sprejmejo z navdušenjem, a moramo kljub temu paziti, da ga ne bi brali površno in ga zato razumeli napačno: dija-ki namreč v članku radi vidijo potrditev svojega lastnega spoznavnega in etičnega relativizma.

<sup>24</sup> Prav tam.

<sup>25</sup> Prim. Vojan Rus: *Filozofska antropologija*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991, str. 33–34.

<sup>26</sup> Prim. Józef Kosian: *Filozofia nadziei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, str. 116.

<sup>27</sup> Hans Küng: *Svetovni etos*, Društvo 2000, Ljubljana 2008. Tudi poglavje v delu Cvetke Tóth: *Hermenevtika metafizike*, Društvo 2000, Ljubljana 2008, str. 265–313.

<sup>28</sup> Immanuel Kant: *Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?*, *Vestnik* 8, št. 1, str. 9–13. Gl. tudi: Immanuel Kant: *Zgodovinsko-politični spisi*, Založba ZRC, Ljubljana 2006.

## Sokrat, majevtika, dialog

O Sokratu in njegovem življenju vemo predvsem po zapisih njegovih sodobnikov, predvsem njegovih učencev Platona in Ksenofonta. Pomemben vir informacij pa je v zadnjem času tudi komediograf Aristofan, ki je upodobil Sokrata v Oblakih, omenja pa ga še v Ptichah in Žabah. Platon je pomemben vir vednosti o Sokratu, vendar interpretira Reale in Vlastos<sup>29</sup> menita, »da je Sokrat gotovo povedal manj od tistega, kar mu pripisuje Platon, vendar pa več od tistega, kar mu pripisuje Ksenofont«. (Reale 2003, 115.)

Čeprav ima Sokrat v Platonovih dialogih »več obrazov in vlog« (od zgodovinskega Sokrata do Sokrata, ki mu Platon na jezik polaga svoje misli, pa tudi kot ideal filozofa), pa v določenih primerih lahko s precejšnjo gotovostjo trdimo, da Platon piše o zgodovinskem Sokratu.

V *Simpoziju* (Platon 2002, 212–213) Alkibiad Sokrata postavlja ob bok polbogovom, ki imajo nadnaravne, božanske sposobnosti. Sokratova božanska sposobnost je, da lahko s svojimi besedami oziroma s pogovorom z drugim tega »zapelje« v stanje mistične zamaknenosti, iz katerega lahko uvidi resnico (o tem, kdo v Resnici je) ali celo Resnico (o tem, kakšna je Resničnost stvari).

V istem dialogu Alkibiad komentira (prav tam, 222–223) Sokratove govore, za katere se na prvi pogled zdi, da v njih Sokrat (naivno in banalno) govori o vsakodnevnih stvareh, s povsem vsakodnevnimi izrazi in besedami. Vendar pa je Sokratov govor večplasten. Sokrat s svojim ironičnim tonom odpira različne svetove, v katerih so možne interpretacije, ki presegajo – na videz banalne – besede in čutni svet ter se dotikajo božanskega (sveta).

<sup>29</sup> Gregory Vlastos je avtor odmevne študije o Sokratu: *Socrates - Ironist and Moral Philosopher*.

Navsezadnje pa je Sokrat uganka, kar je v skladu z njegovim načelom »vem, da nič ne vem«. Če ne drugega, je gotovo vsaj to, da ima Sokrat več plasti, več dimenzij in ga ne gre (naivno) enačiti s tistim, kar se nam/kot se nam kaže (na prvi pogled), saj Sokrat v svoji notranjosti – enako kot sileni – skriva božje podobe.

### Spoznaj samega sebe

Središčna Sokratova ideja je ideja, ki naj bi odgovorila na Apolonovo uganko v delfskem preročišču: »Spoznaj samega sebe«. Izraženo v obliki največjega filozofskega problema: »Človek, kdo si?«<sup>30</sup> Sokrat na zastavljeni problem odgovarja, da je človek njegova duša (*psyché*). Glede na to je poglobljena naloga človeka skrb zase – skrb za svojo dušo.

Sokrat v dialogu z Evtidemom govori o tem, zakaj je pomembno, da človek (s)pozna sebe:

»Kaj ni očitno, da ljudje zaradi tega, *ker poznajo sebe, imajo največ dobrega, a največ zla imajo zaradi tega, ker so se sami v sebi preslepili?* (poud. E. S.) Ker tisti, ki sebe poznajo, vedo, kaj je za njih primerno, in razlikujejo, kaj so zmožni in česa niso zmožni; in kar znajo, to tudi delajo, in zadovoljujejo svoje potrebe in dobro jim je, a tisto, česar ne vedo, tistega se izogibajo, ne grešijo in pazijo, da jim se ne zgodi zlo. Na podlagi tega lahko tudi druge ljudi ocenjujejo in s pomočjo drugih lahko poskrbijo za svojo korist in se izogibajo zlu.

Medtem pa tisti, ki sebe ne poznajo, ampak so se o svoji sposobnosti preslepili, oni so takšni tudi do drugih ljudi in v ostalih zadevah, ne vedo niti, kaj potrebujejo, niti kaj delajo, niti kaj uporabljajo, temveč se v vsem tem slepijo in ne dosejajo dobrega, ampak zabredejo v zlo.« (Ksenofont 1980, 103.)

Danes bi rekli, da je sámospoznanje najvišja vrednota. Človek, ki ve, kdo je, se bo znal

<sup>30</sup> Reale (str. 3) v uvodu že omenjene študije piše, da bi svoji študiji lahko dal naslov: *Sokrat, kdo si?*

orientirati tako v mišljenju kakor v življenju. Znal bo dobro (uspešno) in etično (moralno) živeti. To nalogo – spozna(va)ti samega sebe in (tako) skrbeti za lastno dušo – je Sokratu naložil delfski bog Apolon, na čigar svetišču je bilo zapisano to geslo. In kot pravi Sokrat v svojem zagovoru na sodišču, zato ne more sprejeti ponudbe, da se neha ukvarjati s filozofijo, saj raje umre, kot pa da ne bi bil poslušen bogu. Vendar Sokrat tudi božjo nalogo podvrže preverjanju, filozofiranju. Šele po izpraševanju Atencev, ki so veljali za modre (politik, pesnik, rokodelec), Sokrat dejansko dojame, da je najmodrejši med Grki, saj je spoznal:

»Vendar pa je očitno, možje, da je resnično moder le bog in da hoče s tem orakljem povedati samo to, da je človeška modrost vredna le malo ali nič.« (Platon 2002, 440.)

Glede na to, da se Sokrat zaveda svoje nevednosti, je dejansko najmodrejši od vseh, saj drugi zmotno mislijo, da nekaj vedo, a se v pogovoru hitro pokaže, da ne gre za védenje, ampak le za mnenje. Mnenje (*dóksa*) je neutemeljeno ali nekritično prevzeto spoznanje, ki je relativno in s tem spremenljivo, za razliko od resnice (*alétheia*), ki je (raz)umsko utemeljena in nespremenljiva.

In kakšen je bil Sokratov (po)govor, s katerim je uresničeval delfsko načelo Spoznaj samega sebe in tudi odgovor oraklja, da je najmodrejši med Atenci? Da bi razumeli pomen Sokratove dialektike, je treba osvetliti družbena dogajanja v takratnem času.

## Dialektika

Sokrat naredi revolucionarni prehod iz kulture mimetično-poetičnega ustnega izročila v kulturo pojmovno-dialektične ustnosti. V mimetično-poetični kulturi ustnega izročila je poezija služila kot »enciklopedija« moralnih in tudi tehničnih znanj. S poslušanjem so si posamezniki zapomnili pesmi, ki so jih poklicni recitatorji ali igralci recitali ob različnih priložnostih. Reale

citira Havelocka:

»Proces učenja ni bilo učenje v našem pomenu besede, ampak neprekinjen akt pomnjenja, ponavljanja in priklicevanja ... Ti sam si moral postati Ahil, tako kot recitator, ki si ga poslušal.« (Reale 2003, 92.)

O stanju duha v tistem času podrobno piše Platon v *Ionu*, kjer Sokrat skozi pogovor z rapsodom (poklicnim recitatorjem poezije) pripelje tega do spoznanja, da pesniki ustvarjajo po božanskem navdihu in da niti sami – še manj pa rapsodi – nimajo védenja o stvareh, o katerih pišejo oziroma jih recitirajo.

Kaj je storil Sokrat tako revolucionarnega? Sokrat je v življenje vpeljal novo terminologijo, ki se ni nanašala le na opisovanje stvari (tako kot predhodna, značilna za kulturo govornih besede), ampak jo je zanimalo bistvo same stvari – izraženo s pojmi. Oziroma Sokrata je zanimalo »tisto, kar je« posamezna stvar. Da bi prišel do »tistega, kar je«, je moral preiti z »mnoštva« na »enost«. Tako, na primer, Sokrat razlaga vrline s tem, ko jih zvede na enost njihovega bistva, na védenje. O bistvu stvari se ne more več govoriti le s primerami in »slikovitimi opisi«. Razmišljanje o bistvu stvari zahteva jasno in logično utemeljevanje.

Ker pa se pogovori, ki jih je vodil Sokrat, niso mogli enostavno zapomniti v obliki pesmi, saj so bili tako po vsebini kot po formi drugačni od mimetično-poetičnega načina razmišljanja, se je razvil poseben način zapisovanja – sokratski dialog (*lógoi sokratikói*). Dialog se je razvil, ker Sokrat ni ničesar zapisoval, saj je bil ukoreninjen v kulturi ustnega izročila. Po drugi strani pa je prav on s svojim filozofiranjem, s svojo dialektično metodo razrušil mimetično-poetično kulturo, ker ta ni imela načina, s katerim bi lahko ohranjala in posredovala Sokratove misli, izražene v različnih pogovorih. Namreč, Sokratov dialektični diskurz, to je govor o bistvu stvari, zahteva drugačen jezik, zahteva uporabo pojmov, ki pa pred Sokratom še niso

bili predmet filozofskega raziskovanja.

Vprašanja »Kaj je to?«, »Zakaj tako govoriš?«, »Pojasni bolj natančno!« (Reale 2003, 164) so silila sogovornika k razmišljanju. Da bi odgovoril na tako zastavljena vprašanja, se je moral Sokratov sogovornik postaviti na popolnoma drugačno raven od tiste, ki mu je bila znana, vsakdanja. Odgovor je namreč zahteval oblikovanje nove terminologije in nove sintakse.

Sokrat je tako s svojo metodo, namesto poezije in mita, uveljavil duh znanosti in čistega logosa, razuma, uma. Prepričan je bil, da le na ta način lahko pride do tistega, kar je človeku najbolj pomembno, to je njegova duša in njeno spoznavanje.

S svojo dialektično metodo, z vprašanji in odgovori, Sokrat popolnoma preseže naučene »resnice« in njihovo ponavljanje. Z dialektiko<sup>31</sup> Sokrat uči sogovornika samostojno razmišljati in tako spoznavati bistvo predmetov, o katerih teče beseda. Cilj dialektičnega spodbijanja je bilo preizkušanje duše do njenih temeljev (najglobljih globin), da bi se tako osvobodila napak in odprla spoznanju resnice. Sokrat govori o »ogolitvi duše«, o »čiščenju duše«.

V *Harmidu*, ko Sokrat ogleduje s sogovorniki lepoto mladega Harmida, pravi: »Potem pa ga, sem rekel, razkrijmo<sup>32</sup> (*apedusamen*) v tem in poglejmo to še pred postavo; tako star se gotovo že želi pogovarjati.« (Platon 1994, 9.)

Razkrivanje, odkrivanje se tu nanaša na mladeničevo dušo, o čiščenju katere – (z dialektiko) piše Platon (tudi) v *Sofistu*. Valentin Kalan, prevajalec in avtor spremne besede k *Sofistu*, ob komentarju 6. definicije sofista piše:

»Sofista je treba iskati v umetnosti razločevanja. *Sleherno razločevanje je nekakšno čiščenje.*

<sup>31</sup> Dialektika je tukaj mišljena kot večšina razpravljanja.

<sup>32</sup> V hrvaškem prevodu tega dela *Harmida* (Reale, 2003, str. 161) je namesto »razkrijmo« uporabljen glagol »ogolimo«. Verjetno lahko rečemo, da je Sokrat z dialektiko »razkrival do golega« sogovornikove duše.

(Kurziv E. S.) Čiščenje je lahko telesno: telesna kultura, medicina, oblačenje, kozmetika, drugo pa je čiščenje na področju 'duše', zavesti ... V 'duši' sta dve področji malovrednosti in nesposobnosti: krivičnost, neumerjenost ipd. ter raznovrstno neznanje, ki ju 'očistita', pravzaprav odstranita, umetnost kaznovanja in umetnost izobraževanja. Sofistika seveda nima opravka s proizvodno-tehničnimi znanji, ki odstranjujejo običajno neznanje, temveč z vzgojo, ki odstranjuje nevednost. Platon ima v vidu majevtiko iz Teajteta. Vzgoja pa naleti na velike ovire pri namišljenem znanju, ki ga ne odstranijo ne proizvodno-tehnična znanja niti opominjanje, temveč le elenktika, ki doseže, da nekdo 've samo tisto, kar ravno ve, ne pa več' (230d). *Izpričevanje oziroma ovržba na področju prazne navidezne modrosti (231b) je odločilna oblika očiščevanja. Elenktika je osvoboditev od 'visokih in okorelih nazorov' (230c) o lastnem, seveda dozdevnem vedenju.* (Kurziv E. S.) Definicija sofista kot očiščevalca nazorov, ki so prepreka resničnim znanostim (231e), je pravzaprav sokratska elenktika, Sokratov postopek, da se vsi nazori radikalno postavijo pod vprašaj ... Šesta definicija tako ostaja oporečna (231e) in pravzaprav sploh ni definicija sofista: iskali smo namreč sofista, srečali filozofa, zasledovali smo 'volka', našli 'psa čuvaja' (231a).« (Platon 1980, 19–20.)

Vidimo, da je Sokratova majevtika pravzaprav zelo sorodna (ali pa celo identična?) sofistični večini – elenktiki – osvobajanja in preseganja različnih, okorelih stališč. Kje je potem razlika med Sokratom in sofisti? Verjetno v pristopu, saj Sokrat za svojo majevtiko ni zaračunaval honorarja. Hkrati pa se je Sokrat zavedal in vztrajal na nestališču »vem, da nič ne vem«, medtem ko so sofisti prodajali tudi konkretna stališča oziroma neko »vednost«, za katero so menili, da je učljiva. Z idejo spoznati sebe – z »očiščevanjem« je Sokrat postavil človekovo dušo (*psyché*) za bistvo človeka. Tako je tudi presegel mehanizem posnemanja, ki je bil v jedru mimetično-poetske kulture ustnega izro-

čila. Saj človek, ki se zaveda sebe, ki se zaveda svoje duše, nima potrebe po posnemanju likov, ampak ima potrebo po razumevanju, po spoznanju, (predvsem) sebe in drugih pojavov, oziroma bistev pojavov.

## Majevtika

Posebno obliko dialektike predstavlja Sokratova majevtika, porodničarstvo ali babištvo. Majevtiko opiše Platon v *Teajtetu*. Sokrat ironično prične pogovor s Teajtetom, o svoji majevtični veščini. Sklicuje se na svojo mater, ki je bila (prav tako)<sup>33</sup> babica. Pri Grkih je bila navada, da so se lahko z babištvom ukvarjale le ženske po meni. Ko Sokrat do potankosti razloži večino (pravih) babic, preide na svoje babištvo, ki je veliko bolj zapleteno. Bistveno pri njegovi veščini je, da mora razlikovati med resnico in lažjo, kajti Sokrat svojo majevtično veščino uporablja pri rojevanju duše. Čeprav je Sokrat (tako kot babice) sterilen, se njegova sterilnost nanaša na modrost. Razlog temu je bog, ki Sokrata sili v majevtiko, a mu je hkrati onemogočil<sup>34</sup> rojevati modrost. Vzroka za porod sta Sokrat in bog.

Čeprav nekateri filozofi menijo, da je majevtika Platonov izum, saj naj bi predpostavljala v sogovorniku neko apriorno vednost, ki jo Platon šele pozneje razvije s svojo teorijo o anamnezi. Majevtika omogoča (predvsem) zavedanje samega sebe. Sokrat je dejansko opravljal babištvo, saj se je sogovornik lahko (prepo)rodil, oziroma prebudil svojo zavest, svoj »jaz«. Zavedanje omogoča ločevanje »jaza« od družbeno pogojenih identifikacij. Z majev-

<sup>33</sup> Seveda gre za tipičen primer dvoznačnosti sokratske ironije: njegova mati je bila babica in je pomagala pri rojevanju otrok, medtem ko Sokrat pomaga pri rojevanju spoznanja – gre torej za drugačno obliko »babištva«.

<sup>34</sup> Omenjeno je posledica Sokratovega stališča »vem, da nič ne vem«. Pravzaprav ne moremo govoriti o stališču v pravem pomenu besede, ampak gre bolj za »nestališče«. Le takšno (ne)stališče omogoča odprtost Sokrata do stališč njegovih sogovornikov. In le (takšna) odprtost odpira sogovornikove duše in jim omogoča rojevanje – bodisi resnice bodisi laži. Gre za odprtost »do druge(ga) kot take(ga)«.

tiko je Sokrat pomagal opraviti »inventuro«, ki pa zahteva razločevanje.<sup>35</sup> Razločevanje je bilo potrebno že med samim pogovorom, saj je moral sogovornik razločevati med različnimi pomeni Sokratovih besed. Razločiti je moral med vsakodnevno uporabo jezika in med Sokratovo rabo jezika v konkretni situaciji. Namreč, eden od zaščitnih znakov Sokratove metode je bila ironija, ki je imela za posledico, da je v dialog vnesla več dimenzij. O Sokratovi ironiji tako Jan Patočka<sup>36</sup> piše:

»Sokrat je po eni strani prisoten v istem moralnem svetu, v katerem živijo tudi ostali – on ravno tako pozna merila tega sveta in njegove pojme, pozna to življenje in je z njim izpolnjen; vendar, njegova filozofska misel ga je prisilila k temu, da vsem tem pojavom da drugačen smisel, da onstran njih vidi drugo dimenzijo od tiste, znotraj katere se gibljejo ostali. S tem je že določil prvotni namen ironije oziroma dvojnost: ko Sokrat in njegovi prijatelji mislijo in govorijo o dobrem, ne mislijo in govorijo o istem; a ta razlika, po drugi strani, ni le terminološka razlika, saj za njo stoji prevrednotenje vrednot, ki želi združiti vse tisto, k čemur človek – in celo nezavedno – konec koncev teži. Zaradi tega se nesporazum ne more preseči z nobenim terminološkim ali s katerimkoli drugim posegom. Sokratova ironija se daje enostavno s tem, da celo človeško življenje postaja vprašanje – ki ga vedno in nujno vidi v dvojni perspektivi: po eni strani, v tisti naivni, ki se kaže brez razmišljanja, a po drugi strani, v tisti obliki, ki izhaja iz temeljnega raziskovanja cilja življenja v njegovi sestavljenosti. /.../

Sokratova ironija je resna; vsaka ironija, vsaka enostavna dvopomenskost ima temelj v dejstvu, da je pravi smisel drugačen od tistega, kakršen se izvorno dozdeva in kakršen se pojavlja v spremembah tega smisla. Sokratova ironija vključuje v to operacijo celo življenje

<sup>35</sup> Kot piše V. Kalan v spremni besedi k *Sofistu*: »Sleherno razločevanje je nekakšno čiščenje.«

<sup>36</sup> Reale navaja citat iz Patočkove študije o Sokratu, ki je prevedena v italijanščino: *Socrate*, Milano, 1999.

in poudarja, da je v tem življenju pomembno nekaj drugega kot pa tisto, kar se zdi na prvi pogled, in to tistim, ki mislijo, da so dojeli. *Zaradi tega je ta ironija v svojem jedru pedagoška in učiteljska sila* (poud. E. S.).« (Reale 2003, 177–178.)

V tem odlomku se Patočka dotika bistva Sokratove filozofije, ki se kaže tudi (ali morda bi lahko rekli predvsem) skozi Sokratovo ironijo. Kajti kaj je ironija? V SSKJ je podana definicija ironije: »izražanje negativnega, odklonilnega odnosa do česa, navadno z vsebinsko pozitivnimi besedami; posmehovanje, posmeh«. Sokrat je zmožen ironičnega pogleda na svet, na samega sebe in na svoje nastališče, da ve le to, da nič ne ve. Ironično stališče pa pomeni dvojnost: pomeni neskladnost med besedami, ki jih izreka Sokrat, in tonom, s katerim jih izreka. Na prvi pogled se zdi, da se Sokratove besede v ničemer ne razlikujejo od besed njegovih sogovornikov. In če bi bile zapisane, se dejansko ne bi razlikovale. To, s čimer Sokrat ustvarja razliko, je barva njegovega glasu, ki daje sogovornikom vedeti (ali na začetku vsaj slutiti), da so njegove besede izrečene iz neobičajnega stališča, iz stališča, ki je dejansko nestališče. To pomeni, da Sokrat daje svojim besedam tak pomen, kot si sam želi in ne nasprotno: besede ne določajo Sokratovega razmišljanja in posledično njegovega življenja. Ironija kaže na dvojnost, kaže na svobodo, kaže na možnost izbire, kaže na duhovitost, na samega duha, ki se v človeku lahko zave samega sebe.

## Dialog

Diálogos ali pogovor lahko poteka med dvema ali več osebami. Zanimal me bo pogovor med dvema osebama. Natančneje, poskušal bom iz tega, kar je bilo povedanega o Sokratu izluščiti temeljne značilnosti filozofskega dialoga.

Predpogoj za dialog je odprtost do sogovornika. To je temeljna drža, ki jo je Sokrat izražal s svojim »stališčem«, da ve le to, da ničesar ne ve. Drugi pogoj je samozavedanje sogovornikov. Iz

primerov sokratskih dialogov smo videli, da je izhodiščna razlika v različnih stopnjah samozavedanja. Ali drugače (negativno) povedano: gre za različno mero (ne)identificiranja z različnimi družbenimi vlogami in vzorci. Sokrat je tisti, ki daje besedam (nov, dvoznačen) pomen. Ne drži se tradicionalnih pravil, pa tudi svojih ne postavlja, saj je v službi boga.

Rezultat dobrega, odprtega pogovora je lahko spoznanje, kdo je »tisti, ki govori«. Rezultat je samozavedanje. Prvi znak tega samozavedanja je sogovornikovo spoznanje, da so njegova mnenja le (njegova)<sup>37</sup> mnenja in ne gotovo spoznanje. Pogosto začetnemu (sámo)spoznanju sledi želja po resničnem spoznanju in po drugačnem, to je zares etičnem življenju.

Najpomembnejši rezultat dialoga je etične narave. Besedni dialog naj se aplicira na »dialog« v dejanjih. Vzrok za dobra dejanja pa je po Sokratu lahko le temeljit dialog/monolog človeka s svojo lastno dušo, s tistim delom, ki človeka približuje bogu.

## Literatura

Gaiser, Konrad, Platonov ezoterični nauk, v: *Tretji dan*, let. 28 (1999), št. 10, str. 28–45.

Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd 1980.

Platon, *Harmid*, prevod in spremna študija B. Vezjak, Založba Obzorja, Maribor 1994.

Platon, *Zbrana dela, I. in II. knjiga*, Prevod in spremna besedila G. Kocjančič, Mohorjeva družba, Celje 2004.

Platon, *Izbrani dialogi in odlomki*, prev. G. Kocijančič, MK, Ljubljana 2002.

Platon, *Sofist*, prev. V. Kalan, Založba Obzorja, Maribor 1980.

Reale, Giovanni, *Sokrat. K otkriću ljudske mudrosti*, Demetra, Zagreb 2003.

<sup>37</sup> Pogosto gre za prevzeta ali naučena mnenja.

## *Sophía in phronesis*

Čeprav je interes za praktično filozofijo vse večji, ostaja temeljno delo filozofske prakse Nikomahova etika, še posebej 6. knjiga. V njej najdemo obsežno analizo pojma *phronesis*, ki je tudi danes eden osrednjih pojmov filozofskega diskurza. Nikomahovo etiko ponavadi obravnavamo kot celoto, toda 6. knjigo lahko obravnavamo kot samostojen tekst. Dejansko je Gadamer objavil njen samostojni komentar.<sup>38</sup>

V središču Aristotelove etike je razpravljanje o etičnih in dianoetičnih ali razumskih vrlinah. Aristotel se tu navezuje na Platona, ki trdi, da ima človeška duša različne sposobnosti, saj ljudje ne enostavno sledijo svojim instinktom, temveč lahko sebe kolikor toliko svobodno oblikujejo in izboljšujejo. Pri tem igra pomembno vlogo razločevanje med racionalnim in neracionalnim ali emotivnim delom duše. Morda bi bilo bolje reči, da se duša lahko kaže v različnih možnostih; racionalnih in neracionalnih oz. emocionalnih. Tako kot pri Platonovi trojni delitvi duše, kjer delitev odgovarja harmoniji med tremi razredi idealne države, cilj tega razločevanja ni toliko delitev kolikor harmonija njenih delov. Tako tudi pri Aristotelu razločevanje med racionalnim in neracionalnim ni zgolj čista separacija, saj govori o dveh straneh ene in iste realnosti, kar upodobi z metaforo o izbočeni in vbočeni strani zvite premice.

Pri opisovanju etične vrline Aristotel izhaja iz ekstremov, ki se jih moramo izogibati, in poskuša določiti pravo mero, *mesotes*. Seveda tu nastopi vloga intelekta in razuma oz. logosa.

<sup>38</sup> Izvirnik: *Nikomachische Ethik VI*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Mein 1998; Gadamer poudarja večno aktualnost tega teksta in tudi njegov odločilni pomen, če hočemo res docela razumeti filozofsko hermenevtiko in njene zadnje izide v projekt praktične filozofije, ki želi razjasniti različne načine odnosa človeka s samim seboj in z drugimi. Aristotel je po Gadamerjevem mnenju tudi sicer utemeljitelj praktične znanosti na zasebnem in na družbenem področju.

Dejansko je logos tisti, ki izvrši praktično izbiro *prohairesis* in prav v tem se nahaja zlata sredina, h kateri težimo, in nam omogoča, da izberemo večje pred manjšim dobrim.

Z analizo *areté* pa Aristotel ne želi podati sistema dogmatičnih pravil ali pravil obnašanja, ki bi jih aplicirali na naše tehnično-produktivno področje, saj *areté*, ki jo vodi razum, ni neka tehnika znanosti.

V uvodnem poglavju Aristotel vrlino opiše kot obnašanje po zgledu poštenega človeka. Sam logos, ki določa vrlino kot zlato sredino, ni dovolj. »*Spoudaios*« je beseda, s katero Aristotel označuje poštenega človeka in državljana. Toda tu gre še za nekaj več. Ne gre zgolj za dobro vzgojo in tudi ne zgolj za zmožnost konkretnega apliciranja pravil, kot se to dogaja z aplikativno znanostjo. Tu gre namreč za sposobnost zavesti, ki jo je nujno podrobno in poglobljeno razjasniti in utemeljiti, saj bi jo sicer lahko spregledali oz. zamenjali tako s teoretičnimi kot s tehničnimi znanostmi. Pravilo srednje mere namreč ne velja samo znotraj specifičnega polja praktičnega obnašanja, ki ga nosi *phronesis*, temveč velja npr. tudi za človekovo dobro zdravje in počutje. Pri *phronesis* pa gre prav za dobro vedenje in izbiro dobrega v človeškem odnosu z njegovimi bližnjimi.

Človeško dušo namreč zaznamujeta *ethos* in *logos*. *Ethos* se nanaša na njegove značajske lastnosti, navade, nagnjenja ipd. Logos pa se nanaša na sposobnosti razuma in se deli na razum, ki je usmerjen v znanost, kjer se sklepa, da so stvari takšne in nič drugačne, in na razum, ki se kaže v človeškem obnašanju kot celoti. Skozi to delitev poskuša Aristotel obdelati specifično lastnost praktične racionalnosti, tj. umetnosti svetovanja. Gre torej za dva aspekta znanosti, tj. teoretično in praktično znanost. Iz teh izhajata tudi dve vrlini razuma. Pri praksi deluje vrlina pravilnega vedjenja, ki zahteva *phronesis*. Te ne moremo enostavno enačiti z bistroumnostjo, saj je v konkretni praksi razumskega obnašanja pomembno tudi to, da zave-

stno ostanemo zvesti izbiri dobrega nasproti neracionalnim nagibom, ki nas spravljajo s poti prave mere in nas torej vodijo v zlo. Pri konkretnem odločanju je torej ključno hotenje, saj cilj sovпада s hotenjem. Zavestna izbira, ki je značilna za človeka, je torej misel in hotenje obeh, saj odločitev, ki jo zahteva izbira, zahteva obe. Takšna znanost torej ne bo ugotavljanje in odkrivanje nečesa takšnega, kot je, temveč je neke vrste konvergenca odkrivanja, instinktivne znanosti in hotenja tega, kar je prav oz. dobro. Tako pridemo do dobrobiti (*eupragie*), ki je avtentično udejanjanje moralne biti človeka, in s tem do srečnosti (*eudaimonia*).

To pomeni, da imamo vedno opravka z resnico, toda v primeru prakse gre za poseben način biti resnice. Ne gre namreč za to, da je neka stvar narejena tako in tako, temveč da je storjeno Dobro, kar je posebnost praktične znanosti.

Aristotel na tej točki naznani pet oblik prave znanosti, kamor ne spadajo mnenja, ki nas v življenju stalno spremljajo in ki so včasih tudi napačna. Platon enači teh pet vrst prave znanosti in jih uporablja kot sinonime (Kratil, 396d-421c). Pri tem je izražen primat *nousa*. Za Platona je *nous* nekaj, kar je enako pomembno za teorijo kot za prakso. Aristotel pa želi na jasen način ločiti praktično in teoretično znanost. Ravno tako želi pomensko omejiti pojem *sophía*, da bi ojačal njeno teoretičnost.

*Episteme* je znanost v strogem smislu in kot taka zadeva samo večne in nespremenljive stvari oz. to, kar je tako in ne more biti drugače. To je način gotovosti, ki jo Aristotel opisuje v demonstrativni logiki Analitike II. Pri tem je poudarjena vloga, ki jo ima dokazovanje v matematiki. To pa ne pomeni, da iz tega logičnega in nespremenljivega zaključka izhaja tudi dejstvo, da gre za neko neizpodbitno znanost. Kvečjemu takšno znanje predstavlja resnico takrat, ko so premise zaključka resnične. Sklep je torej odvisen od resničnosti premis. Če te namreč niso resnične, ne moremo govoriti o najboljši znanosti. Zato znanost, ki je neodvi-

sna od demonstrativne moči premis, ne more predstavljati optimalnega stanja teoretične znanosti. Nujna je namreč popolna jasnost in gotovost premis, na katerih temeljijo dokazi. To za Aristotela pomeni, da mora nastopiti *nous*: tedaj diskurz postane najvišja teoretična znanost, tj. *sophía*. Rezultat analize *episteme* je tako negativen. Ker je *episteme* reducirana na zmožnost podajanja dokazov, to izključuje dejstvo, da bi bila ona najvišja oblika znanosti. Aristotel tu pripravlja mesto praktični racionalnosti oz. *phronesis*. Te namreč ne smemo zamenjati z znanostjo v smislu *episteme*, saj nima opravka z nespremenljivim, temveč s spremenljivim.

*Techne* ima zelo malo opraviti s prakso, s *poiesis* in z delovanjem. *Techne* temelji na sposobnosti za izdelavo nekega izdelka, *phronesis* pa na praktičnem občutku za dobro. Ločevanje med obema je za Aristotela temeljnega pomena. Res je, da sta obe znanosti usmerjeni v neko dobro, toda *techne* ni prava znanost o dobrem. Med *techne* in *phronesis*, kakor tudi med *poiesis* in *praxis*, je bistvena razlika. Narediti oz. proizvesti je nekaj drugega kot delovati oz. vesti se. *Techne* se za razliko od *phronesis* nanaša na sposobnost proizvajanja in zato ni *arete*.

Aristotel pri analizi praktičnega razuma in vrline modrosti omenja nejasno rabo te besede pri Platonu. *Phronesis* izpelje iz pridevnika *phrónimos* – modrec. Po Gadamerjevem mnenju koncept *phronesis* ni jezikovna kreacija filozofskega tipa, ki bi jo uvedel Platon, temveč ima stalno praktični pomen (Gadamer 2002) oz. je od vedno vezana na prakso. Kar loči *phrónimosa* od eksperta oz. *phronesis* od *techne*, je to, da človek praktične modrosti, *phrónimos*, sledi lastni presoji in ne sledi enostavnim pravilom. *Phronesis* torej ni neka določena znanost, temveč je predvsem preudarjanje o tem, kaj je prav v odnosih v našem praktičnem življenju. Zato je njeno ločevanje od znanosti enostavno. V praksi namreč ni nobenega dokazovanja v matematičnem smislu, saj ne gre za



nespremenljiv predmet spoznanja.

Praktično modrost oz. pametnost so torej stari Grki imenovali *phronesis*. Ta vsebuje praktične norme, ki tvorijo *ethos*, in tudi pravilno delovanje v smeri odločitve. V obeh se udejanja *nous*, ki je kot tak tudi neke vrste praktični čut, ki koristi *ethosu* in normam.

Gadamer opozarja na pomanjkljivost skozi stoletja prevladujoče interpretacije, ki je videla v *phronesis* samo sredstvo za doseg nekega cilja, neki tipičen način praktične bistroumnosti, tako kot če bi bili človeško delovanje in njegovi nagibi odvisni izključno od *ethosa*. V resnici pa, opozarja Gadamer, sta pri Aristotelu *ethos* in *nous* nerazdružljiva. Za Aristotela je praktična znanost *phronesis* predvsem zmožnost presoje v konkretnem primeru, čeprav se v njej udejanjajo normativni in pojmovni pogledi vzgoje in *ethosa*.

*Phronesis* bi lahko izpadla tudi kot neki že vnaprej določeni cilj izvedljivega. Toda delovanje v smislu teženja k dobremu konstantno ogrožajo naša krhkost in človeške slabosti, ki izhajajo iz naših čustev in spremenljivosti naših razpoloženj. Spet pa tega ne gre omejiti na navadno bistrost in iznajdljivost, ki poskuša doseči neki cilj in pozabiti, da ji pripada tudi preudarjanje o tem, kaj je dobro, in konstantna hoja proti temu dobremu. Prav to je tisto, zaradi česar postane *phronesis* vrlina.

Tako kot so hrabrost, strah, skopost ali razsi-pnost neke vrste naravnih dispozicij, ki pripadajo človeku, tako tudi *phronesis* predpostavlja neko bolj ali manj naravno predispozicijo. Toda ko govorimo o vrlini, je ta nekaj več kot zgolj naravna dispozicija; je neka realna vrlina, h kateri težimo z namenom, da najdemo to, kar je pravično. Res pa je, da na vrline vplivajo tudi naše naravne dispozicije.

Najti zlato sredino, torej pravilno delovati, je namreč težko. Aristotel pravi, da je pravilna odločitev samo ena, napačnih pa je lahko sto.

Zlato sredino bomo zagotovo našli prej, če se bomo obrnili stran od tistega, kamor nas naša naravna nagnjenja vlečejo. Zaradi svojih naravnih značilnosti namreč nismo nikoli popolnoma nevtralni. Sredino najdem torej tako, da se obrnem stran od tistega, k čemur me vleče: če me vleče k predrznosti, se moram obrniti proti strahopetnosti in na tej poti bom našel sredino. Še vedno pa je težko ugotoviti, kdaj se na tej poti ustavim, da ne bom šel v drugo skrajnost. Zato je tukaj odločilna *phronesis*, ki nam pove, kdaj se ustaviti oz. kdaj smo na področju sredine.

Da bi bolje razumeli razmerje med vrlinami in pametnostjo, moramo poznati Aristotelovo razumevanje človeške duše. Aristotel dušo deli na nerazumski in razumski del. K nerazumskemu delu duše spadajo t. i. etične ali npravstvene, k razumskemu pa dianoetične vrline. Nerazumski del je razdeljen na vegetativni in poželenjski del, razumski pa na ocenjevalni in spoznavni del. Načeloma naj bi imel vsak del duše svojo vrlino, čeprav vegetativni del nima nobene vrline, saj nanj ne moremo vplivati (ne moremo namreč vplivati na biološke zakone, kot so dihanje, bitje srca ipd.). Vrline poželenjskega dela duše so t. i. npravstvene ali etične vrline, medtem ko so vrline razumskega dela duše *phronesis*, *techne*, *episteme*, *nous* in *sophia*. Med temi je vrlina ocenjevalnega dela *phronesis* oz. pametnost. Če je človek v nerazumskemu delu duše malo živalski, z drugim, razumskim delom presega samega sebe, saj je z njim že malo v sferi božanskega, v sferi boga. Tisti, ki je moder, namreč ve in nič več ne ugiba. Področje etike pa je preudarjanje, saj moramo pri pravilnem delovanju vedno vnaprej premisliti. Torej je področje etike v preseku med poželenjskim in ocenjevalnim delom duše.

O vrlini govorimo torej, če nas bistroumnost praktičnega razuma vodi skozi združitev *ethosa* in *phronesis*, ki vodita naše delovanje. Zato Aristotel pravilno ugotavlja, da je bistroumnost praktičnega razuma na področju prakse najvišja vrlina. Ta vrlina je *habitus*, kar

pomeni neke vrste značajske naravnosti oz. zadržanje. Prav v tem smislu Aristotel trdi, da vrlina ni enostavno neko znanje, ki bi apliciralo neko normo, temveč je ravno bistrournost tista, ki upošteva ali najde norme. Vrlina torej ni enostavno sredstvo za doseg nekega cilja.

Res pa je, da je Aristotel, potem ko se je že prepričljivo izrazil glede nerazdružljivosti ethosa in phronesis in s tem prišel do zaključka, da se praktična modrost sklada s trditvijo o teoriji kot najvišji znanosti, na koncu *Nikomahove etike* vseeno zagovarjal primat teorije. Kot opozarja Gadamer, pa bi spregledali globalni pomen *Nikomahove etike*, »če bi želeli videti v tem Aristotelovo vrnitev k Platonovi teoriji idej« (Gadamer 2002: 33). Kvečjemu Aristotel vidi problematičnost takšnega poistovetenja z Resničnim oz. njegovega uzrtja s pomočjo kontemplacije, saj to ne more predstavljati najvišje oblike našega vedenja. Že res, da v kontemplaciji Resničnega nekaj pridobimo in smo v tem srečni kot sami bogovi. Toda jasno je, da je ta srečnost minljiva, saj gre za posamezne redke trenutke življenja. Zbližanje z Resničnim mine v trenutku. Poleg tega pa je, zaradi naše naravne pogojenosti in ujetosti v končnost, za to potrebno ogromno truda. Težko je že samo dviganje v kontemplaciji, kaj šele to, da »se uvid Resničnosti prav z vso močjo naše bistrournosti resnično vpiše v naše življenjsko delovanje« (Gadamer 2002: 33). In seveda, le redki se temu posvečajo.

## Viri

Aristoteles (2002). *Ethica Nicomachea. Libro VI; introduzione e commento di Hans-Georg Gadamer*. Genova: Il Melangolo.

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

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

Platon (2004) *Zbrana dela*. Celje: Mohorjeva družba.

---

# Filozofija in film

---

**Robert Petrovič**

## **Film kot medij**

Na podoben način kot mora družba prevzeti odgovornost za to, da otroci znajo pisati in brati, mora prevzeti tudi odgovornost, da jih nauči razumeti filme. Ne samo zato, ker bi bili na ta način tehnično bolj podkovani, kar je danes pravzaprav že eksistenčno nujno, ampak preprosto zato, da na ta način postanejo pismeni tudi kulturno.

Film je mogočno izobraževalno orodje. Približa nam prostorsko in časovno oddaljene zgodbe, še pomembneje pa je, da nas danes verjetno lažje kot katerikoli drugi medij prisili v mišljenje. Kje so otroci še sposobni sedeti pri miru in osredotočeni za polni dve uri? Zaradi svoje specifičnosti pa film v izobraževanje prinaša tudi povsem svoje izzive in odgovornost.

Kombinacije filozofije in filma se je v šolskem sistemu formalno mogoče lotiti vsaj na dva načina. Prvi, recimo temu akademski način, se popularizira in uveljavlja skozi klasično teorijo filma. Drugi, za učeče verjetno veliko bolj zanimiv in uporaben način povezovanja filma in filozofije pa je mogoče predvideti v konceptu t. i. medijskega izobraževanja, ki mu nekateri rečejo tudi »medijsko opismenjevanje«.<sup>1</sup> Širina

---

<sup>1</sup> »V EU in državah članicah je vse več govora o razumevanju digitalne pismenosti enostavno kot 'medijske pismenosti'. Kot taka zaobjema pomembno kognitivno in evalvacijsko razsežnost, ki je funkcionalno razumevanje ne vsebuje. Medijsko pismenost omenja tudi Evropska komisija (2006), ki jo definira kot sposobnost pridobiti, analizirati in evalvirati moč podob, zvokov in sporočil ter zavedanje tega ob sprejemanju odločitev. Medijska pismenost se nanaša na vse medije, vključujoč televizijo in film, radio in posneto glasbo, tiskane medije, video igrice, internet in druge nove digitalne komunikacijske tehnologije. »Medijska pismenost pomaga državljanom, predvsem mladim, razviti kritično mišljenje in produkcijske spretnosti, ki jih potrebujejo za življenje v medijski kulturi 21. stoletja. Gre tako za sposob-

te definicije omogoča, da lahko ali pa celo moramo ob ustrezni umestitvi filma, v ta še razvijajoči se okvir pretihotapiti tudi filozofijo. Kot vsako drugo orodje človekove komunikacije je namreč tudi film primarno zavezan mišljenju. Kot tak je film lahko ilustracija vsakršnih filozofskih konceptov. Seveda pa je še več. Je tudi umetnost, ki pripoveduje in navdihuje. Za človeka je to orodje kot nobeno drugo.<sup>2</sup>

Enega najboljših tradicionalnih filmskih izobraževalnih sistemov ima gotovo Velika Britanija, kar izkazuje tudi na vseh ravneh vizualne produkcije. Izobraževanje poteka skozi proces kontinuiranega gledanja, seznanjanja z raznolikimi filmskimi stvaritvami, pridobivanja kritičnega razumevanja filma in spoznavanja kreativnega ustvarjanja filmskih del.<sup>3</sup> V Sloveniji sta bila v izobraževanju na področju filma doslej v glavnem v uporabi dva modela – film kot del pouka

---

nost tekoče komunikacije v vseh starih in novih medijih, kot tudi za dostop, analizo in evalvacijo močnih podob, besed in zvokov, s katerimi smo soočeni v vsakodnevem življenju« (Evropska komisija 2003: 15). Po besedah evropske komisarke za informacijsko družbo in medije Viviane Reding (Evropska komisija 2006) je danes medijska pismenost tako pomembna za aktivno in polno državljanstvo, kot je bila pismenost v začetku 19. stoletja. (Več avtorjev, EVALVACIJA STANJA TER UKREPI ZA IZBOLJŠANJE IKT PISMENOSTI. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2008)

<sup>2</sup> Zofijini.net: *Filmozofija v praksi*. KINO! 5/6, 23–29.

<sup>3</sup> Nekaj »vrednih« povezav: Film: 21st Century Literacy, <http://www.21stcenturyliteracy.org.uk/> (24. 1. 2010). Film Education, <http://www.filmeducation.org> (24. 1. 2010).

European Children's Film Association, <http://www.ecfaweb.org/links.htm> (24. 1. 2010).

Masters' level module in Children, Film and Literacy, <http://www.bfi.org.uk/education/mamodules/filmilitchildren.html> (24. 1. 2010).

Film in the Classroom: A Guide for Teachers, <http://www.pbs.org/wgbh/masterpiece/learningresources/fic.html> (24. 1. 2010).

Using film in the classroom, <http://www.bfi.org.uk/education/teaching/witm/classroom.html> (24. 1. 2010).

Teach with movies, <http://www.teachwithmovies.org/> (24. 1. 2010).

slovenskega jezika in neobvezno tudi nekaterih drugih predmetov. Slovenska filmska pedagoginja Mirjana Borčič v svoji knjigi »Filmska vzgoja na Slovenskem« po več desetletnih prizadevanjih ugotavlja, da so bila za filmsko vzgojo v Sloveniji najbolj plodna šestdeseta in sedemdeseta leta prejšnjega stoletja. Danes pa lahko ugotovimo, da na tem področju, kljub prizadevanjem posameznih pedagogov, ni bilo realiziranega veliko oziroma da film, za razliko od večine drugih umetnosti, nima enakovrednega mesta. Mnogim šolskim pedagogom je že dolgo jasno, da film pušča zaradi svoje intenzivnosti in vseprisotnosti »neizbrisljive sledove v podzavesti mladine« ter da je treba pri mladini vzgojiti kritičen, a nepokroviteljski odnos do filmskih vsebin. Prav zaradi tega se zdi neustrezno ali vsaj nenavadno, da v vzgojno-izobraževalnem sistemu, razen v specializiranih programih (AGRFT, umetniška gimnazija, programa fotografskega in medijskega tehnika ...) in v zunajšolskih interesnih dejavnostih (krožki, klubi ...), filmska vzgoja doslej ni imela ustreznega mesta. Država se vse bolj zaveda moči vpliva avdiovizualnih medijev oziroma potrebe po učenju njihovega kritičnega branja, kar dokazuje z uvedbo izbirnega predmeta vzgoja za medije, ki pa se skoraj izključno ukvarja s televizijo, radiem in tiskom.<sup>4</sup> Kaže se torej potreba po intenzivnem in vseprisotnem filmskem programu, ki bi zadovoljivo izobrazil slovenskega učenca. Trenutno na tem področju intenzivno poteka kar nekaj pilotskih projektov, ki so si zadali za cilj povečati filmsko pismenost učečih se.

Čeprav se film nekoliko upravičeno izvzema iz medijske vzgoje in se poskuša vzpostavljati kot ločen program, pa v osnovi razločitev služi predvsem ustrežnejši kategorizaciji in upanju, da bo tako deležen večje in zaslužene pozornosti znotraj širokega polja medijev. Treba je poskrbeti, da v poskusu poravnati zgodovinski dolg ne zapademo šarmom filma kot »izjemne«

<sup>4</sup> Film in izobraževanje v Sloveniji, [http://www.filmsko.net/prispevki\\_objave\\_izobrazevanje.htm](http://www.filmsko.net/prispevki_objave_izobrazevanje.htm) (24. 1. 2010).

umetnosti, ki z realnostjo in drugimi mediji nima veliko skupnega. Film je ob kritičnem zgodovinskem pregledu treba prepoznati tudi v širšem okvirju kot zgolj še enega od medijskih žanrov, ki deluje povsem enako kot drugi masovni avdiovizualni mediji. Zgledno, čeprav kontroverzno, se razblinjanja masovnih avdiovizualnih medijskih iluzij loti angleški filmski režiser in teoretik Peter Watkins.<sup>5</sup>

Kakšna je vloga medijev v modernih družbah? Obstaja danes kakšna skrb za nepristransko informacijo? Je morda naloga medijev, da gledalcu ponujajo kar se da različno zabavo? Je to, da prisluhnejo javnosti? Ali obratno. Je naloga medijev ponuditi kar se da ozko okno v svet – svet brez izbire? Je ustvarjanje nasilja v družbi? So mediji namenjeni sporočanju provladnih in propotrošniških sporočil?

Watkins z namenom rušenja obstoječih hierarhij in praks medijskega diskurza predstavi idejo o »učni uri«, ki je aplikativna tako v šolskem kot širšem javnem okolju. Temeljni vprašanji, ki se v tem sklopu pojavita, sta: kaj je »univerzalna ura« in kaj »monoforma«? Kako se uporabljata, zakaj in kdo ju uporablja? Podobno vprašanje si zastavlja tudi o tem, kaj je montaža in zakaj se uporablja na neki določen način. Kaj pomenita čas in dolžina v medijski formi? Kakšen odnos ima to do občinstva in zakaj se uporablja, kot se? Kako televizija in film obravnava zgodovino in nasilje? Kakšno medijsko izobrazbo dobivajo mladi, če sploh kakšno? Kakšna je vloga festivalov v filmski industriji? Itd.

Družba danes v glavnem zavrača vsako vedenje o izdelkih masovno avdiovizualnih medijev. Zavrača poznavanje jezika, ki strukturira sodobna medijska sporočila. Tudi med profesionalci ni nobene debate o vplivu tovrstne forme na javnost in povezavo s krizami, s katerimi se spoprijemamo. Dodatno to debato odmika tudi današnji izobraževalni sistem. Malo verjetno je, da bi se današnji učitelji zavedeli težav, ki jih

<sup>5</sup> Peter Watkins, <http://pwwatkins.mnsi.net/> (24. 1. 2010).

ta miselna struktura prinaša. Pomen tega, kar kažemo, je po Watkinsu oblikovan z jezikom, ki ga uporabljamo. Čas, prostor, ritem in proces igrayo pri tem pomembno vlogo. Medijsko nasilje niso samo slike na zaslonu, nasilje obstaja predvsem v samem filmskem jeziku – v montaži, v uporabi prostora, časa, ritma, zvoka ...

»Monoforma« je forma filmskega jezika, ki ga uporablja televizija in druge popularne filmske in video prakse, da podajajo svoja sporočila. Gre za zelo specifičen način »pakiranja« vsebine, s časovno zelo kompresirano in montažno pospešeno ter fragmentirano modularno strukturo. Ta filmski jezik se je prvič pojavil v pionirskih delih D. W. Griffitha in drugih, ki so razvili formo in tehniko hitre montaže, paralelne akcije, montažnih rezov med dolgimi ali bližnjimi posnetki. Danes se k temu dodaja še bogato zvočno ozadje – v glasbi, zvoku in zvočnih efektih – nenadno montažo, emocionalno glasbeno podlago, ritmične vzorce dialogov, gibajočo kamero ter efekt šoka. »Monoforma« ima veliko principov in podkategorij. Ena je tradicionalna, klasična monolinearna narativna struktura, ki jo uporabljajo predvsem filmi, telenovele in politični trilerji, druga je podobna mešanica nepovezanih in fluidnih tem in vizualnih motivov, ki jo najdemo recimo na MTV-ju, spet tretja se pojavlja v sesekljani in fragmentirani strukturi televizijskih novic in dokumentarnih filmov. »Monoforma« ima kar nekaj značilnosti. To je struktura ponavljajoče se, predvidljive forme, ki je zaprta nasproti gledalcu. Čas in prostor uporablja v zelo rigidni kontrolirani obliki. Pač v skladu z diktatom specifičnega medija. Vse te variacije temeljijo na prepričanju tradicionalnih medijev, da je publika nezrela in potrebuje predvidljive forme prezentacije, da jih pritegne – da jih lahko manipulira. Zato tudi toliko filmarjev prisega na njeno hitrost, montažo šoka in pomanjkanje časovno-prostorskih koordinat, da gledalec s tem izgubi sposobnost refleksije. Treba je razumeti, da bi ta proces lahko potekal na nešteto različnih načinov in skozi številne bogate izrazne oblike. Lahko bi

kombiniral visoko kompleksne kombinacije slike in zvoka, uporabo zvoka, prostora, časa, ritma, ki se razlikujejo od »monoforne«. Veliko bi jih lahko gradilo tudi drugačen odnos do gledalca. »Monoforma« je samo eden od številnih možnih jezikov, s katerim lahko kaj sporočamo, problem je le v tem, da je to forma, ki je danes absolutno prevladujoča. Na mesto prevladujoče forme je bila postavljena samo zaradi svoje ekonomičnosti in prepričevalne moči. »Monoforma« tako danes verjetno obvladuje okoli 95 odstotkov vsega materiala, narejenega za televizijo in komercialni kino, in tudi precej tega, kar je narejeno za radijski medij. Vsak lahko ta manipulativni proces dojame, če nekaj časa spremlja televizijske novice in proučuje, kako so novice posredovane. Najprej opazujte, katere besede uporablja moderator in novinar, da pove zgodbo; čas, ki ga je za to porabil, vrstni red, v katerem so novice predstavljene, ljudi, ki jih vpiče tega predstavi, kako dolgo se pojavljajo in ali jim je dovoljeno spregovoriti; kateri prizori ilustrirajo zgodbo itd. Tovrstna analiza bo zelo verjetno razkrila uredniško pristranskost in repetitivne metode pripovedovanja zgodbe. Vidni del pripovedi je ujet v kader, potem porezan in stisnjen v kalup globljih pravil »monoforne«, ki vključujejo razmerja, kako se čas in prostor obnašata v razmerju z montažnim procesom. Gibanje kamere in kadriranje ter zvok so pri tem pomemben element. To recimo dobro ponazarja shema | - | - | - | - | - | - | -, pri čemer so vertikalne linije montažni rezi – rezanje, ki spominja na rezanje francoskega pečene krompirčka.

Eden pomembnih elementov »monoforne« je tudi hitrost. Pospešen, ponavljajoč se, zamegljujoč in fragmentiran film je postal norma. Ta aspekt »monoforne« je še posebej odgovoren za urejanje hierarhičnih razmerij v preteklih desetletjih med filmarji in publiko. Pospeševanje časa ima svoje mesto v kinematografskem filmu, a v sporočilnem mediju pridobi povsem drugi pomen. Dober primer tega je recimo »ruska šola« na čelu z Eisensteinom

in Pudovkinom, ki uporabljata kompleksne in hitro gibajoče se slike. V njunem času je bil to izviren in nov – revolucionaren narativni proces, ki je pomenil alternativo takrat obstoječemu. Hitrost je mogoče uporabiti kreativno in kompleksno, a če je ta uporabljen zgolj za pospeševanje, kmalu postane samemu sebi namen. Človekova značilnost je, da za dojemanje potrebujemo določen čas – dolžino – prostor. Te elemente potrebujemo, da premislimo in reflektiramo dogajanje, da postavimo vprašanja, da osvobodimo naše misli, da rastemo in se razvijamo, da komuniciramo s sabo, drugimi in svojim okoljem. »Monoforma« brez časa za refleksijo, s svojo monolinearno smerjo naprej, onemogoča fleksibilnost spomina in kompleksnost človeške izkušnje – to ima nepreračunljive dolgoročne efekte na naše občutke. Ker ta jezik fragmentira in ločuje, je v principu precej nedemokratičen, kakršni so tudi impulzi, ki jih posreduje v državljske procese. To se kaže v vse manjši kolektivnosti naše vrste in v prevladi egoističnega, vase zagledanega obnašanja. Ta kvaliteta in moč masovnih avdiovizualnih medijev, da poganja motor masovne potrošnje, je več kot očitna.

»Univerzalna ura« opisuje prakso rigidnega formatiranja TV – in drugih programov v standardizirane časovne predalčke v programu – od 47 do 52 minut za daljše filme in 26 minut za krajše. Ti »predalčki« so oblikovani zato, da lahko na ta način ustrezno sovpadajo s komercialnimi vsebinami. Na ta način se vsebina, ki je že standardizirana s pomočjo »monoforme« še dodatno standardizira in uniformira. To pravilo je nedotakljivo ne glede na vsebino. Orwellovska predpostavka na tem mestu je ne samo, da je čas v domeni TV-producentov, ampak da je novi časovni standard veljaven globalno. Marketing pa še naprej pritiska na medije, da še večajo pritisk na ustvarjalce vsebin, kar gre celo tako daleč, da razvijajo posebne tehnologije, ki vsebine ropajo posameznih kadrov, ki so sicer neopazni za človeško oko, a vse na račun pridobivanja prostora za marketing. Ta uniformnost

daje programom veliko prostora za manipulacijo. Vsebina sploh ni več pomembna, pomembna je dolžina.

Narativna struktura je še eden pomembnih elementov v tem sistemu. To je forma zgodbe, ki opredeljuje uporabo scen in sekvenc kot tudi kaj se v njih dogaja. Precej se podreja linearnemu modelu zgodbe, značilnemu za Hollywood, z jasno opredeljenim začetkom, jedrom in zaključkom. Z vsemi potrebnimi sestavinami, kot so vrhunec in razpoloženska nihanja, da na ta način ohranijo interes gledalca. Tukaj se forma spopade z zahtevo po vedno večji hitrosti zgodb, kar pride v določeno nasprotje z zahtevo po pripovedovanju dobrih zgodb in težnjo po kvalitetnemu sporočilu – imeti ustrezen zaključek.

Objektivnost je v »monoformi« sodobnih medijev nedosegljiva, obstaja pa vprašanje, ali je dosegljiva tudi sicer. Kljub temu se ta »koda« uporablja, ko gre za varovanje določenih interesov. Nekdo bi lahko trdil, da sama forma ni problematična, ker je glavni problem v vsebini oziroma sporočilu. Če kdo uporablja neko orodje, je težko dojeti, kako to orodje ne bi imelo vpliva na njegovo sporočilo. Predstavljajmo si slikarje, kiparje, skladatelje, da bi uniformirali svoje delo – čeprav seveda svetovna standardizacija tudi te prisiljuje k temu. Pri tem ne smemo pozabiti tudi na ekonomski faktor. V svetu, v katerem polovica ljudi živi z manj kot dvema dolarjema na dan, se v medijih obračajo enormne količine denarja. Kar je milo rečeno obsceno. Za posamezne filme se zapravi toliko denarja, da bi lahko z njimi reševali države pred lakoto ali boleznimi. Za zabavo zapravimo toliko kot skoraj za noben drugi aspekt življenja. Žalostno je, da je del medijske krize specifična človeška aktivnost, v kateri ne glede na naša načela, večina uživa v sadovih Hollywooda in ima podzavesten upor proti odklanjanju samoumevnega vira užitka in sprostitve. Veliko »filmofilov« bi recimo, čeprav zavzema zelo kritične pozicije do družbe in politike, zavrnilo podobno kritiko kinematografije, čeprav je

njen učinek enako uničujoč.

Najzanimivejši vpliv ima današnja medijska kriza na žanr dokumentarnega filma. Po formi se posebej tisti za TV med seboj ne razlikujejo. Eden najbolj skrb zbujajočih efektov »monoforme« je gotovo ta, da ima izjemno sposobnost, da zamegli pravo sporočilo. To je potem učinek, ki onemogoča posamezniku, da vzame zares grozeča sporočila, ki mu jih takšni filmi posredujejo. V tem efektu prepoznamo slabljenje naše sposobnosti prepoznavanja prioritete in osebne vpletenosti v globalne probleme ter sposobnost, da znamo dogodke postaviti v smiselni in holistični kontekst. Dejstvo, da se največje potencialne katastrofe odvijajo pred našimi nosovi, mi pa nemočno sedimo na kavču in sledimo medijem, je dokaz učinkovitosti tega sistema. To velja tudi za filme, ki naj bi bili načeloma kritični do družbe in medijev.

Masovnim avdiovizualnim medijem mestoma seveda uspe proizvesti tudi zanimive in relevantne izdelke v »monoformi«. Problem seveda ni v sami strukturi »monoforme«, ker je to pač samo eden od filmskih jezikov. Problem nastane, ko se ta struktura ponuja kot edina in nesporno prevladujoča. Glede na glasne vzklike po svobodi izražanja bi upali, da bodo profesionalni filmarji glasni tudi glede omejevanja njihovega delovnega jezika. Vendar se vsi podrejujejo normam. Kakorkoli je bila ta kriza proizvedena zaradi pomanjkanja profesionalnosti ali zaradi strahu, negotovosti ali katerega drugega človeškega faktorja, ne zmanjša učinka, ki ga je to popuščanje imelo na našo družbo.

Filmar bi moral imeti svobodo praktičirati alternativne filmske forme ne glede na pritiske in grožnje z marginalizacijo. Vsak bi moral imeti pravico do dostopa do alternativnih form nenasilnega, nekomercialnega, nehierarhičnega masovnega medija, in če bi želel, bi takšnega lahko tudi soustvarjal. Veliko je zelo umestne kritike in dobre medijske prakse. A vse to je v veliki meri izgubljeno v nepojmljivem pluralizmu ostalega. Gotovo v današnjih medijih naj-

demo članke o vlogi medijskih magnatov tipa Rupert Murdoch ali o uporabi proti potrošniški družbi ali o CNN-ovem poročanju o Iraku; a je samo to veliko premalo. Takšni primeri se ne dotaknejo bistva – same vloge medijskega procesa in kaj ta pomeni za družbo. Glavni ugovor »monoformi« predstavlja očitek o odsotnosti dialoga in možnosti refleksije. Vse se dogaja hitro, ljudje reagirajo prehitro in brez premisleka, brez sposobnosti za temeljiti premislek. Filmu gotovo ne poskušajo balansirati našega odnosa do sveta in družbe, vedno bolj so naklonjeni prokapitalističnim propotrošniškim provojaškim interesom in vedno manj kritičnemu mišljenju. Sprememba ni mogoča tako, da spremenimo sporočila in tiste, ki jih posredujejo. V zgodovini se kaže dolga in neuspešna tendenca menjav na pozicijah moči, ki pa nikoli ne prinesejo dejanskih sprememb. Na mestu namreč ohranjajo hierarhične forme in procese profesionalne ekspertize, orodja, ki v osnovi povzročajo te probleme.

Kadarkoli gledamo film, participiram v repetitivnem procesu manipulacije, pa če je to namerno ali ne. Glavna pregreha je v standardiziranem postopku in repetitivnosti – v težnji po ustvarjanju šoka, ki se seli v našo zavest in dojemanje resničnosti. Konstantna uporaba te osnovne narativne strukture z vnaprej določeno repetitivno in monolinearno zgodbo je avtoritativni proces, ki se globoko zajeda v sodobno družbo. Posebej zato, ker ta proces posamezniku zanika, da bi vstopil v diskurz in refleksijo o tem, kaj vidi in sliši. Gotovo obstajajo filmarji, akademiki, novinarji in festivali, ki ta vprašanja poskušajo postavljati, a so zelo izolirani. Potrebujejo mrežo, ki bo sposobna izzvati hegemonijo masovnih medijev in sprožiti univerzalno spremembo.

O tem ne debatirajo niti alternativne politične skupine. Čeprav priznavajo in opozarjajo na napake masovnih avdiovizualnih medijev, jih gibanja ne obtožujejo za vpliv na ljudi in okolje. Tovrstno stanje se še dodatno vzdržuje z dogodki, kot so filmski festivali, filmski forumi,

televizijski festivali, tržnice itd. Ti so strukturirani tako, da izključijo vsako pomenljivo debato s publiko in spodbujajo dodatno brezumno porabo. Festivali prikažejo od 200 do 300 filmov v 4 do 5 dneh, kar pomeni »leteti« iz ene predstave na drugo. Dejansko gre za velikansko promocijsko komercialno mašinerijo brez vsake refleksije. Takšni in podobni dogodki za profesionalce določajo in diktirajo »obnašanje« filmov, ki želijo priti na sporede. Kako znotraj tega sistema najti in spodbuditi alternativno in bolj pluralistično obliko avdiovizualnih komunikacij? George Orwell je dejal, da če ne nadzorujemo načina, kako govorimo, ne moremo nadzorovati svojega mišljenja. Zdaj počasi izgubljam to sposobnost. Izgubljam samo bistvo našega jezika – komunikacije, ki je jedro tega, kako dojemamo sebe in svet.

Mediji v obliki raznih institucij vzdržujejo reakcionistično ideologijo, v kateri igrajo ključno vlogo denar, prestiž, ambicija in osebna oz. korporativna moč; ti vladajo nad izključitvijo vseh preostalih. To je ciničen in nepošten sistem, ki mu ni mar za svoj učinek. Mladi so deležni enega bolj zastrašujočih učinkov te medijske krize – sami postajajo prenosniki te ideologije. Medijem je v zadnjih 20 do 30 letih uspelo učinkovito vnesti v moderno družbeno psihologijo klimo, ki krepi potrošniške ideologije in v kateri sta subverzija jezika in standardizacija tega, kako dojemamo prostor, čas, ritem in proces človeške komunikacije, dojeti kot normalni. Cilj potrošništva, s katerim so zasičeni medijski produkti, je s skritimi hierarhičnimi procesi ojačan na mnogih podzavestnih ravneh. Za to uporablja skriti socialni diskurz, ki se nam ga zdi nemogoče identificirati ali prepoznati. Temu aparatu je uspelo spremeniti celo našo zaznavo. Zmanjšal je našo sposobnost pozornosti, zmanjšal je toleranco do posnetkov, daljših kot 10 sekund, hipno pozabo in težnjo h konstantni in nenehni spremembi. Vse to je pomagalo oblikovati vedno bolj zasebno, negotovo in nemirno družbo. Družbo, v kateri so tekmovalnost, egoizem, osebni dobiček, neobčutljivost na nasi-

lje, postale norme. In družbo, v kateri pristna pluralnost in družbena interakcija izginjajo. Veliko medijske vzgoje izključuje kritične oblike medijske pedagogike šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih let in na njeno mesto postavlja medijsko popularno kulturo. Vse učne ustanove prakticirajo »monoforno« in trenirajo mlade ume v medijski manipulaciji. Kaj pa opozicija? Gotovo so mladi, ki temu oporekajo? Gotovo so tudi takšni učitelji filmarji, ki se borijo za svoje vrednote v delu in življenju. Pojavljajo se mladi režiserji, ki poskušajo v svojem delu ubežati ustaljenim normam in razvijajo nove alternativne pristope k materialu. A so takšni poskusi potisnjeni na rob in obsojeni na spregled.

Razna družbena gibanja so recimo premalo aktivna vpričo teh dejstev. Ne vidijo možnosti, kako bi lahko publika igrala vlogo v ustvarjanju množičnih avdiovizualnih medijev. Ko govorijo o krizi, tako pretežno mislijo na klasične politične probleme medijev, kot so recimo problem lastništva medijev, vloga multinacionalk v medijih in vloga svobode novinarskega izražanja. A ta pomembna dejstva imajo pomen samo, če gremo še globlje. Pravi problem ima medijska kultura v odnosu do publike. Lahko recimo kdo reče, da »zoom« v umetniškem filmu kaj drugače vpliva na gledalca, kot ta efekt vpliva na gledalca v najbolj manipulativni reklami? Imamo ta jezik pod kontrolo ali on kontrolira nas? Po letih konstantne uporabe lahko določen efekt izgubi našo pozitivno intenco in se spremeni v svoje nasprotje. Kako lahko vemo, da vpliv strukture in forme ne spremeni sporočila, ki ga želimo posredovati? Stopnja, do katere vsebina in forma sodelujeta pri sporočilih, je še vedno zadeva, o kateri ne razpravljamo pogosto. Kljub optimizmu, da se bomo kdaj lahko spoprijeli z medijsko krizo, je prisoten tudi pesimizem, da se to ne bo zgodilo še tako kmalu. Razvoj tehnologije – video kamer, mobilnih telefonov in interneta, ki predstavljajo novi obraz masovnih avdiovizualnih medijev – nas je postavil v novo socialno in politično klimo, ki medije jemlje za temelj. To nas sili v



avdiovizualni »inferno«, v katerem je debata o možnostih, da se posameznik z novimi sredstvi izrazi, popolnoma zakrila debato o tem, kaj to za posameznika in družbo pomeni. Nam lahko ta poplava nove tehnologije pomaga razviti nestandardizirane medije? Problem je ponovno v tem, ker vsa ta raznolikost izbire izražanja, kot samoumevno formo sporočanja dojemamo le »monoforno«. To nam zagotavlja, da imamo vedno manj časa za kritično mišljenje – imamo samo čas za požiranje »fast food sporočil«, da kupimo to in to. Raznolikost idej in kritičnih debat, raznih skupnostnih akcij in potreba po reformi ni bila nikoli tako nujna kot ravno zdaj.

Dolgo so producenti medijskih vsebin zanikali, da imajo njihova dela karkoli opraviti s politiko ali socialno situacijo – »vse kar želijo, je povedati dobro zgodbo«. Z emocijami, strastjo, z močnimi karakterji, s katerimi se bodo ljudje lažje identificirali. To prelaganje odgovornosti za socialne in politične učinke filmov je bil dolgo razlog za nenehno odlaganje odgovornosti Hollywooda in potrebne analize uničujočega učinka, ki ga ima film na družbo. Problem ni v samih zgodbah – vsebini, problem je, da je film tudi na področju pripovedovanja zgodb skozi naracijo oblikoval model, ki je postal uniformen. Zgodbe so manipulativne z zelo določenimi skritimi političnimi in socialnimi cilji, ki vsebujejo mnoge vprašljive zglede in vrednote. Te zgodbe so igrale pomembno vlogo v ohranjanju imperialistične vizije in stereotipov, nepredstavljivega nasilja, seksizma in rasizma povsod po svetu. To so skriti procesi v na videz neškodljivi obleki zabave. Narativno strukturo se da primerjati s toboganom, na katerem so občutki občinstva skrbno premišljeni za v naprej določeno potovanje. Tračnice so narativna struktura, vožnja po valovih pa predstavlja vrhunec in padce v zgodbi. Odsotnost javne debate o teh vprašanih preprečuje izzvati mite o objektivnosti in o odsotnosti politične in ideološke indoktrinacije posameznih zgodb. Poudarek je zato na izbiri. To ne pomeni, da bi morali izgnati »monoforno« iz naših življenj,

pomni samo to, da bi morali imeti možnost ustvarjanja paralelnih prostorov za alternative forme in procese komunikacije. Če nekdo želi medije, kot so, mu tega nihče ne more braniti, ravno tako kot mu mora biti omogočeno, če želi sodelovati v alternativnih medijskih procesih. To bi gotovo prineslo zaznavne premike v javni debati o stanju sveta in naših kultur.

Namesto da bi medijsko realnost prepoznali takšno, kot je – manipulativna in uničujoča sila sodobnih družb – jo je večina sprejela kot potreben družbeni servis. Zavesti o naravi »monoforne« in »univerzalne ure« in drugih oblik medijskega nasilja v javnosti praktično ni. Cilji masovne avdiovizualne kulture so, da potrošniško družbo zadržijo na mestu, ki ji pripada. Veliko glavne, v družbi prevladujoče medijske struje, je zelo blizu ali povsem podrejene splošnim družbenim in avtoritativnim vzorcem. S tem namenom se poslužujejo tehnik, ki jim tovrstno prevlado najlažje omogočajo.

Če nekako razvijemo idejo, da publika lahko in mora sodelovati in igrati pomembnejšo vlogo pri odločanju in ustvarjanju tega, kar vidimo prek medijev, bomo naredili velik korak naprej. To bi pomagalo porušiti marsikatero obstoječo hierarhične forme sodobnih medijev. Watkins ponuja recept v treh točkah: analiza in znanje, neposredna politična akcija in ustvarjanje alternativnih medijev. Skozi analizo televizijskih poročil, ki naj vključuje medijske učitelje in filmarje kot sodelavce, lahko učeče pripravimo do sprememb, ki so potrebne. Vse bolj vsiljiva komercializacija medijev in izobraževalnega sektorja ne sme ljudem onemogočati, da si pridobivajo znanje, ki ni v jedru osrednje kulture. Vse udeležene v medijskih procesih poziva, da premislijo dolžino, prostor, strukturo in ritem v formi njihovega dela. Naj premislijo o pluralizmu v procesu njihovega odnosa do publike. Fragmentirana sporočila se tako lahko razširijo v počasnejše, daljše, manj agresivne in bolj kompleksne ritme in strukture, ki bodo ljudem omogočili vstopiti v material, ki ga bodo spo-

sobni reflektirati in si ustvariti kritično in alternativno interpretacijo. Imejmo te probleme in alternative za del človekovih pravic. V tem kontekstu predlaga tudi akcije za ustavno spremembo, ki bi ljudem zagotavljala demokratično izbiro pri vstopanju v »monofornne« diskurze in dostop do alternativne in participatorne oblike avdiovizualnega medijskega diskurza, ki bi ga morali razširiti tudi na kritičen holističen pristop k izobraževanju. Nobena država tega še nima v ustavi, kar samo ponazarja dolgo pot, ki jo imamo na tem področju pred sabo. Velik korak naprej bomo storili že, če bomo v odločanje o tem, kaj vidimo in spremljamo v medijih, vključili posameznike in skupine. Vendar samo, če bo ta sprememba prinesla rušenje obstoječih hierarhij in praks sodobnega medijskega diskurza.<sup>6</sup>

## Viri

[www.zofijini.net](http://www.zofijini.net)

[www.filmsko.net](http://www.filmsko.net)

*Andrej Adam*

## *Dokumentarni film pri pouku – Darwin in evolucija poučevanja*

Lani, leta 2009, smo bili v Darwinovem letu, torej letu, ko bi morali slaviti znanost. Ob tem smo si lahko zastavili več vprašanj, od tistih, ki se nanašajo na sam Darwinov nauk, do tistih, kaj se z znanostjo dogaja danes, in tistih, ki nas učitelje postavljajo pred dilemo, kako o vsem tem spregovoriti v šoli. V tem članku se bom osredotočil zlasti na vprašanje poučevanja znanstvenih vsebin in na to, kako nam lahko pri tem pomagajo dobri dokumentarni filmi.

V februarski številki revije *National Geographic* si lahko na straneh 52-53 ogledate razvoj darvinističnega pogleda na evolucijo in preberete, da danes »biologi še naprej razvijajo Darwinova prvotna dognanja, pri čemer si pomagajo z novimi dokazi iz genetike, paleontologije in z raziskovanjem vedenja (NG, febr. 2009, 53)«. To navajam zlasti zaradi omembe genetike, katere odkritja se v okviru biologije umeščajo v vrsto darvinističnih raziskovanj. Toda koliko je genetika sploh še znanost? Ker jo vedno bolj zapirajo v zasebni sektor in ker vedno bolj služi zasebnim vlagateljem, izgublja razsežnost javnosti; prav razsežnost javnosti pa je ključna za znanstveno objektivnost. Tako lahko rečemo, da neko spoznanje ni znanstveno, če ni objektivno, objektivno ni, če ni javno, obče preverljivo, takšno pa ni, če je zaprto v zasebne institute ali laboratorije. To seveda velja, ko zasebni sektor zaradi pričakovanja dobičkov in v strahu pred konkurenco več ne dovoli javnih objav in javnih preveritev svojih izsledkov. Žal številna pričevanja in javna opozorila pričajo, da se v zadnjem času dogaja natančno to. Ko se v igro vplete kapital, postane igra znanosti očitno drugačna od tiste, ki jo je igral Darwin. Ta namreč ni raziskoval zaradi materialnih koristi ali moči, temveč iz

<sup>6</sup> Upor Petra Watkina, [http://www.zofijini.net/modrost\\_watkins.html](http://www.zofijini.net/modrost_watkins.html) (24. 1. 2010).

notranjega navdušenja. In tudi pisal ni zato, da bo to nekdo shranil v strogo varovane arhive, temveč da bi z razlogi prepričal javnost.

To nas vodi k vprašanju ukrepov, ki bi pripomogli pri ohranjanju znanstvenosti znanosti. Poleg zakonodajnih ukrepov sam ne vidim druge možnosti kot tiste, ki jo ponujata vzgoja in izobraževanje. Tudi zakoni bodo namreč živeli, če bodo njihovi nosilci vzgojeni in (obče) izobraženi ljudje (in znanstveniki). Tako pridobi pomen vprašanje, kako zasnovati pouk znanosti, da se bodo bodoči nosilci znanstvenega raziskovanja še lahko imenovali znanstveniki.

Priznati moram, da se mi vprašanje poučevanja vsebin biologije (in teorije evolucije) niti ne zdi nerešljiv problem. Če se osredotočim zgolj na poučevanje teorije evolucije, vidim dve možnosti.

*Prva* je, da z učenci še enkrat prehodimo pot, ki so jo prehodili Darwin, Wallace in drugi zgodovinski razvijalci teorije evolucije. To pomeni, da učencem te teorije ne posredujemo tako kot nekoč, to je kot učbeniškega znanja, temveč jo uvedemo z razpravo, pri čemer pouk koncipiramo tako, da razpravljajo učenci sami in da je ta razprava podobna tisti, ki je dejansko potekala. Vsebinskih virov za uvajanje in vodenje takšne razprave je veliko, glede same didaktike vodenja tehtnih in vsebinsko polnih razprav pa se lahko učitelji naravoslovja vselej obrnejo po pomoč k tistim, ki so se tega lotili že pred 15 leti. (Glej revijo *Filozofija na maturi*, ki utegne biti koristna za vsakogar, ki bi se lotil takšnega podjetja.)

Pri vodenju kakovostnih vsebinskih razprav, še posebno takšnih, ki posnemajo zgodovinski razvoj znanosti, je seveda najprej pomembno vedeti, o čem razpravljamo oziroma kaj je problem. Pomoč, kako organizirati razpravo, lahko danes najdemo v nekaterih zares odličnih dokumentarnih filmih, katerih scenariji – če bi jih imeli pred seboj – so bodisi izvrsten primer kritičnega razpravljalnega eseja ali pa ponujajo

kakovostno gradivo za pripravo problemsko zasnovanega pouka. Vzemimo, denimo, film z naslovom *Česar Darwin ni vedel* (*What Darwin didn't know*). V tem filmu voditelj pravi, da si je Darwin sicer zastavil pravo vprašanje, da je podal tudi pravilen odgovor, vendar pa je bil njegov odgovor poln lukenj, logični temelji tega odgovora so bili krhki in dokazi šibki. Prav osredotočenje na te luknje in šibkosti pa nam omogoča zanimivo poustvarjenje zgodovinske razprave.

Kot vemo, se je Darwin vprašal, ali je pestrost življenja na Zemlji rezultat evolucije, in tudi, da je na to vprašanje odgovoril pritrdilno. Rečeno z besedami J. Hadžija, 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. Ostanimo pri fosilih. V kakšnem smislu odkritja fosilov pomenijo dokaze za teorijo evolucije? Zgodbo o tem prinaša BBC-jev film *Charles Darwin and the Tree of Life* (od nedavnega imamo tudi slovenske podnapise za ta film). Attenborough v njem (med drugim) predstavi nasprotje med Richardom Owenom, paleontologom in ustanoviteljem britanskega naravoslovnega muzeja, ter Darwinom. Owen je nasprotoval ideji, da bi se vrste spreminjale; kot paleontolog je menil, da v določenih zemeljskih plasteh najdemo primerke neke izumrle vrste živali, ne najdemo pa njenih spremenjenih različic ali vmesnih členov med posameznimi vrstami. S tem je torej nasprotoval Darwinu in ideji o spreminjanju

vrst. To pomeni, da je – logično gledano – fosile vselej mogoče razložiti tudi z idejo o božanski kreaciji določene vrste; ta je nekaj časa naseljevala planet in nato izginila. Toda ali je ta razlaga fosilnih ostankov nekdanjih organizmov dobra? Attenborough pokaže, da ni. Le dve leti po izidu *Nastanka vrst* je sam Owen kupil enega izmed najbolj osupljivih fosilov za svoj muzej, namreč fosil praprtiča (*arheopteriksa*), ki združuje lastnosti tako ptičev kot plazilcev in bi ga lahko razložili kot iskani vmesni člen. Kljub temu pa film lepo pokaže, da razprava o fosilnih ostankih še ne pomeni odločilnega dokaza za teorijo evolucije. Owenovska interpretacija fosilov namreč ni preprosto iracionalna, in ker ni, je treba razpravo v razredu nadaljevati, tako kot se tudi nadaljuje v filmu *Charles Darwin and the Tree of Life*.

Kot vidimo takšen, posnemajoč pristop k pouku naravoslovja (v našem primeru biologije), ki je podprt s kakovostnimi dokumentarnimi filmi, ne omogoča le zanimivega podajanja (vpeljevanja) učne snovi, temveč ponuja tudi možnosti za nadaljnjo analizo te snovi in za razmislek o posameznih miselnih korakih in tehnikah. Tako je mogoče razpravo razširiti in jo vključiti v okviru medpredmetnega sodelovanja, zlasti s filozofijo. V danem primeru bi se lahko nekoliko posvetili vprašanju, kaj tvori dobro razlago (oz. interpretacijo) dejstev. Kaj odloča o njihovih kakovosti, kaj je odločilen dokaz ipd. Pri pouku filozofije je poleg tega mogoče zastaviti tudi vprašanje, ki logično sledi iz zgodovinskega razvoja teorije evolucije oziroma interpretacije tega razvoja. Zgoraj smo priznali, da je bila Darwinova teorija na začetku precej pomanjkljiva. Nekateri pravijo tudi, da so bili dokazi zanjo šibki ali vsaj enako močni kot protidokazi. Če torej sprejmemo, da Darwin veliko tega preprosto ni mogel vedeti in da so znanstveniki v naslednjih 150 letih zapolnjevali sporne plati njegove teorije, se lahko vprašamo, zakaj oziroma na kakšni podlagi je bilo prepričanje v teorijo evolucije racionalno (razumno) že pred 150 leti, to je v času, ko je bila še nepopolna.

Do takšnih vprašanj in razprave o njih nas torej lahko privedejo dobri filmi.

A nadaljujmo. Takšna zastavitev pouka – in to je očitno – poveže znanost (biologijo) s filozofijo znanosti, to je s preizpraševanjem statusa posameznih zgodovinskih rešitev problemov. Poleg tega nam omogoča zastaviti vprašanja o nekaterih najbolj običajnih pojmih – pojmih, ki jih vseskozi uporabljamo. Na primer: kaj je razumno? Sprejmimo (sledec ključnim avtorjem na področju filozofije vzgoje in kritičnega mišljenja), da je razumno tisto ravnanje ali zadržanje, ki sprejema dobro podprte razloge in se po njih tudi ravna. Toda ko gre za teorijo evolucije, kateri razlogi so bili bolj podrti v Darwinovem času? Takšno vprašanje se več ne osredotoča zgolj na vsebinsko razpravo, temveč ima za cilj tudi razvijanje moralne držbe, ki smo jo omenili zgoraj. Pripomore namreč k razvijanju strpnosti, preudarnosti in umirjenosti v razpravi – vrlin, ki so odlikovale prav Darwina. Če namreč sprejemamo, da so bili Darwinovi odgovori razumni, moramo znati razložiti, zakaj so bili takšni (v nasprotnem se namreč ne razlikujemo od dogmatikov, ki so Darwina preganjali). Po drugi strani pa ne moremo kar tako trditi, da so vsi argumenti, ki so pred 150 leti nasprotovali teoriji evolucije, bili 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 teorija evolucije podprta še z drugimi močnejšimi razlogi.

Z današnjega zornega kota je torej razumno sprejeti, da je bila teorija evolucije v svojem zametku drzna hipoteza in da je razlogi niso tako dobro podpirali, kot se je izkazalo kasneje. Kot rečeno, nam to – samo dogajanje v realni porajajoči znanstveni skupnosti – ponuja možnost tudi za evolucijo v poučevanju. Kar zadeva samo vsebino, ta evolucija ne pomeni nič bistveno novega – vsebina ostaja enako pomembna in ista, drugačen je le način njenega podajanja. Če v ta način vključimo dokumen-

tarni film, je jasno, da moramo izbrati primernega, takšnega, ki bodisi sam razpravlja ali pa daje dobro spodbudo za razpravo. A tudi film kot didaktični pripomoček na koncu služi skupnemu cilju, zastavitvi pouka, ta cilj pa je – in tega ne smemo pozabiti – tudi razvijanje moralne držbe, značilne za znanost kot znanost. Značilnost zgoraj predstavljenega pristopa je namreč ta, da z uvajanjem razprave (bodisi posnemajoče ali filozofske) omogoča učencu postati subjekt pouka. Tako kot svetli zgledi znanstvene tradicije morajo tudi učenci izumljati razloge za neko trditev in se soočiti z nasprotnimi razlogi. Ideja tega soočenja je seveda, da se bo pri učencih sčasoma razvil kritični duh (razumnost), ki ga bodo negovali tudi kasneje v življenju, celo če bodo v resnici postali znanstveniki. Ali se bo to res zgodilo, je seveda ravno tako drzna hipoteza, toda stava je, da je to vsaj bolj verjetno kot danes, ko se zdi, da znanost slavimo le še kot pretekli dosežek, medtem ko nad številnimi sodobnimi dosežki (in to zlasti v biologiji) nimamo več ne pregleda ne nadzora, zaradi česar bi jim nemara celo morali odvzeti epiteton znanosti.

*Za konec še nekaj opisov odlomkov iz filmov in sugestij, kaj lahko z njimi napravimo pri pouku:*

### **Iz filma *Česar Darwin ni vedel***

Septembra 1835 pride Darwin na Galapagos. Ptice oponašalke (ameriški kos, vrsta drozga) na različnih otokih imajo različne kljune in se razlikujejo še v drugih malenkostih (velikost telesa, barva perja). Prav te razlike so Darwina napeljale k vprašanju, ali se vrste spreminjajo. Darwin namreč sklepa, da so različne vrste variacije, ki so nastale iz ene same – iz skupnega prednika. Toda kako bi lahko ta sklep dokazali – hipotetičnega prednika ni mogel predstaviti, saj je izginil.

Na tej točki lahko zastavimo vprašanje o arheopteriksu in hoacinu. Zakaj je odkritje fosila prvega pomembno in kaj nam govori obstoj

drugega? Odgovor je seveda ta, da gre za vmesne člene, kar utegne služiti kot dokaz, da se vrste dejansko spreminjajo.

Toda kaj naredimo, ko nimamo dokazov? Skličemo se na *analogijo*! Darwin je redil golobe. Rejci golobov lahko pokažejo, kako se lahko ena vrsta v dovolj dolgem časovnem razdobju preoblikuje glede na predhodnika. Vse nenavadne podvrste golobov namreč izhajajo iz skalnega goloba. Razlike med njimi nastanejo, ker se mladiči med seboj nekoliko razlikujejo v podrobnostih in ker lahko rejec izbere zgolj nekatere med njimi. Tako se lahko dokaj hitro zgodi sprememba. *Analogija* je sedaj v tem, da narava deluje podobno kot rejec: nekatere lastnosti (poteze) sprejema, medtem ko druge lastnosti (poteze) zavrača. Darwin je ta proces poimenoval *naravna selekcija*. Zanj je bila naravna selekcija motor evolucije.

Pri pouku filozofije je nato mogoče povedati nekaj besed o analogiji. Ali je zgornja dobra? Kdaj je sploh analogija dobra? Itd.

### **Iz filma *Charles Darwin and the Tree of Life***

Toda ali je Darwin prepričljivo dokazal evolucijo (ki poteka z naravno selekcijo)?

V njegovem času so ji mnogi nasprotovali – zlasti verni ljudje, a tudi znanstveniki (denimo paleontolog R. Owen, ustanovitelj slavnega Londonskega naravoslovnega muzeja in mož, ki si je izmislil ime dinozaver). Owen je bil seveda veren, toda film pokaže, da so njegovi ugovori Darwinu, ki so sicer branili idejo, da je vrste ustvaril bog, vseeno vredni ogleda. Dejal, da je, da so fosili ihtiozavrov v jurskem obdobju bolj ali manj enaki, nato pa preprosto izginejo. Enako velja za druge vrste. Se pravi, razvidno ni nobeno spreminjanje. Vrste zgolj so, nato pa izginejo; se pa ne spreminjajo. Po Darwinovi teoriji bi spremembe morale biti vidne tudi v okamninah, a niso.

Huxley, ki je Darwina ognjevitno branil (klicali so ga Darwinov buldog), tudi ni trdil, da je naravni izbor dokazan, menil je, da imamo opraviti s hipotezo, čeprav s čudovito hipotezo. Ne moremo namreč trditi, da smo videli, kako se je ena vrsta spremenila v drugo. Toda bodimo pozorni. Huxley pravi, da mehanizma naravnega izbora ne moremo videti, medtem ko drugi pravijo, da ga sploh ni (da ne deluje). Mehanizem naravne selekcije je potemtakem hipoteza. Ampak, in to je zopet zanimivo filozofsko vprašanje, kaj je to hipoteza? Ali obstajajo dobre in slabe hipoteze? Ali je vse naše spoznanje hipotetično? Itd.

Omenjena dokumentarna filma – če jih pozorno premislimo – nam omogočata reči, da Darwin ni imel vseh odgovorov, in prav zato sta dragocena. Recimo, ključni problem te teorije je bil, da zahtevala neki sistem, zakon dedovanja, po katerem se variacije ne mešajo in ne izginejo, temveč ostanejo stabilne v teku generacij. S takšnim zakonom pa Darwin ni postregel in tudi ni mogel. Tedaj dejansko ni nihče vedel, kako bi takšen sistem deloval. A zakaj je bila potem njegova drzna hipoteza razumna?

Temu nemara vsaj malo nasprotuje zgodba z Mendlom, ki je bil Darwinov sodobnik. Gojil je grah in odkril zakone dedovanja. Toda svoje raziskave je objavil v časopisu, ki ga ni nihče bral in je ostal dolgo nepoznan. A kaj je odkril? Odkril je matematične zakone, ki pojasnjujejo, kako se lastnosti dedujejo skozi generacije. Ti zakoni so statistični in dajejo naravni selekciji možnost variacij, ki jih potrebuje za delovanje. Seveda pa ni odkril samega mehanizma dedovanja.

### **Iz filma *Česar Darwin ni vedel***

Voditelj filma pravi, da je nemara najlepše poglavje *Izvora vrst* 6. poglavje, ki govori o težavah teorije. Gre za izjemno iskreno poglavje, v katerem naniza vse kritike in še več.

Izavimo tudi, da je Darwin vse življenje iskal

odgovor, ki bi pojasnil mehanizem dedovanja, toda nikoli ga ni našel. Proti koncu življenja je v 6. izdaji svoje knjige dejansko vsaj deloma oziroma nekoliko simpatiziral z Lamarckovo žirafa.

Tako se je zgodilo, da je bila leta 1908 evolucija z naravno selekcijo tako rekoč pozabljena. Večina je sprejela idejo o mutaciji, ki jo je prispeval Nizozemec De Frijis. Mislili so, da so mutacije dovolj. Pojasnjevale so, zakaj neka vrsta ostane stabilna. (Spornost te teorije je, da temelji na samo enem primeru – plevelu, ki ga je opazoval De Frijis, hkrati pa še vedno ni znan mehanizem dedovanja.) Mutacionisti so torej trdili, da nove vrste nastanejo v trenutku – z mutacijo.

A kmalu je nastopil novi val darvinistov (Weismann v Nemčiji), ki so v začetku 20. stol. sicer še bili v defenzivi, vendar so opozarjali na zanimiva nova odkritja, na podlagi katerih so trdili, da se spremembe (nove vrste), ki so izjemno kompleksne, lahko razvijejo le počasi in postopoma. Primer so afriški metulji. Samice neke vrste imitirajo več drugih vrst, ki so razvile kemikalije, neokusne za ptice. Same seveda nimajo teh kemikalij, a so dobre v imitaciji. Darvinisti so na podlagi takšnih primerov trdili, da lahko skoraj popolna podobnost med dvema zelo različnima vrstama nastane zgolj in edino počasi. Weismann je tudi prvi razmišljal o vlogi sperme in jajčeca. Sklepal je, da nosita dedni material. Če pa nosijo dedni material spolne celice, se moti tudi Lamarck. Spolne celice se, če jih pogledamo skozi mikroskop, dokaj hitro ločijo od ostalega telesa. Tako je sicer res, da lahko z vajo spremenimo telo, a telo se zaman napreza, žirafa zaman steguje vrat, če je material dedovanja v celici. Pridobljene lastnosti se ne dedujejo. Weismann je poleg tega menil (postavil hipotezo), da je dedni material nekaj fizičnega v jedrih spolnih celic. Ta material je imenoval germoplazma, v kateri je opazil tudi sestavine – kromosome.

## Sklep

Omenjena in na kratko predstavljena filma torej ponujata dovolj materiala za pripravo res zanimive razprave o danem problemu; razprave, ki posnema realno zgodovinsko dogajanje, vendar hkrati omogoča dijakom »ponovno« in zlasti samostojno izumljanje nekaterih zgodovinskih rešitev. Prepričani smo, da je lahko takšno ponovno izumljanje samo koristno. Ne daje namreč le odličnih možnosti za razvijanje samostojnega in z argumenti podprtega razmišljanja, dijakom (ko zvedo, da so izumili nekaj, kar so nekoč izumili največji znanstveniki) omogoča izgradnjo samozavesti, hkrati pa jim pokaže, da je znanost nujno nekaj javnega, nekaj, kar nastaja le v javnem dialogu (v šolskem okolju je takšna javnost pač razred).

## Vida Otič

### ***Ostržek ali uvod v etiko***

Uro začnem z naivnim vprašanjem, ali lahko storimo vse, kar hočemo, ali so torej moja dejanja omejena ali neomejena.

Storimo sicer lahko, povedo dijaki, a včasih se moramo spoprijeti s posledicami dejanj (tako ne moremo brez posledic skakati v prepad ..., prav tako moramo upoštevati družbene norme, predpise, zakone, kar dijaki z znanjem sociologije množično in uspešno navajajo).

Ugotovimo, da nas torej nekaj omejuje: naravni in družbeni zakoni.

Sem sploh svobodna?

Kaj pa, ko sem sama in se ne bojim kazni, lahko torej tedaj počnem, kar hočem, tudi škodujem drugemu, če vem, da me ne omejuje nadzor drugih? Je strah pred kaznijo edino zagotovilo ravnanja v skladu z zakonom?

Ne, pravijo, ker nas omejuje vest.

### **Kaj pa je vest?<sup>1</sup>**

Na tej točki se odpira mnogo poti za razpravo. Sama si pomagam z odlomki iz Disneyjevega risanege filma *Ostržek*. V nadaljevanju bom predstavila nekaj odlomkov in nekaj drobcev razprav.

Vidimo mojstra Pepeta, ki se odpravlja spat, še zadnjič pogleda proti leseni lutki in pravi:

*»Oči so videti resnične, kako lepo bi bilo, če bi bil pravi fant.«*

Nato zagleda zvezdo želja, še enkrat si zaželi, da bi lesena lutka postala pravi fant.

Pozornost se usmeri k pripovedovalcu – čričku, moti ga neznosni hrup, ki ga zganjajo ure

---

<sup>1</sup> Ves dosedanji pogovor je le uvod v risanko.

in druge mehanske igrače. A ko jih s krikom umiri, ga zmoti nenavadna svetloba, ki preplavi prostor. (Mimogrede rečeno, scena je pomembna, ker najprej poudarja mehanskost lutke, hkrati pa kaže, da se Čričeku zdi Pepetova želja neuresničljiva. Čriček bo tudi sicer kasneje dobil pomembno vlogo v Ostržkovi zgodbi, čeprav ta ne bo neoporečna. Čriček je namreč dvomljivec, je nestrpen, samovšečen, zamuja itd., a prav ta drža – kot bomo videli – omogoči Ostržku postati to, kar mora postati.)

Nato se pojavi vila Plavolaska, da bi mojstru Pepetu izpolnila željo. Vila pravi Ostržku: »*Mala lesena lutka, prebudi se! Dajem ti dar življenja.*«

Ostržek se prebudi in je navdušen nad spremembo, pravi: »*Lahko se premikam! Lahko govorim! Lahko hodim!*«

Vila: »*Da, Ostržek. Dala sem ti dar življenja.*«

Ostržek: »*Zakaj?*«

Vila: »*Ker si je Pepe zaželel pravega fanta.*«

Ostržek: »*Sem pravi fant.*«

Vila: »*Da bi se želja povsem uresničila, je odvisno od tebe. Dokaži hrabrost, iskrenost, nesebičnost in nekega dne boš postal pravi deček.*«

Vidimo Čričkovo nejevero.

Vila: »*Moraš znati izbrati, kaj je dobro in kaj slabo.*«

Ostržek je zaskrbljen, ne razume, kako naj deluje tako, da bo prav. Sedaj se vključi Čriček, ki pravi, da mu bo to povedala vest, a Ostržek seveda ne ve, kaj je vest.

Čriček: »*Vest je tisti mali glas, ki ga ljudje ne poslušajo. Tak je danes svet.*«

Vila nato prosi Črička, naj postane Ostržkova vest.

Iniciira ga z besedami: »*Razglašam te za Ostržkovo vest. Lord čuvaj vedenja, kaj je slabo in kaj dobro. Svetovalec v trenutkih skušnjave. Vodi ga po pravi poti.*«

(Kot posebno zanimivost je dobro omeniti, da Čriček zardi, vila ga očara, omreži, mu celo obljubi nagrado; čriček, ki naj bi učil nesebičnosti, deluje še kako sebično.)

## Interpretacija

V razpravi z učenci – še zlasti v razpravi o viru, ki na prvi pogled ne deluje kot pripomoček v srednji šoli (je vendarle risanka) – je treba najprej videni odlomek interpretirati. Interpretacija je lahko naslednja: Ostržek je lesena lutka, marioneta. Ta je videti živa, če jo upravlja lutkar, animator, ki oživlja nežive predmete oziroma jim daje *animo*. Ostržkova preobrazba je tako preobrazba od neživega k živemu; duša, ki je bila prej zunaj njega, po vilinem posegu postane njegov notranji. Aristotelovsko gledano sedaj ustreza živemu bitju, saj vemo, da Aristotel definira živo bitje kot tisto, ki ima vrojeno zmožnost po spreminjanju. (Ko že govorimo o preobrazbi, gre za drugo Ostržkovo preobrazbo. Najprej je bil le kos lesa, ki je zgolj nosil možnost udejanjenja v neko obliko, forma lutke pa je prav ta udejanjena možnost. Mimogrede, to je lahko tudi odskočna deska za kasnejšo razlago Aristotelove ontologije. Poleg tega je mogoče Ostržkovo zgodbo navezati na Nietzschejevo zgodbo o Treh preobrazbah, ki jo je najbolje uporabiti kot motivacijo za vstop v svet filozofije.)

Seveda ni nujno, da bodo učenci podali natančno to interpretacijo, a glede na izkušnje lahko učitelj z nekaj besedami preinterpretira njihove poskuse. Bistvo tega koraka je, da je Ostržek sicer živ, a mu vseeno še nekaj manjka. To nas vodi naprej, k vprašanju:



## Zakaj ta preobrazba ni tudi že dokončna preobrazba, kaj torej Ostržku še manjka?

Odgovor, ki se prej ali slej pojavi v razpravi z učenci, je približno tale: Ostržek je res živ, a še ni pravi fant. Učitelj lahko to preformulira v naslednje: Ostržkov prvotni obstoj je nekaj, kar ni odvisno od njega, ni sam svoj vzrok (in Ostržek celo vpraša vilo, zakaj je živ). Goli obstoj pa se loči od resnične eksistence po tem, da je ta odvisna od nas samih.

Takšna zastavitev omogoča učitelju spodbuditi zanimivo razpravo. Kaj pomeni pridobiti resnično eksistenco? Glede na dosedanjo prakso so odgovori učencev več kot zanimivi in omogočajo kakovostno nadaljevanje. V veliko pomoč pa je tudi risanka sama, ki na tej točki ponuja odgovor v smeri Kantove etike:

Ostržek še ni pravi fant, ker je vest nekaj, kar je zunaj njega, pravi, resničen fant bo postal šele, ko bo vest introvertiral oziroma ponotranjil. Takrat bo namreč vedel, kaj je prav in kaj narobe. Takrat bo tudi napačnim ravnanjem sledil občutek pekoče vesti, trenutno pa Ostržek te možnosti še nima in na slabo dejanje reagira »telesno« – podaljša se mu nos.

Naslednje, kar ponuja risanka, je Ostržek v procesu socializacije, saj mora na pot »vzgoje in izobraževanja«. Razviti mora to, kar človeka šele dela za človeka; razviti mora svojo človeškost, humanost. Mora na pot k resnici oziroma razviti mora svojo resničnost. Pri tem je dobro opozoriti, da se razvijanje svoje lastne resničnosti nanaša na samo risanko, po kateri mehanski fantek pač ni resničen, pri čemer lahko to razumemo globlje, denimo kantovsko, kot bomo videli kasneje; a če nakažemo – vprašanje resničnosti se nanaša na vprašanje učlovečenja.

Ampak Ostržkovo učlovečenje poteka vse prej kot gladko. Sledi namreč drama odraščanja, v kateri se Ostržek spoprime s skušnjavami: odločiti se mora med zabavo in šolo, med ugodjem

in dolžnostjo in venomer izbira narobe.

Kam napačne izbire pripeljejo?

Prva napačna izbira je že za Ostržkom: namesto v šolo, kamor mora vsak, ki hoče resnično uspeti, se odloči za takojšen uspeh – Ostržek obišče gledališče, kjer celo nastopi in doživi takojšnjo slavo. Da gre za lažni uspeh, vidimo, ker uspeh ne prinese samostojnosti, ampak njen odvzem, Ostržek konča kot ujetnik. Sklepamo lahko, da takojšnji uspeh ne osvobaja, ampak zaslužnjuje, kar je sicer cinično glede na mesto izjavljanja.

Bržkone je odveč poudariti, kako plodno utegne biti razpravljanje o takojšnjem uspehu v razredu. Negativnih zgledov s to temo mrgoli in vredno je analizirati in interpretirati kakšnega med njimi. Zanimivo je, kako se v to razpravo vključuje risanka – še posebno, ker gre za hollywoodski izdelek, torej izdelek tovarne sanj, prostora lažnih obljub, ki že s svojim obstojem vabi ljudi z obljubo takojšnjega uspeha in slave.

Premislimo naslednji odlomek:

*Ostržek se s prijateljem Trlico zabava. Kadita, pijeta pivo in igrata biljard. Trlica se posmehuje Čričku, češ kaj pa govoriči o neki vesti in naklada o prvem fantu; kaj je torej on Trlica, osel ali kaj. Groza prizora leži v dejstvu, da Trlica ne ve, da med tem že postaja in tudi postane osel, oslovske attribute (ušesa in rep) pa dobi tudi Ostržek.*

*Tedaj priteče Čriček, prej zavrnjena in zasmehovana vest, ki Ostržka reši pred nadaljnjo katastrofalno preobrazbo.*

Tudi na tej točki se učitelju ponuja veliko možnosti vključevanja različnih filozofov v razpravo. Ena izmed teh možnosti je denimo vključitev Nietzscheja. Če drugi prizor navežemo na njegove *tri preobrazbe*, lahko sklenemo, da ta, ki ni hotel biti kamela, nikoli ne bo lev; lahko postane le osel. Pojasnimo na kratko zgodbo *o treh preobrazbah*. Pri Nietzscheju gre za preobrazbe duha, kako duh postane kamela, kako ta

postane lev in lev otrok. Če se že gremo pouk, je koristno dijake povprašati, kaj posamezni simboli pomenijo. Ponavadi povejo, da kamela predstavlja nekoga, ki so mu naložili breme, lev je predstavnik upornosti in otrok – hja – otrok navadno sproža interpretacijske probleme. Na tej točki dijaki razmišljajo precej zdravorazumsko: kaj nismo najprej otroci, v katere odrasli polagajo goro pravil in znanja, nato pa se tega osvobodimo in smo levi? Poleg tega se jih večini ne vidi v levji podobi itd.

Učitelji seveda vemo, da Nietzschejeva kamela predstavlja učečega se, nekoga, ki spozna teorije in vrednote, a če ne bo spoznaval dobro, se tudi upirati ne bo mogel. Zato ne bo postal lev, borec za svobodo in nove možnosti, postal bo le osel, trmasto bitje, ki hoče le vztrajati, ne da bi vedelo, čemu. Daljšo interpretacijo ponujam v dodatku.

Ostržek bi torej moral na pot vzgoje, moral bi se naučiti, kako se izogibati skušnjavam, kako ne izbrati vedno takojšnjega ugodja, kako sublimirati nagone, kako postati njihov gospodar, ne pa podlegati okoliščinam, kjer nad njim zagospodarijo nagoni. Moral bi postajati vedno bolj človeški, postaja pa vedno bolj živalski, nagonski.

A da ne bi preveč moralizirali, tudi na tej točki se odpira razprava z dijaki – še zlasti, ker so v letih, ko se začene spoznavati tudi po tej plati. Ali je torej res, da z nagoni postajamo živalski?

Vznemirljiv, s Kantom povezan in zgoraj obljubljen odgovor je morda naslednji: živali se ravna po instinktu, kar pomeni, da posledice njihovih dejanj ne izvirajo iz njihove volje. Živali so determinirana bitja, vgrajen imajo naravni mehanizem, kot imajo lutke vgrajen neki umetelen mehanizem. Živali so res žive – gibljejo se samodejno, a ne samovoljno, tukaj si usodo delijo z mehanskimi objekti. Samovoljno ravnanje pri tem pomeni dejanje, izvedeno le po lastni volji. Če je nekdo zmožen takega

dejanja, torej dejanja, ki ni determinirano in je zunaj vzročno-posledične verige, lahko trdimo, da je storil svobodno dejanje. Prav svoboda pa je tista bistvena lastnost, ki loči človeka od živali, in če hoče Ostržek postati resnični fant, bi moral iskati v tej smeri. Tako postajati človeški pomeni postajati svoboden, nekaj, kar Ostržku ne uspeva najbolje. Seveda pa to ne pomeni, da ima Kant povsem prav, v razredu je namreč treba problematizirati tudi njegovo pozicijo. Navsezadnje je Kant zakon (poroko) opredelil kot pogodbo o delitvi spolnih organov.

Na tej točki je seveda mogoče odpreti tudi obširno razpravo o svobodi, o čemer je bilo že veliko napisanega v preteklih številkah FNM. Zlasti bi opozorila na sklop, ki ga je uredil Matevž Rudl.

Po izčrpnější razpravi o svobodi nastopi čas za predvajanje naslednjega odlomka, s katerim je mogoče ponoviti nekatere teme, s tem pa preverimo tudi angažiranost nekaterih učencev pri pouku in seveda, ali sploh razumejo, o čem razpravljajo sošolci.

*Družina, ki je spet zbrana, beži pred pobesnelim kitom. Videti je, da se ne bo srečno končalo, in mojster Pepe pravi Ostržku, naj reši vsaj sebe. Vendar Ostržek ravna drugače.*

*Prizor, ki sledi, kaže obupanega očeta, kako joče in moli ob postelji mrtvega sina. V obupu ne vidi ničesar in tako spregleda čudno svetlobo, ki jo spremlja glas v ozadju. Prepoznamo vilo, ki povzame svoje začetne zahteve: »Bodi ...« Sledi vnovična preobrazba; živa lesena lutka se spremeni v pravega fanta. In radost vseh udeležениh.*

## **Kaj je povzročilo to zadnjo preobrazbo?**

Odgovor je najbolje prepustiti učencem. A lahko stavite, da boste dobili – glede na predhodno razpravo – seveda tudi odgovore, ki bodo podobni naslednjemu:

Ostržek je končno ravnal tako, kot je prav – pomagal je drugemu, ne glede na lastno blaginjo (ugodje). Takšno ravnanje pomeni nesebično in hrabro ravnanje, nesebičnost in hrabrost pa sta vrline, ki ju zahteva tudi vila, ko pojasnjuje Ostržku, kako naj postane pravi fant.

Torej je imel Ostržek na izbiro, da reši sebe ali očeta. Rešiti očeta je pomenilo odreči se ne le lastni blaginji, ampak žrtvovati svoje življenje, pomenilo je upreti se nagonu po preživetju, ravnati nenagonsko, narediti dejanje zato, ker je to prav, narediti ga zaradi dolžnosti. To pa je hkrati tudi svobodno dejanje, kot je nakazano zgoraj. Šele takšno dejanje je torej Ostržka spremenilo v pravega, kot smo zgoraj poudarili, resničnega fanta. Šele s tem je udejanjil možnost, ki jo je imel, da je ravnal po svoji vesti oziroma kot etični subjekt. Tako je dobil tudi svojo resnično bit in svobodo. Če strnem: biti etični subjekt je enako kot biti subjekt svobode.

## Kant podrobneje

Vrnimo se h Kantovi etiki. Prizor lahko navežemo na Kantovo pojmovanje dolžnosti in svobode, navežemo ga lahko na odlomek, v katerem Kant z dvema znamenitima primeroma prikaže obstoj temeljnega zakona čistega praktičnega uma. Primera sledita predhodnemu razločevanju med teoretskim in praktičnim umom. Teoretski um nikakor ne more zapopasti brezpogojnega, čeprav to počne, a za ceno padca v antinomijo. Praktični um pa ima izkustvo brezpogojnega in torej prepozna v sebi pojem svobode. Odlomek, ki sicer obvisi v praznini nerazumevanja, dobi z navezavo na Ostržkov primer razumljive koordinate. Preberimo torej Kantov odlomek:

Immanuel Kant: *Kritika praktičnega uma*; I, 54.

Postavimo, da trdi kdo o svoji sli, da bi se temu nagnjenju, če bi se mu ponudila ljubljene predmet in priložnost, sploh ne mogel upreti. A ko bi bile pred hišo, kjer bi imel to priložnost, postavljene vislice, da bi ga takoj po zadovoljeni sli obesili, ali ne bi v tem primeru obrzdal svojega nagnjenja? Ni nam treba dolgo ugibati, kaj bi odgovoril. A vprašajte ga, ali ne meni, če bi njegov knez, grozeč mu prav tako s takojšnjo smrtno kaznijo, zahteval od njega, da krivo priča zoper poštenjaka, ki bi se ga knez želel z izmišljenim izgovorom znebiti, ali v tem primeru, naj bo njegova ljubezen do življenja še tako velika, ne meni, da jo je vendar mogoče premagati. Ali bo to storil ali ne, tega si nemara ne bo upal trditi, brez pomišljanja pa mora priznati, da je to zmožen storiti. Sodi torej, da nekaj more, ker se zaveda, da to mora, in v sebi spoznava svobodo, ki bi mu sicer brez moralnega zakona ostala neznana.

Temeljni zakon čistega praktičnega uma:

Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje.

Strašljive strogosti Kantovega kategoričnega imperativa sicer ne moremo omiliti, a v navezavi na Ostržka lahko vsaj pojasnimo njen pomen. Dijaki tako lahko razumejo nesvobodna dejanja kot tista dejanja, ki izhajajo iz človekove zasidranosti v naravi, naravo in njeno pogojevanost pa razumejo kot del naravnega determinizma. Tako razmišljanje se dijakom sicer upira, kar kažejo v burni razpravi. Navajeni so razumeti naravno kot osvobajajoče in živali kot simbol svobodnih bitij. Vse, kar zadeva dolžnosti, pa razumejo kot temelj za nesvobodno življenje. Prav predstavitev moralnega zakona (preko navezave na Ostržka) to opcijo obrne.

Prav tako dijake zmede etično dejanje iz Kantovega primera. Ko se živijo v situacijo žrtvovanja življenja zaradi etičnega ravnanja, se sprašujejo, kaj ima akter od tega. Zanimivo je, da so na neki drugi ravni lahko razumeli Kantovo zahtevo, da ravnamo etično, ne zaradi posledic, ampak zaradi dolžnosti. Glede na to, da pri pouku običajno pred uvedbo Kanta razpravljamo o utilitarizmu, dijaki opažajo njegove pasti oziroma pasti etike posledic, zaradi česar mnogi to etiko tudi zavrnejo. Kako denimo utilitarizem opredeljuje dobro ravnanje? Dejanje je dobro, če prinaša največje dobro kar največjemu številu ljudi. Dijaki v razpravi seveda opazijo, da lahko dobre posledice pridobimo tudi s slabimi dejanji in da zato prava etična drža zahteva še kaj več kot zgolj upoštevanje posledic. Če dejanja torej ne storim zaradi dobrih posledic, zakaj ga torej storim? Ker je tako prav, pravijo dijaki. Tudi če nimamo nič od tega, dodajajo. Na tej točki (ko jim sploh še ni treba) delujejo zelo kantovsko, pa vendar jih Kantov primer, kot je bilo rečeno, zmede in zahtevajo neko korist za akterja dejanja. Razpravo lahko omilimo, če omenimo, da se akterji tako skrajnih etičnih dejanj vpisujejo v register herojev. Sama si pri tem ponovno pomagam s filmom; tokrat filmom, ki govori o življenju Sophie Scholl.

## Dodatek

Interpretacija treh preobrazb:

Biti kamela pomeni vzeti nase breme izobraževanja, učiti se dolgo in dobro, poglobljeno, morda tudi tiste učne snovi, kjer še ne razumemo, kako nam bodo koristile. Predlagam povezavo z glasbeniki: če hočemo dobro igrati neki inštrument, moramo dosti in natančno vaditi, v sebi sicer lahko čutimo moč glasbe, a če ne bomo poznali zakonitosti glasbene teorije in ne bomo pridobili spretnosti na inštrumentu, svoje glasbe ne bomo mogli izraziti. Prav tako si mora duh »naložiti« vrednostni sistem družbe, v kateri živi. In ko je dobro naložen s teorija-

mi in vrednotami, se duh umakne v samoto. Umakne se, ker je podvomil, ker mora še enkrat premisliti, ovrednotiti. Zaradi sence dvoma gre v senco dvoma. Zato nujno sledi spopad z varuhom tradicije, z dogmatskim duhom (Nietzsche mu pravi zmaj) in zmaga v spopadu pomeni preobrazbo duha: duh je postal lev.

Lev je dvomljivec, ki dvomi glasno in javno. Anarhist. Zahteva padec starih vrednot, ne postavlja novih, hoče le možnost, da jih postavi. Ni izumil nobene nove teorije, le ne ve, zakaj naj pritrjuje stari, dovoli si skepsa. Ni še izumil novega glasbenega stila, le starega ne igra več, v sebi nosi nekaj novega in hoče tišino, da to dozori. Lev zahteva svobodo. Svobodo za kaj?

Otrok je igra ustvarjanja, pravi Nietzsche, je iz sebe vrteče se kolo, je sam svoj vzrok, izvzet je iz vzročno posledične navezave, je svoboda. Z novimi vrednotami prevrednoti stare vrednote. Otrok je drugo ime za nadčloveka, to je zadnja preobrazba, ki je tudi cilj procesa preobrazb. Proces je naporen, spopadi kradejo duhu moč, zato je potrebna volja do moči. Cilj volje do moči ni moč sama, ki bi hotela drugega, da nad njim gospoduje, cilj je ustvarjalnost samega duha, njegova igrivost, samozadostnost, neskončno ponavljajoča se igra, naslada, večno enako, večno vračanje istega.

## ***Cinéma Descartes***

Renéja Descartesa je v takih in drugačnih vlogah mogoče videti v prav neverjetnem številu filmov:

1. V filmih, kjer se glavni junak moti glede vsega in so njegova najbolj trdna prepričanja le primeri najhujših možnih zmot.
2. V filmih, kjer ni mogoče začrtati jasne meje med budnostjo in sanjami.
3. V filmih, kjer se vsaka s svojo realnostjo soočijo različna stanja duha.
4. V filmih, kjer skuša glavni junak vzpostaviti tak ali drugačen – ontološki, epistemološki, etični ... – koordinatni sistem, znotraj katerega bi sploh lahko igral smešno igro, ki se ji reče življenje.
5. V filmih, kjer se glavni junak moti glede svoje lastne identitete.
6. V filmih, kjer zgoraj omenjene težave glavnega junaka ne mučijo le zato, ker je v njih tako brezupno izgubljen, da tega ne more videti niti on sam, kaj šele nepazljivi gledalec.
7. V filmih, ki problematizirajo odnos človeške duše in telesa.
8. In še v mnogih drugih filmih.

Descartes zagotovo nikoli ne bo prejel posebnega oskarja za izjemen prispevek k filmski umetnosti, zato bi bilo lepo, če bi se kakšen z oskarjem nagrajeni filmar v svojem zahvalnem govoru ne spomnil samo svojih staršev, življenjskih sopotnikov, sodelavcev, prijateljev in ljubega Boga – ampak končno tudi Descartesovih *Meditacij*. Mislim, da je že peščica spodaj navedenih filmov (ob množici drugih, ki jih nisem niti omenil) lep dokaz za brezčasnost Descartesove knjige in tudi za univerzalnost

vprašanj, ki jih odpira.

Znanstveno-fantastični filmi v tej izjemno obsežni kartezijski kinematografiji seveda ne prevladujejo po naključju, saj lahko edino znanstvena fantastika s svojo svobodo, ki si je drugi žanri ne morejo privoščiti, skozi svoje izmišljene svetove ustvarja prave filozofske laboratorije, v katerih je mogoče izvajati drzne filozofske eksperimente. In mar *Meditacije* niso zbirka nadvse impresivnih miselnih eksperimentov?

A za kartezijskega gledalca je zanimiv tudi film sam po sebi, saj je prekrasen primer problema, ki se vleče skozi vso Descartesovo knjigo – namreč problema vprašljive verodostojnosti čutil oziroma človeškega izkustva kot takega. Zgolj fiziološkim omejitvam svojih oči se imamo zahvaliti, da statične sličice filmskega traku lahko proizvedejo subjektivni občutek gibanja – da torej iz ‘(static) moving pictures’ nastane ‘movie’. Poglejmo si, kaj filozofsko (kartezijsko) zanimivega se zmore prikazati skozi ta navidezna gibanja na filmskem platnu. Vsako izmed svojih kratkih predstavitev filmov začinem z odstavkom iz *Meditacij*, za katerega menim, da ga film ilustrira, in v katerem sem, kadar se mi je to zdelo potrebno, še podčrtal trditev, ki se mi zdi bistvena. Zato filmi niso razporejeni kronološko, glede na leto nastanka, ampak glede na vrstni red odstavkov, kot si sledijo v *Meditacijah*.

### **Beautiful Mind (Čudoviti um)**

**Ron Howard, 2001**

*Ali najsi nas čuti sem ter tja še tako varajo o kakih neznatnih in oddaljenih rečeh, navsezadnje je vendar še veliko drugega, o čemer sploh ni mogoče dvomiti, četudi je zajeto iz istega vira: na primer, da sem zdajle tukaj, da ogrnjen v zimski suknjič sedim ob ognju, da držim v rokah tale papir, in podobno. Kako bi mogel kdo trditi, da tole niso moje roke in tole tu ni moje telo? Razen če bi se primerjal z*

*norci, 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. Toda to so blazneži in jaz bi ne bil videti nič manj nor, če bi jemal zgled zase pri njih. (Prva meditacija, 4)*

*Čudoviti um* je film o življenju matematičnega genija Johna Nasha, in če kdo, je prav John Nash prelep dokaz za to, da »zaradi škodljivih hlapov iz črnega žolča« (... *insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atrâ bile labesactat* ...) lahko obnemorejo tudi zelo veliki in ne samo »že tako majhni« možgani.

Temelje Nashovi paranoji položi že rektorjev uvodni nagovor novincem na podiplomskem študiju princetonske univerze septembra 1947: »Matematiki so dobili vojno. Matematiki so razvozlati japonske kode in izdelali atomsko bombo. Matematiki, podobni vam. Sovjetski cilj je globalni komunizem. V medicini ali ekonomiji, v tehnologiji ali v vesolju, se bijejo bitke. Da bi zmagali, potrebujemo rezultate, ki jih je mogoče objaviti in uporabiti. Kdo med vami bo naslednji Morse, naslednji Einstein? Kdo med vami bo novi glasnik demokracije, svobode in napredka? Danes polagamo prihodnost Amerike v vaše sposobne roke. Dobrodošli na Princetonu, gospodje.«

Med mladimi gospodi v katerih roke je položena usoda sveta, je tudi skrivnostni genij iz Zahodne Virginije in dobitnik cenjene Carnegijeve štipendije – John Nash, ki se veliko bolje kot v svetu ljudi počuti v svetu matematike in za katerega naj bi učiteljica že v prvem razredu osnovne šole ugotovila, da ima dvakrat preveč pameti in dvakrat premalo srca. Ljudomrzniški Nash je vzvišen celo do drugih matematikov, saj se ni pripravljen učiti »šibkih domnev nižjih smrtnikov«. Na predavanja ne hodi, ker naj bi otopila duha in onemogočila izvirno ustvarjalnost. Recikliranje starega bo prepustil svojim tekmečem, sam bo ustvarjal

novi – teorijo 'prevladujoče dinamike', ki jo zaenkrat le slutiti, a hkrati ve, da bo nekoč dramatično spremenila pogled na svet.

Žal so njegovi visoko leteči cilji sprva videti kot gradovi v oblakih. Medtem ko njegovi tekmeči nizajo odmevne uspehe in se posmehujejo njegovemu čudaštvu, sam čakajoč na matematično razodetje tiči v svoji sobi in se prepušča samopomilovanju. Nashevo jalovo gorečnost smeši celo njegov cimer Charles Herman, ki je prepričan, da obupno dolgočasna matematika človeka ne more popeljati do višje resnice. Herman bo v Nashevi zgodbi odigral eno izmed glavnih vlog, čeprav se bo perverzna resnica njegove na prvi pogled ironične izjave, da je »*skoraj človek*« razkrila šele v drugi polovici filma. A v tem trenutku je pomembno predvsem to, da problematizira matematiko prav tistemu človeku, za katerega se zdi, da ni sposoben videti ničesar drugega kot matematiko. Človeku, ki je sposoben gledati na življenje samo skozi algoritme in ki skuša skozi razumeti celo najbolj 'banalne' stvari: recimo odseve svetlobe skozi kristalne vinske kozarce ali premikanje golobov v parku.

V praksi to pomeni, da je John Nash človek, ki življenje gleda predvsem skozi okna, in njegov pogled začne okna spreminjati v svojevrstne matematične vitraže. Herman svojega cimra po pravici imenuje utemeljitelja nove umetnosti, saj Nash na okenskih steklih, skozi katera opazuje svet, neprestano izpeljuje algoritme vsega tistega, kar vidi: skupine študentov, ki igra nogomet; jate golobov, ki se bori za drobtine; ženske, ki lovi tatu svoje torbice ... John Nash tako dobesedno uteleša prastari filozofski problem – namreč problem odnosa med čutili in razumom. Na eni strani njegovih oken je pisani in nenehno spreminjajoči se svet, ki sam po sebi Nasha pravzaprav sploh ne zanima in se mu celo rahlo upira. Na drugi strani pa sta njegova tiha soba in knjižnica, kjer skuša neprestano in begajoči živ-žav banalne zunanosti urediti oziroma razumeti: Na eni strani okna so čutne zaznave in na drugi strani so njihovi odnosi – strukture in red, v katerega se te zaznave

vpisujejo.

Zato je z vidika matematike popolnoma nepomemben ontološki status dogodkov. Preprosteje povedano: z vidika matematike je povsem vseeno, ali so – nogometna tekma študentov, golobja borba za drobtine in lov na torbičarja ... – dogodki v tako imenovani objektivni realnosti snovnega sveta, sanjski prividi, halucinacije norca ali kaj četrtega, saj način njihovega obstoja v ničemer ne vpliva na odnose med njihovimi elementi. Matematika pa ni nič drugega, kot »*znanost o lastnostih in medsebojnih odnosih veličin*« (Veliki slovar tujk), oziroma »*znanost o številih in strukturah prostorov ter o zvezah med njimi*« (Leksikon Cankarjeve založbe).

Zato tudi Descartes, ki soočen s problemom sanj kot univerzalne norosti išče tisto, čemur bi bilo mogoče reči 'dreamproof' resnice, v osmem odstavku *Prve meditacije* pravi: »*Iz tega bi smeli potemtakem po pravici sklepati, da so, fizika, astronomija, medicina in vse druge vede, odvisne od opazovanja sestavljenih stvari, sicer dvomljive, da pa aritmetika, geometrija in druge vede te vrste, ki obravnavajo samo najbolj enostavne in najbolj obče stvari, ter puščajo vnemar vprašanje, ali te stvari v naravi so ali jih ni, vsebujejo nekaj gotovega in nedvomnega. Zakaj če bedim ali spim, dva in tri je pet, kvadrat nima več stranic kakor štiri in nemogoče se zdi, da bi se porodil sum o lažnosti tako očitnih resnic.*« Mar ni zabavno, da je to Descartesovo razlikovanje med apriorno in zato povsem gotovo in nedvomno matematiko, in negotovimi, oziroma dvomljivimi izkustvenimi vedami: fiziko, astronomijo, medicino ... prisotno tudi v prej citiranem rektorjevem nagovoru podiplomskim študentom na Princetonu: Med ZDA in Sovjetsko zvezo se bijejo bitke na vseh področjih – v ekonomiji, tehnologiji, vesolju ... – vendar bodo matematiki odločili, kdo bo zmagovalec teh bitk.

Pravzaprav je vse nadaljevanje filma ena

sama potrditev te teze. Triumf njegove teorije prevladujoče dinamike Nashu skupaj z vrati Wheelerjevih obrambnih laboratorijev kot novoustanovljenega vojaškega možganskega trusta pri MIT odpre tudi vrata Pentagona, kjer že njegovo prvo srečanje z domnevnimi ruskimi šifriranimi sporočili postreže s tipično kartezijansko šalo. Čeprav v prestreženih radijskih signalih iz Moskve računalnik ne prepozna vzorca, je general, ki vodi protiobveščevalno službo, prepričan, da gre za šifro. Na Nashevo vprašanje, zakaj je tako prepričan, general odgovori z novim vprašanjem: »*Ali kdaj preprosto veste nekaj, dr. Nash?*« »*Nenehno,*« mu posmehljivo odgovori John Nash.

Nash preprosto vé. Rečeno kartezijansko: Nash jasno in razločno ume. Njegov svet je svet popolne jasnosti in razločnosti. Nash vidi resnico. V navidez kaotičnih stolpcih števil vidi vzorce. V navidezni brezobličnosti vidi oblike. V navidezni nesmiselnosti vidi pomen. Uspešno dešifriranje ruskih radijskih signalov mu odpre nova vrata, skozi katera tokrat prikoraka sam Veliki Brat – tokrat z nalogo, ki je končno vredna genialnega dešifrant. Velikemu Bratu je ime William Parcher, je nadzornik na Ministrstvu za obrambo in poskuša preprečiti katastrofo, ki grozi Združenim državam s strani Sovjetske zveze. To, da si paranoik, še ne pomeni, da te ne zasledujejo – ali rečeno v jeziku Williama Parcherja: »*To, da je McCarthy bedak, še ne pomeni, da nima prav.*« Hladna vojna med Sovjetsko zvezo in ZDA je na enem izmed svojih vrhuncev in ekstremistična frakcija rdeče armade 'Nova svoboda' ima v svojih rokah prenosno atomsko bombo, s katero bo na ozemlju ZDA skušala pobiti čimveč ljudi. Nova svoboda je v stiku s svojimi ameriškimi vohuni prek šifer skritih v časopisih in revijah, zato je Nasheva naloga, da te šifre najde in dešifrira.

In že je tukaj – tajni agent John Nash – z v podlaht implantirano radijevo diodo, dostopom na varovana območja, vpogledom v najbolj strogo zaupne podatke in kupi dnevno pregledanih in dešifriranih ameriških časopisov in revij,

katerih rezultate pridno dostavlja nadzorniku Parcherju – kar mu oktobra 1954 končno odpre še ena vrata – tokrat so to vrata psihiatrične bolnice MacArthur.

Tako se približno na polovici filma skozi šokantno intervencijo psihiatra dr. Rosena zgodi popoln zasuk ontološko-epistemološkega koordinatnega sistema: John Nash ni čudaški genij, ki ga je kot tajnega agenta v svoje vrste zanovčila ameriška varnostna služba, ampak shizofreni bolnik, izgubljen v svojem fiktivnem svetu. In tri osebe, s katerimi je imel vseskozi največ opravka, Charles Herman, njegova mala nečakinja Marcee ter nadzornik William Parcher, niso resnični ljudje iz mesa in krvi, ampak njegove paranoidne blodnje. Brilljantni John Nash je torej ob vsej svoji nedvomni genialnosti najlepši primer problema, o katerem govori četrti odstavek *Prve meditacije*. Descartesovi norci namreč nimajo težav z razumevanjem, ampak z zaznavanjem, saj vidijo stvari, ki jih ni: berač sebe vidi kot kralja, svoje nago telo vidi odeto v škrlat, svojo glavo glinasto, svoje telo kakor stekleno bučo. Podobno John Nash brezhibno dešifrira neobstoječe ruske šifre, jih izroča neobstoječemu nadzorniku obrambnega ministrstva in tako svet rešuje pred neobstoječo zaroto. Vse to v prijetni družbi svojega najboljšega, a neobstoječega prijatelja in njegove simpatične, a neobstoječe nečakinje.

Kako nevarna je filozofija in kako varna je psihiatrija! Biti filozof med drugim pomeni – dojeti, da je tako imenovana resničnost – pravzaprav resničnost lastnega duha oziroma vsega tistega, kar se v njem dogaja. Biti filozof pomeni spraševati se o obstoju tako imenovane objektivne resničnosti, o tem, kakšna je, in o morebitnih dokazih zanjo. Psihiater dr. Rosen seveda ne zastavlja takšnih vprašanj. On pozna razliko med tistim, kar obstaja resnično, in tistim, kar obstaja samo kot blodnja duha, in to razliko bo poskušal pokazati tudi svojemu pacientu.

Pravzaprav je *Čudoviti um* tako sijajna ilustra-

cija k četrtemu odstavku *Prve meditacije* prav zaradi nadvse prepričljivega prikaza halucinacij, ki po svoji moči in živosti prav v ničemer ne zaostajajo za običajnimi čutnimi zaznavami, pravzaprav jih pogosto celo presegajo. Nasheva shizofrena blodnja – William Parcher recimo dr. Rosena razglasi za mazača in se njegovi diagnozi shizofrenega odmika od realnosti posmehuje kot psihološkim oslarijam: »*Poglej me John! Poglej me! Sem videti namišljen?*« V najbolj kritičnem trenutku filma je taisti Parcher tako zelo prepričljiv, da se zmedeni Nash sploh ne more odločiti, ali naj verjame njemu ali svoji ženi Alicii. Dr. Rosen Alicii razloži problem tako: »*Pri shizofreniji je najhujše, da ne moreš vedeti, kaj je res in kaj ne. Predstavljaš si, da na lepem spoznaš, da ljudje, kraji in najpomembnejši trenutki v tvojem življenju niso izginili ali umrli, temveč – kar je še huje – da jih nikoli ni bilo. Kakšen pekel bi bil to.*«

Eden najboljših prikazov tega pekla se začne v 96. minuti filma, ko nam režiser s spretnim izmenjevanjem obeh perspektiv – Nasheve in 'objektivne', ponudi vpogled v presek obeh koordinatnih sistemov:

Aprila 1956 v Princetону John Nash, njegova žena Alicia in dr. Rosen sedijo za mizo. Nash kadi in opazuje Marcee, ki se igra na tleh.

Rosen: *Ju zdaj vidite?*

Nash dvigne pogled in zagleda Charlesa, ki se pojavi na vratih: *Ja.*

Rosen: *Zakaj ste nehali jemati zdravila?*

Nash: *Ker nisem mogel delati. Nisem se mogel ukvarjati z otrokom. Nisem se mogel ... nisem se mogel odzivati svoji ženi. Menite, da je to bolje kot biti nor?*

Rosen: *Morali bomo začeti z intenzivnejšo terapijo inzulinskih šokov in z drugimi zdravili.*

Nash: *Ne. Obstajati mora druga pot.*



Rosen: *Shizofrenija je degenerativna. So dnevi brez simptomov, toda sčasoma se stanje slabša.*

Nash: *Saj je samo problem. Problem brez rešitve. Jaz pa rešujem probleme ...*

Rosen: *To ni matematika. Ne morete najti formule, ki bo spremenila vaš način dojemanja sveta.*

Nash: *Samo svoj um moram uporabiti.*

Rosen: *Tu ni teoremov, ni dokazov. Ne morete doumeti rešitve.*

Nash zakriči: *Zakaj ne? Zakaj ne morem?*

Rosen: *Ker je problem ravno v vašem umu.*

Nash: *Zmogel bom. Našel bom rešitev. Samo čas potrebujem.*

Rosen: *Brez zdravljenja, John, lahko utvare povsem prevladajo.*

Zgodba filma *Čudoviti um* se konča decembra 1994 v Stockholmu, ko John Nash prejme Nobelovo nagrado za ekonomijo. Najbolj očiten nauk filma je, da je srce pomembnejše od možganov, saj ljubezen premaga celo norost – kar je seveda zelo lepó, čeprav nekoliko vprašljivo stališče. A filozofsko veliko bolj zanimivo je privilegirano mesto resnice oziroma povsem jasen ontološko-epistemološki koordinatni sistem filma: John Nash je shizofreni bolnik, ki mu uspe obvladati lastno norost in svoje življenje pripeljati v pomirjujoči happy end. V marsikaterem od filmov, ki si jih bomo ogledali v nadaljevanju, bomo tak koordinatni sistem zaman iskali.

## **The Wizard of Oz (Čarovnik iz Oza)**

### **Victor Fleming, 1939**

*Prav, naj bo: sanjamo. Četudi niso resnične te nadrobnosti, da odpremo oči, premikamo*

*glavo, stezamo roke, še več, da tudi nimamo ne takih rok ne takega telesa, vendarle je treba priznati, da so podobe iz sanj nekakšne slike, ki so lahko posnete samo po podobnosti z resničnimi stvarmi, da zatorej vsaj najbolj splošno, oči, glava, roke in vse telo, biva ne kot nekaj izmišljenega, temveč kot nekaj resničnega. Še enkrat, kadar hočejo slikarji upodobiti sirene in satire v kar se da nenavadnih oblikah, ne morejo tem bitjem pridati v vsakem pogledu nove lastnosti, temveč le pomešajo ude različnih živali. Če pa si morda kdaj izmislijo kaj tako novega, da še nihče ni videl nič podobnega in je torej to nekaj popolnoma izmišljenega in lažnega, morajo biti zagotovo resnične vsaj barve, iz katerih sestavijo podobo. Iz istega razloga je treba, četudi bi lahko bile te najbolj splošne reči kot oči, glava, roke in podobno umišljene, vendar nujno priznati, da so resnične neke druge, še bolj enostavne in obče stvari, iz katerih se kot z resničnimi barvami slikajo v naši zavesti vse bodisi resnične, bodisi lažne podobe stvari. (René Descartes – Prva meditacija, 6)*

Mala Dorothy Gale si zaželi pobegniti daleč stran od Kansasa, nekam, kamor se ne da priti z ladjo ali z vlakom, nekam za luno, onkraj mavrice, kjer ni nobenih težav. Želja se ji izpolni še prehitro, a žal le na pol, saj je čudežna dežela Oz, kamor jo vrže tornado, hkrati dežela nešteti težav. Težave ima hudobna čarovnica vzhoda, na katero pade Dorothyjina hiša in jo ubije. Težave ima hudobna čarovnica zahoda, ki ne more priti do čarobnih rubinastih čevljev, ki si jih tako želi. Težave imata Dorothy in njen kuža Toto, ki se jima hoče zlobna čarovnica zahoda maščevati ... In tako Dorothy – komaj je prišla v Oz, že hoče nazaj v Kansas, a pot tja ji lahko pokaže le veliki, čudoviti čarovnik iz Oza, ki živi v smaragdnem mestu, kamor vodi rumeno tlakovana cesta. Vendar je pot tja posejana z novimi težavami: težave ima strašilo, ki si želi možganov ..., pa pločevinko, ki si želi srca ..., pa lev, ki si želi poguma ... Za skoraj usodno težavo se izkaže makovo polje, ki se razprostira

pred smaragdnam mestom ... pa kolerični čuvaj mestnih vrat ... in seveda tudi sam veliki, čudoviti čarovnik iz Oza ...

Descartes v šestem odstavku *Prve meditacije* sanje primerja s slikami, ki so nujno slike nečesa, kar pomeni, da v vsakem primeru izražajo neko resnico, ki se skozi lahko odlikava na tri načine:

- 1) Neposredno, oziroma kot neposredni odsev nečesa.
- 2) Kot kolaž, oziroma iz resničnih koščkov zlepljena, neresnična celota.
- 3) Kot povsem neresnični artefakt, ki pa je kot z resničnimi barvami naslikan z najenostavnejšimi in običnimi stvarmi: telesno naravo, razsežnostjo, obliko, količino, številom, krajem, časom ...

Znameniti *Čarovnik iz Oza* je prelepa ilustracija druge možnosti, saj so v Dorothyjinih sanjah stvari včasih res dramatično drugačne, največkrat pa le 'še bolj takšne' kot v budnosti. Oz sicer ni Kansas, a je s Kansasom neločljivo prepleten. Kansas je budnost, Oz so sanje, ki tri delavce z domače Dorothyjine farme v skladu z njihovimi značajskimi značilnostmi spremenijo v njene tri sopotnike skozi čudežni Oz. Dobrodušnega potujočega šarlatana profesorja Marvela razcepijo na več oseb - na vratarja Smaragdnega mesta, kočijaža, stražarja in tudi na velikega, čudovitega čarovnika osebno. Zoprno Almiro Gulch spremenijo v hudobno čarovnico zahoda ... Skratka - vsi junaki filma ostajajo tudi v sanjah bolj ali manj tisto, kar so bili v budnosti, le da so bolj pisani, slikoviti in baročni. Čeprav nekatere osebe iz Oza (dobra čarovnica Gilda, Mančkini, telesna garda zlobne čarovnice, in njene leteče opice) nimajo svojih korelatov v Kansasu, to ni v nikakršnem nasprotju z Descartesovo slikarsko analogijo.

Poseben problem sta Dorothy in njen Toto. Tako kot vsak sanjalec, tudi Dorothy sanja samo sebe, saj nastopa kot glavna junakinja

lastne zgodbe. Ker se njen izsanjani jaz ne more bistveno razlikovati od njenega sanjajočega jaza, ni čudno, da je Dorothy v Kansasu videti povsem ista oseba kot Dorothy v Ozu. Tako ostane samo še Toto, ki edini ostaja vseskozi isti, pa ne samo v dvojnosti Kansasa in Oza, ampak tudi v trojnosti filmskega Kansasa, sanjskega Oza in 'resničnega sveta', saj - ne samo, da se Toto znotraj fiktivnih resničnosti Kansasa in Oza prav nič ne spreminja, ampak ga celo igra istoimenski pes. Je torej izhodišče epistemološkega koordinatnega sistema *Čarovnika iz Oza* - pes, ki je odigral samega sebe? Pes, ki ni vedel niti tega, da igra, kaj šele da bi vedel za Kansas ali Oz?

Takole prikaže nenavadno dialektiko sanj in budnosti skupaj z vsemi njenimi zankami in slepimi ulicami zaključni dialog filma:

Dorothy se počasi zbuja: *Najlepše je doma ... Najlepše je doma ...*

Ema: *Zbudi se, ljubica.*

Dorothy: *Najlepše je doma ... Najlepše je doma ...* (Odpri oči in se začudeno ozre okoli sebe) *Najlepše je ...*

Ema: *Dorothy. Dorothy ljubica, jaz sem teta Ema.*

Dorothy: *Ah teta Ema, ti si.*

Ema: *Ja, ljubica.*

Professor Marvel pogleda skozi okno: *Pozdravljeni. Je kdo doma? Oglasil sem se, ker sem slišal, da je deklico zajel velik ...* (Zagleda v postelji ležečo Dorothy) *No, zdaj je videti v redu.*

Henry: *Ja, a ima na glavi veliko buško. Mislili smo že, da nas bo zapustila.*

Dorothy poskoči v svoji postelji: *Saj sem vas res zapustila, stric Henry. Prav v tem je težava. In dneve in dneve sem se skušala vrniti.*

Ema: *No, no, miruj ljubica. Samo hude sanje si imela.*

Hunk pride k Dorothyjini postelji: *Se me spomniš ... svojega starega prijatelja Hunka?*

Prideta tudi Hickory in Zeke.

Hickory: *In mene, Hickoryja?*

Zeke: *Mojega obraza gotovo nisi mogla pozabiti, mar ne?*

Dorothy, povsem prepričano: *Ne. Ampak niso bile sanje. Bil je kraj.* (S prstom pokaže na Hunka, Hickoryja in Zekeja) *In ti in ti in ti ...* (ozre se k profesorju Marvelu) *in ti, ste bili tam.* (Vsi se ji smeji, zato je vedno bolj zmedena.) *Ampak niste mogli biti, mar ne?*

Ema: *Marsikaj neumnega sanjamo, kadar...*

Dorothy: *Ne, teta Ema, to je bil pravi, resnično živ kraj. In spomnim se stvari, ki niso bile prav prijetne, v glavnem pa je bilo prelepo. A kljub temu sem vsakemu govorila: »Domov hočem.« In poslali so me domov.* (Spet se ji vsi smeji) *Mi nihče ne verjame?*

Henry: *Seveda ti verjamemo, Dorothy.*

Dorothy: *Kakorkoli že, Toto, doma sva! Doma! In to je moja soba ... in vsi ste tukaj. In nikoli več ne bom odšla od tod, ker vas imam rada. In ... oh, teta Ema, najlepše je doma!*

»*There's no place like home*« je čarobna mantra, ki Dorothy tudi dejansko pripelje nazaj domov ..., a 'srečen konec' filma nikakor ne more prikriti nenavadnega nelagodja in razočaranja. Zakaj bi kdorkoli želel zamenjati čudeže Oza za banalnost Kansasa? Kaj je sivina budnosti proti živo pisanem blišču sanj? Kaj je sivi, prašni in smrdljivi dolgčas Kansasa proti rubinastim čevljev, cesti iz rumenih tlakovcev, začaranemu gozdu, Smaragdnemu mestu in rdečem makovem polju Oza? Zelo zanimiv je tudi Dorothyjin 'prostorski' besednjak, s katerim opisuje odnose med sanjami in budnostjo.

Ko je tukaj, hoče tja, in ko je tam hoče nazaj sem. Dorothy ne ve, da sanja, zato je prepričana, da je na nekem drugem, nenavadnem, a vseeno čudno domačem kraju.

Descartes, ki je v petem odstavku *Prve meditacije* sprevidel, »*da budnosti nikdar ni mogoče po zanesljivih znamenjih razločevati od spanja*«, v štiriindvajsetem odstavku *Šeste meditacije* (v zadnjem odstavku knjige!) to razliko končno vendarle najde: »*Zdaj namreč opažam, da je med njima zelo velika razlika v tem, da spomin nikdar ne povezuje doživljajev v sanjah z resničnimi doživljaji tako kakor stvari, ki jih doživljam buden: zakaj če bi se mi budnemu nenadoma kdo prikazal in takoj nato izgini, kakor se godi v sanjah, ko ne vidim, od kod je prišel in kam je odšel, bi po pravici sodil, da je prikazen ali v mojih možganih porojen privid in ne resničen človek. Kadar pa doživljam stvari, o katerih različno zaznavam, od kod, kje in kdaj prihajajo, in katerih zaznave brez vsake vrzeli povezujem z vsem ostalim življenjem, sem si popolnoma gotov, da jih ne doživljam v sanjah, temveč buden*«.

Descartes torej vidi najpomembnejšo značilnost budnosti, ki je pri sanjah ni najti, v smiselni povezanosti dogodkov, a večina *Čarovnika iz Oza* je videti kot duhovito norčevanje iz tega argumenta: »*Kaj takega! Ljudje se tukaj tako hitro pojavljajo in izginjajo*«, se Dorothy sicer za trenutek začudi, ko se dobra čarovnica Glinda razblini pred njenimi očmi, a na to že naslednji trenutek pozabi in v spremstvu Mančkinov veselo odpleše po rumeno tlakovani cesti proti Smaragdному mestu. »*Strašila vendar ne govorijo*«, se le dobro minuto kasneje spet začudi, ko jo na križišču nagovori strašilo. In to ne kakršnokoli strašilo, ampak v strašilo spremenjeni delavec Hunk z domače farme. A namesto da bi Dorothy rekla: »*Ja Hunk, kaj pa počneš na tem čudnem polju, našemljen v strašilo?*« raje v hipu sprejme igro, ki se ji ponuja, in se spusti z njim v pogovor. Strašilo ji pojasni, da lahko govori kljub temu, da nima možganov,

saj govorijo tudi mnogi ljudje, ki so 'brez možganov'. Kakor hitro se dobesedni pomen zlije s prisposodobno, postane govoreče strašilo nekaj normalnega, nemogoče postane povsem sprejemljivo in sanjska realnost se ohrani.

Tudi ko se Dorothy sreča z neprijaznimi, srboritimi in maščevalnimi govorečimi jablanami se za hip začudi, a hitro najde razlago: »Ojoj! Kar naprej pozabljam, da nisem v Kansasu.« Za razliko od jablan v Kansasu, jablanam v Ozu pač ni všeč, če trgaš njihova jabolka. Tako pač je. Druge dežele, druge navade.

»Najboljša prijateljca na svetu sta«, pohvali Dorothy strašilo in pločevinka. »Čudno, ampak občutek imam, kot da vaju že od nekdaj poznam. Ampak to ni mogoče, kajne?« »Kako le? Ko so me sešili in napolnili s slamo nisi bila zraven? Ali pač?« jo vpraša strašilo. »Jaz pa sem celo večnost stal tamle in rjavel,« pritrди Pločevinko. »Vseeno bi se rada spomnila, ampak saj ni pomembno. Zdaj se poznamo, mar ne?« »Tako je, res se,« se zadovoljno strinjata strašilo in pločevinka.

Mar se v tem kratkem dialogu sanjalca s svojima izsanjanima prijateljema ne skriva usodna težava, za katero se zdi, kot da je Descartes noče opaziti. Da imajo namreč sanje tako lastno notranjo logiko, kot tudi lastno koherenco, ki jih držita skupaj, in da se šele s stališča budnosti zdijo nesmiselne in nepovezane. »Oh dear! I keep forgetting I'm not in Kansas,« si reče Dorothy, ko se ji v izsanjanem Ozu zgodi kaj čudnega. Mar ne bi isto moral reči tudi Descartes: »Ojoj! Kar naprej pozabljam, da moram za to, da bi sploh lahko razmišljal o razlikah med sanjami in budnostjo, predpostaviti, da sem buden. In problem nemogočega razlikovanja sanj in budnosti je le drugo ime za (ne)verodostojnost oziroma trhlost te predpostavke.«

Vse, kar se dogaja v Ozu, je natanko takšno, kot mora biti, in postane čudno šele s stališča budnosti. In to pravilo očitno velja za vsako

stanje človeškega duha – da gre torej za nek vase zaprt sistem, ki je sam po sebi povsem verodostojen, a se hitro zapleteš v paradokse, če ga skušaš presojsati 'od zunaj'. Za te različne plasti oziroma različna stanja človeškega duha se sicer zdi, da se stikajo v eni prav posebni, privilegirani točki, ki s svojo absolutno verodostojnostjo postavlja kriterije tudi vsem drugim – namreč tisti, ki se ji reče 'zdrava pamet', oziroma 'budno stanje duševno zdravega, neomamljenega človeka', ki pa je žal bolj stvar medicinskega konsenza kot neizpodbiten filozofski aksiom.

Tako se zdi, da na koncu ostaneta le dve možnosti: Ali to stanje sprejemem kot izhodišče koordinatnega sistema, s katerega bom meril in presojal odstopanja in anomalije vseh ostalih stanj, ali pa se zaplitem v sila neprijetno epistemološko igro babuš, za katero ni jasno, kam pelje, kje se je začela in kje se bo končala. Kaj če je tudi budnost, v katero se je zbudila Dorothy, le nova sanjska blodnja, in tako naprej in tako dalje ... Katera je najbolj temeljna plast resničnosti?

In kdo hudiča je Nikko?

*Uroš Cankar*

## ***Nogometna tekma filozofov za slovo ali »Ma en fuzbal smo gledal!«***

**Enota:** Evalvacija ob koncu pouka

**Oblika:** frontalna, individualno delo

**Metode:** razgovor, razlaga

**Povezava z drugimi predmeti:** športna vzgoja, angleščina

**Didaktična sredstva in pripomočki:** tabla in kreda, računalnik s projektorjem in dostop do interneta, učni listi

**Splošni cilj:** z dijakinjami in dijaki evalvirati pouk filozofije; glede poznavanja učne snovi (posameznih filozofov in filozofskih usmeritev) in tudi sposobnosti samostojnega mišljenja

**Operativni vzgojno-izobraževalni cilji:** samostojno razmišljati o izbrani temi, povezovati raziskovanje pojmov in problemov z ustreznimi avtorji in besedili, oblikovati racionalne argumente, razvijati zmožnost samostojnega in kritičnega mišljenja ter presojanja, kritično vrednotenje in interpretiranje medijskih vsebin, navajanje na odgovorno in pravočasno sprejemanje odločitev, uporabljati jezik jasno, konsistentno in ustrezno obravnavanim problemom.

**Trajanje:** 1 šolsko uro (trajanje predvajanega posnetka: 4 minute)

*Potek učne ure*

Pri zadnji uri pouka filozofije v šolskem letu najprej dijakinje in dijake seznanim z zaključnimi ocenami, izboljševali so jih lahko na predhodnih učnih urah. Dijakinje in dijaki prejmejo

učne liste. Ogleamo si film *The Philosophers Football Match*.<sup>2</sup> Na učne liste dijakinje in dijaki vedno individualno zapišejo odgovore (oz. jih vsaj nakažejo), nato o njih skupaj diskutiramo, dokler ne dobimo ustreznega odgovora oz. obrazložitve.

Najprej morajo razvrstiti akterje filma v tri kategorije. To storijo tako, da na učnem listu z navedenima reprezentancama in sodniki z različnimi barvami označijo akterje (1. kategorija – filozofi, ki smo jih podrobno obravnavali v šolskem letu, 2. kategorija – filozofi, ki smo jih zgolj omenjali pri pouku, 3. kategorija – poiščejo akterje, ki ne sodijo na seznam filozofov). Nato morajo filozofe iz 1. kategorije povezati s filozofskimi disciplinami, obravnavanimi med letom.

Ko to storijo, morajo dijaki utemeljiti svoje povezave. Ob posameznih utemeljitvah spodbudim preostale, da podajo pripombe na povezave oz. razvrstitve sošolk in sošolcev.

Lotimo se same argumentacije. Prikažem nekatere izseke iz tekme v obliki teksta. Skozi zastavljanje vprašanj obnavljamo samo razumevanje učnih pojmov in vsebin, obravnavanih med letom (na primer ob obravnavi Nietzschejevega rumenega kartona obnovimo naučeno v učni enoti svoboda in odgovornost, ponovimo tudi raznolikost pomenov pojma svobodna volja v različnih filozofskih usmeritvah).

Posnetek je tako kratek, da ob težavah z razumevanjem na lahek način še enkrat pogledamo izbrane video izseke, ob katerih so se pojavile težave pri razmišljanju.

<sup>2</sup> Objavljeno v: »Monty Python's Fliegender Zirkus« in kasneje »Monty Python Live at the Hollywood Bowl«. Dostopno na internetnem naslovu: [http://www.youtube.com/watch?v=ur5fGSBsfq8&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=ur5fGSBsfq8&feature=player_embedded).

# 1. Gradivo za učno enoto

## UČNI LIST: Nogometna tekma filozofov

Nastopajoči:	Učne teme:
<p><b>Grki:</b></p> <ol style="list-style-type: none"><li>1. Platon</li><li>2. Epiktet</li><li>3. Aristotel</li><li>4. Sofoklej</li><li>5. Empedokles</li><li>6. Plotin</li><li>7. Epikur</li><li>8. Heraklit</li><li>9. Demokrit</li><li>10. Sokrat (kapetan)</li><li>11. Arhimed</li></ol> <p><b>Nemci:</b></p> <ol style="list-style-type: none"><li>1. Gottfried Wilhelm Leibniz</li><li>2. Immanuel Kant</li><li>3. Georg Wilhelm Hegel (kapetan)</li><li>4. Arthur Schopenhauer</li><li>5. Friedrich Schelling</li><li>6. Franz Beckenbauer</li><li>7. Karl Jaspers</li><li>8. Friedrich Schlegel</li><li>9. Ludwig Wittgenstein</li><li>10. Friedrich Nietzsche</li><li>11. Martin Heidegger</li><li>12. Karl Marx (zamenja Wittgensteina v 2. polčasu)</li></ol> <p><b>Sodniki:</b></p> <p>glavni sodnik: Konfucij stranska sodnika: Avrelij Avguštin Tomaž Akvinski</p>	<p><b>1. Kaj je filozofija?</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>▪ filozofsko zastavljanje vprašanj</li><li>▪ izvor filozofskih vprašanj</li><li>▪ filozofski problemi na različnih področjih človeškega izkustva (znanost, umetnost, religija) in delovanja</li><li>▪ filozofske discipline</li><li>▪ nastanek in zgodovina filozofije</li></ul> <p><b>2. Kaj lahko vem?</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>▪ sestavine spoznanja in razmerja med njimi</li><li>▪ spoznavne metode in sredstva</li><li>▪ osnovni problemi spoznanja</li><li>▪ odnos med subjektom in predmetom spoznanja</li><li>▪ glavne spoznavnoteoretske usmeritve</li></ul> <p><b>3. Kaj naj storim?</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>▪ etika in morala</li><li>▪ svoboda in odgovornost</li><li>▪ dobro in vrline</li><li>▪ dolžnost in ugodje</li></ul> <p><b>4. Posameznik in skupnost</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>▪ utemeljitev in meje oblasti (družbena pogodba, pravice človeka),</li><li>▪ država in skupno dobro (oblike državnih ureditev, demokracija),</li><li>▪ zakon in svoboda,</li><li>▪ pravičnost in enakost,</li><li>▪ kršitev zakona in kazni,</li><li>▪ družbena utopija.</li></ul>

Uporabi 3 različne barve pisala. Najprej razvrsti akterje filma v tri kategorije:

1. kategorija – filozofi, ki smo jih **podrobno obravnavali** v šolskem letu,
2. kategorija – filozofi, ki smo jih **zgolj omenjali** pri pouku,
3. kategorija – poiščejo akterje, ki **ne sodijo na seznam filozofov**.

Poveži **filozofe** iz 1. kategorije z obravnavano **učno temo** v šolskem letu (filozofsko disciplino). Povezavo utemelji.

Ali v kateri reprezentanci **poprešaš** kakšnega filozofa, ki bi po tvojem mnenju bolj ustrezal v moštvo? Katerega? Odgovor utemelji.

Zakaj tekmujejo Grki in Nemci? Bi morda raje videl **drugo moštvo** na igrišču? Odgovor utemelji.

Zakaj je **Nietzsche** prejel rumeni karton?

Kakšne argumente so v pritožbi ob prejetem zadetku uporabili spodaj naštetih filozofov? Zakaj?

Kant:

Hegel:

Marx:

S kakšnimi argumenti bi se ti pritožil nad prejetim zadetkom?

*Če spremljaš nogomet,  
ali pa ne, glej.  
da modro odločaš se.*

## Pedagoško ozadje za učno enoto

Prva ura pouka filozofije v šolskem letu mi je vse do letos, kljub slovesu od počitnic, vzbujala pričakovanje. Vedno sem med počitnicami dobil hudomušen navdih in pričeval pouk z nekim klasičnim predsodkom v zvezi s filozofijo (npr. predvajal sem izsek pesmi, pokazal časopisni članek itn.), ki sem ga najprej poudaril, potem so dijakinje in dijaki z odgovori na moja vprašanja sami prišli do nesmiselnosti takšnih predsodkov.

V nasprotju s prejšnjimi sem letošnje šolsko leto pričel relativno birokratsko. Pri prvi šolski uri sem med drugim obravnaval tudi kriterije ocenjevanja, saj smo v drugi polovici avgusta

imeli učitelji nalogo popraviti in dopolniti kriterije ocenjevanja predmetov, ki jih poučujemo. Na takšne in podobne teme smo imeli kar nekaj sestankovanj. O smiselnosti takšnega početja in predvsem o vplivu na doseganje rezultatov pri dijakinjah in dijakih bi se dalo razpravljati. Že tolikokrat prebrano pri Webbru pa Foucaultu itn. Še ena oblika produkcije diskurza zaradi diskurza samega znotraj birokratskih organizacij pač. A kaj, ko beseda vedno znova meso postaja. Torej: če sem pouk (za razliko od prejšnjih let) pričel bolj birokratsko kot sicer, ga nameravam končati s kančkom smeha.

Še par misli o koncu pouka. Kot učitelju začetniku se mi je praviloma dogajalo, da se je zadnja

ura pouka v šolskem letu po seznanitvi dijakin in dijakov z višino zaključene ocene sprevrgla v moledovanja nekaterih za njeno izboljšavo. Še zlasti odkar poučujem na šoli, ki izvaja redni pouk filozofije (70-urni učni program) v 4. letniku. Ta se konča mnogo prej kot preostali letniki. Argumenti prosilcev so bili večinoma povezani z vpisnimi pogoji (torej število točk) na fakulteto, pričakovani staršev glede višine učnega uspeha itn., le redki so želeli izboljševati oceno iz interesa, da bi ocena odražala njihovo realno znanje (npr. ker so bili zlasti v začetku leta neresni oz. jih je drugačnost pouka filozofije presenetila in so ravnali v skladu z ustaljenimi vedenjskimi vzorci). Tako mi je kot učitelju preostala izbira, da nemudoma začnem preverjanje znanja (ustno ali pisno – odvisno od števila zainteresiranih) ali pa sem »trdosrčen« in jim to onemogočim z argumentom moči – češ saj ste imeli vse leto čas. Tako so mi kljub mojim drugačnim namenom vsaj deloma, če ne popolnoma porušili zastavljeno temo in cilje učne ure.

Ko sem poleti toliko časa namenil kriterijem ocenjevanja, sem se odločil, da vnesem določene spremembe. Odločil sem se, da bo zadnja ura namenjena filozofiji in ne normiranju. Poleg tega poskušam dijakinje in dijake navajati na odgovorno in pravočasno sprejemanje odločitev (tema svoboda in odgovornost v praksi). Zadnje uro jih zgolj seznanim z višino ocene (določena je strogo matematično). Te spremembe dajejo dijakinjam in dijakom možnosti večkratnega izboljševanja vseh ocen. Poleg tega imajo na lastno pobudo možnost med letom izdelati in predstaviti referat(e), s čimer lahko vplivajo na višino zaključene ocene. Že prvo učno uro, v kateri jim predstavim in razložim tudi kriterije ocenjevanja pri pouku filozofije, jih seznanim s tem, da zadnje uro pouka brez izjeme ne bodo imeli možnosti izboljševati ocen. Tako se naj ne bi več dogajalo, da se bom zadnje uro pouka ukvarjal zgolj s tistimi dijakinjami in dijaki, ki želijo izboljševati ocene, druga skupina (ki ima potrebne pogoje za vpis

in je nemotivirana za kakršnokoli obliko dela, tudi če jim npr. razdelim učne liste) pa se bo zaposlovala z vsem drugim, le s filozofijo ne.

Poleg tega so me spodbudile k razmišljanju tudi izjave znancev. Ko jih povprašam, česa se spomnijo iz pouka srednješolske filozofije, gre odgovor z redkimi izjemami, če se sploh česa spomnijo, približno v to smer: »O neki jami smo se pogovarjali.«

Tako sem se odločil s provokacijo (o pomenu katere razmišljamo že v začetku leta – učna enota: filozofija in različna področja človeškega izkustva) pritegniti pozornost dijakin in dijakov še pri našem zadnjem druženju, pustiti neki trajnejši pečat v njihovih razgretih adolescenčnih glavah in dobiti še zadnjič povratno informacijo o doseganju učnih ciljev. Če prej omenjeni zaskrbljeni z višino zaključene ocene dobro izpolnijo učni list in prispevajo dobre komentarje k diskusiji, je učni cilj pouka filozofije dosežen in tudi višja ocena ne bo problem.

Ker je obseg in globino obravnave učne snovi težko predvideti, si vedno puščam nekaj rezerve, ki lahko služi tudi kot domača naloga. Po ogledu posnetka je možno zastaviti še niz vprašanj (npr. Kdo sestavlja slavni angleški trio, ki se je v polfinalu pomeril z Nemci? Zapiši jih na 1. stran delovnega lista. Poveži jih z obravnavanimi vsebinami. Obrazloži. Kako so se oni pritožili ob porazu? Odgovor utemelji. Itn.)

In česa se bodo spominjale letošnje razgrete adolescenčne glave po 15 letih o mojem srednješolskem pouku filozofije? »Ma en fuzbal smo gledal!«



---

# Matura

---

*Andrej Leskovic*

## *Matura iz filozofije na Poljskem*

Lani so lahko dijaki na Poljskem prvič opravljali maturitetni izpit iz filozofije. K izpitu, ki je le dodatni maturitetni izpit, je pristopilo 410 kandidatov. To je sicer malo, saj je bilo vseh maturantov v lanskem šolskem letu 443.000, toda filozofijo na Poljskem poučujejo le na redkih srednjih šolah. Filozofija se je na poljskih licejih poučevala pred 2. svetovno vojno in v letih po njej, nato so jo ukinili, danes pa je obvezni ali izbirni predmet zlasti na predmetnikih zasebnih oziroma elitnih šol (poučujejo jo npr. na nekaterih licejih v Lublinu, Krakovu in Rzeszowu,<sup>1</sup> pa tudi na nekaj gimnazijah in osnovnih šolah;<sup>2</sup> v neki osnovni šoli jo poučujejo celo od prvega razreda naprej<sup>3</sup>). Kot dodatni izbirni maturitetni predmet so jo želeli uvesti že leta 2002, vendar se je vpeljava zamaknila za nekaj let,<sup>4</sup> za vrnitev filozofije v šole se je leta 2004 v *Gazeti Wyborczy* zavzel tudi lani preminuli poljski filozof Leszek Kołakowski.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Alicja Karłowska: Filozofia w szkole - uczyć czy nie?, *Wiadomości* 24. pl 2. 2. 2007, [http://www.wiadomosci24.pl/artukul/filozofia\\_w\\_szkole\\_uczyc\\_czy\\_nie\\_18140.html](http://www.wiadomosci24.pl/artukul/filozofia_w_szkole_uczyc_czy_nie_18140.html)

<sup>2</sup> Marcin Górka: Rozmowa o filozofowaniu w szkole, pogovor z Anno Suchocko, *Gazeta.pl Szczecin*, 2. 2. 2004, <http://szczecin.gazeta.pl/szczecin/1,34941,1896194.html>.

<sup>3</sup> Marcin Górka: Filozofia dla pierwszaków. Ia uczy się o Talesie, *Gazeta Wyborcza.pl* 26. 12. 2003, <http://wyborcza.pl/1,75248,1809858.html>

<sup>4</sup> Zbigniew Pendel: Dlaczego Filozofia powinna być w szkołach: Anna Sobala-Zbrozyczek (intervju), *Gazeta Wyborcza.pl*, Teksty, 26. 1. 2004, <http://wyborcza.pl/1,76842,1885513.html>.

<sup>5</sup> Filozofia do szkół, *Gazeta.pl Warszawa* 4. 11. 2004, <http://warszawa.gazeta.pl/warszawa/1,34889,2374632.html>.

Po besedah poljske ministrice za šolstvo naj bi filozofija leta 2012 postala eden izmed izbirnih predmetov v poljskih licejih, čeprav sta si njena predhodnika prizadevala za to, da bi postala obvezen predmet v vseh srednjih šolah<sup>6</sup> ali vsaj v razredih s humanistično usmeritvijo.<sup>7</sup> Njuni ideji sedanja ministrica, ki si prizadeva zmanjšati obveznosti dijakov, ni naklonjena.<sup>8</sup> Zato jo zagovorniki uvedbe filozofije v šole kritizirajo in dokazujejo, da bi bilo filozofijo v šole treba uvesti, saj uči kritičnega in logičnega mišljenja, zmožnosti za svobodno diskusijo, izražanje in argumentiranje lastnih stališč ter mlade spodbuja k razmišljanju o družbeni pravičnosti; kot domneva publicist in nekdanji srednješolski učitelj filozofije Jarosław Makowski, si poljska oblast filozofije v srednjih šolah ne želi, saj se boji, da bi »uvedba filozofije v šole pozitivno vplivala na angažiranje mladih ljudi v državljskih zadevah in dvignila raven javne razprave«.<sup>9</sup>

Na maturitetnem izpitu iz filozofije morajo kandidati dokazati, da poznajo temeljne filozofske pojme, stališča različnih filozofov in da so sposobni razumeti odlomek filozofskega besedila. Mnogi strokovnjaki so kritični do oblike maturitetnega izpita, ki kandidatom ne dopušča skoraj nobene svobode, nekaj vprašanj je zapr-

---

<sup>6</sup> MEN przygotowuje się do wprowadzenia obowiązkowej filozofii, *Gazeta.pl* 18. 4. 2007, <http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80269,4063517.html>

<sup>7</sup> Magdalena Kula: Rozmowa z prof. Ryszardem Legutką, nowym ministrem edukacji narodowej, *Dziennik Zachodni* 16. 8. 2007, <http://opole.naszemiasto.pl/wydarzenia/759776.html>.

<sup>8</sup> Po co w szkole filozofia, *Exit*, <http://www.matura-exit.pl/?article=408>.

<sup>9</sup> Jarosław Makowski: Filozofia w szkole - bat na polityków, *Dziennik.pl* 1. 9. 2008, [http://www.dziennik.pl/opinie/article230457/Filozofia\\_w\\_szkole\\_bat\\_na\\_politykow.html](http://www.dziennik.pl/opinie/article230457/Filozofia_w_szkole_bat_na_politykow.html).

tega tipa, druga pa zahtevajo kratke in jedrnate odgovore. Kratko filozofsko razpravo morajo napisati samo kandidati, ki izpit opravljajo na višji ravni, pa še ta razprava je pravzaprav komentar daljšega odlomka filozofskega besedila. Kot pravi eden izmed snovalcev mature Bartosz Przybył, ki je tudi soavtor enega izmed učbenikov za filozofijo, bi bil primernejša oblika preverjanja znanja esej, vendar se zanj niso odločili zato, ker na Poljskem v srednjih šolah ni tradicije poučevanja filozofije.<sup>10</sup> Recenzentka mature Barbara Markiewicz, ki je tudi avtorica izbora filozofskih besedil,<sup>11</sup> je drugačnega mnenja: pri maturi je pomembna primerjava znanja učencev, ne pa njihovih osebnosti, zato je treba združiti oba pristopa k filozofiji.<sup>12</sup>

In kakšen je seznam obvezne literature, ki jo morajo preštudirati maturanti? Kandidati, ki maturo opravljajo na osnovni ravni, morajo poznati odlomke iz Platonovega *Simpozija*, Aristotelove *Nikomahove etike*, *Teološke sume* Tomaža Akvinskega, Descartesovih *Meditacij*, Humovega *Raziskovanja človeškega razuma*, Kantove *Utemeljitve metafizike nravi*, Nietzschejevega dela *Tako je govoril Zaratustra* in Quinovih *Meja védenja*, pa tudi dela oz. odlomke iz del W. Tatarkiewicza *Pot v filozofijo*, R. Swinburna *Ali obstaja Bog?*, B. Russlla *Problemi filozofije*, J. M. Bohenskega *K filozofskemu mišljenju. Uvod v temeljne filozofske pojme*, K. Ajdukiewicza *Filozofski problemi in smeri. Spoznavna teorija. Metafizika. Vprašanja izvora spoznanja*, R. Ingardna *O človekovi naravi*, J.-P. Sartra *Eksistencializem je zvrst humanizma*, T. Kotarbińskega *Vprašanja neodvisne etike*, K. Wojtyły *Neodvisna etika v luči ideje pravičnosti*. Kandidati, ki maturitetni izpit opravljajo na višji ravni, pa morajo poznati še odlomke iz dela W. Tatarkiewicza *Zgodovina šestih poj-*

*mov*.<sup>13</sup> Izberejo lahko enega od štirih učbenikov filozofije, pri študiju pa si lahko pomagajo s pregledi zgodovine filozofije W. Tatarkiewicza, F. Copelstona, G. Realeja, A. Krokiewiczza in E. Gilsona.<sup>14</sup>

Toda matura iz filozofije še nima zagotovljene prihodnosti. Kot je pred nedavnim zapisal *Dziennik Polski*, obstaja nevarnost, da se bo izpit iz filozofije znašel med tistimi maturitetnimi izpiti, ki jih bodo v kratkem ukinitili (poleg izpita iz filozofije nameravajo ukiniti izpite iz umetnostne zgodovine, zgodovine glasbe, vede o plesu in informatike). Direktor poljske *Osrednje izpitne komisije* Krzysztof Konarzewski je izjavil, da »bi bilo najbolje, če bi bilo maturitetnih predmetov čim manj. Na seznamu bi morali biti izključno tisti predmeti, ki se jih učenci učijo vsaj šest let. Nesmiselno je opravljati maturo iz predmetov, ki se jih učijo npr. samo dve leti /.../.«<sup>15</sup>

## ZGRADBA IN OBLIKA IZPITA

Maturitetni izpit iz filozofije je pisni izpit, s katerim se preverjajo znanje in sposobnosti, določene v *Standardih izpitnih zahtev*.

### Opis izpita

Izpit iz filozofije je mogoče opravljati le kot dodatni izpit. Mogoče ga je opravljati na osnovni ali višji ravni. Kandidat mora raven izbrati do 30. septembra v šolskem letu, v katerem želi opravljati maturo.

### Osnovna raven

Izpit na osnovni ravni traja 120 minut in je sestavljen iz dveh delov, kandidat dobi eno izpitno polo.

<sup>10</sup> Renata Czeladko: Co ma klucz do filozofii, *Rzeczpospolita* 21. 5. 2009, [http://www.rp.pl/artysty-kul/111606,308591\\_Co\\_ma\\_klucz\\_do\\_filozofii.html](http://www.rp.pl/artysty-kul/111606,308591_Co_ma_klucz_do_filozofii.html).

<sup>11</sup> Barbara Markiewicz (ur.): *Filozofia dla szkoły średniej*, Wydawnictwa szkolne i pedagogiczne, Varšava 1988.

<sup>12</sup> Prav tam.

<sup>13</sup> Bartosz Przybył Ołowski, Jan Swaniewicz: *Filozofia. Biuletyn Maturalny*, str. 30–34.

<sup>14</sup> Prav tam, str. 26.

<sup>15</sup> M. D: Informatyka, filozofia i historia sztuki znikną z matury?, *Maturzysta.pl* 12. 1. 2010, <http://maturzysta.pl/informatyka-filozofia-i-historia-sztuki-znikna-z-matury/2332>.

a) **Prvi del** izpita je preizkus znanja vse snovi, ki jo morajo poznati kandidati, ki opravljajo izpit na osnovni ravni. Preizkus je sestavljen iz raznovrstnih nalog zaprtega tipa (vprašanja z več pravilnimi odgovori, dopolnjevanje z vnaprej podanimi izrazi, naloge tipa da – ne) in odprtega tipa, ki zahtevajo samostojno oblikovanje kratkih in jedrnatih odgovorov ali dopolnjevanje besedila. V preizkusu so lahko tudi vprašanja, ki jih uvaja kratek citat. Naloge na osnovni ravni obsegajo tele filozofske discipline: ontologijo, epistemologijo, antropologijo in etiko. Z njimi se preverja znanje, ki je opisano v celotnem katalogu znanja.

b) **Drugi del** izpita je preizkus, s katerim se preverja kandidatova sposobnost kritične analize filozofskega besedila, navedenega v izpitni poli. To besedilo je odlomek iz enega izmed del, ki so na seznamu obvezne literature za osnovno raven, objavljenem v *Priročniku za maturitetni izpit iz filozofije (od leta 2009)*. Besedilo obsega največ 900 besed.

Naloge, s katerimi se preverja zmožnost kritične analize besedila, se lahko nanašajo na

#### **a) pomensko raven:**

- razumevanje terminov (pojmov) in trditev, ugotavljanje dobesednih in prenesenih pomenov ter ločevanje podatkov od mnenj;
- iskanje ključnih besed in hierarhiziranje informacij ter njihovo primerjanje;
- razumevanje misli, zapisanih v posamičnih delih (odstavkih) besedila in glavne misli celotnega besedila;
- samostojno formuliranje problemov, omenjenih v besedilu, in primerjava (konfrontiranje) stališč avtorja analiziranega besedila s stališči drugih filozofov;
- izražanje lastnega mnenja o pogledih avtorja analiziranega besedila;

#### **b) strukturno raven:**

- prepoznavanje vprašanj (problemov), definicij, tez in hipotez, argumentov in protiarargumentov, primerov in protiprimerov ter sklepov;
- odkrivanje logičnih odvisnosti med stavki, odstavki in drugimi deli besedila;
- iskanja navezav in aluzij na druga besedila ali stališča drugih avtorjev.

#### **Višja raven**

Izpit na višji ravni traja 180 minut in je sestavljen iz dveh delov, kandidat dobi eno izpitno polo.

a) **Prvi del** izpita je preizkus znanja vse snovi, ki jo morajo poznati kandidati, ki opravljajo izpit na osnovni ravni, in še dodatno snov za višji nivo. Preizkus je sestavljen iz različnih nalog zaprtega tipa (vprašanja z več pravilnimi odgovori, dopolnjevanje z vnaprej podanimi izrazi, naloge tipa pravilno – narobe) in odprtega tipa, ki zahtevajo samostojno oblikovanje kratkih in jedrnatih odgovorov ali dopolnjevanje besedila. V preizkusu so lahko tudi vprašanja, ki jih uvaja kratek citat. Naloge na višji ravni obsegajo tele filozofske discipline: ontologijo, epistemologijo, antropologijo in etiko in estetiko.

b) **Drugi del** izpita je preizkus, s katerim se preverja kandidatova zmožnost kritične analize filozofskega besedila, navedenega v izpitni poli. To besedilo je odlomek iz enega izmed del, ki so na seznamu obvezne literature za osnovno in višjo raven, objavljenem v *Priročniku za maturitetni izpit iz filozofije (od leta 2009)*. Besedilo obsega največ 1000 besed. Naloge, s katerimi se preverja zmožnost kritične analize besedila, se lahko nanašajo na nivoje in sposobnosti, opisane v točki b) opisa izpita na osnovni ravni. Poleg ali namesto preizkusa, s katerim se preverja kandidatova sposobnost kritične analize filozofskega besedila, se lahko od kandidata zahteva, da napiše kratko razpravo (lastno

besedilo), ki se navezuje na določeno besedilo (besedila). S to nalogo se preverja zmožnost pisanja koherentnega in logično sestavljenega lastnega besedila. Zmožnost kritične analize filozofskega besedila na višji ravni se lahko preverja na tri načine: s preizkusom, s preizkusom in pisanjem filozofske razprave ali samo s pisanjem filozofske razprave, katere tema se nanaša na priloženo besedilo/besedila.<sup>16</sup>

## STANDARDI ZNANJA<sup>17</sup>

### I. ZNANJE IN RAZUMEVANJE

Kandidat pozna in razume:

#### OSNOVNA RAVEN

- 1) izbrane pojme, probleme in teze s področja ontologije, epistemologije, antropologije in etike,
- 2) osnovne koncepcije in odlomke del evropskih filozofov,
- 3) glavne smeri in pozicije v sodobni filozofiji.

#### VIŠJA RAVEN

Isto kot na osnovni ravni, poleg tega pa še:

- 1) izbrane pojme, probleme in teze s področja estetike,
- 2) osnovne koncepcije in odlomke del ameriških filozofov.

<sup>16</sup> Prevod odlomka iz maturitetne publikacije: *Egzaminaturalny od 2010 roku. Aneks, CKE, Varšava 2009, str. 229–230.*)

<sup>17</sup> Prevod standardov znanja, objavljenih v poljskem uradnem listu: Rozporządzenie ministra edukacji narodowej z dnia 28 sierpnia 2007 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie standardów wymagań będących podstawą przeprowadzania sprawdzianów i egzaminów (*DZ.U. z dnia 31 sierpnia 2007 r. Nr 157, poz. 1102*).

## II. UPORABA INFORMACIJ

Kandidat zna pridobljeno filozofsko znanje uporabiti pri kritični analizi filozofskih besedil, zlasti pri:

#### OSNOVNA RAVEN

- 1) rekonstrukciji problemov, tez in argumentov v teh besedilih,
- 2) diskusiji s stališči, ki so izražena v teh besedilih,
- 3) konfrontaciji teh stališč s stališči drugih filozofov.

#### VIŠJA RAVEN

Isto kot na osnovni ravni, poleg tega pa še pri preučitvi logične in vsebinske pravilnosti teh besedil.

## III. TVORJENJE INFORMACIJ

Kandidat je sposoben:

#### OSNOVNA RAVEN

kratko in jedrnato zapisati sklepe kritične analize filozofskega besedila.

#### VIŠJA RAVEN

sklepe kritične analize filozofskih tekstov napisati v obliki daljšega koherentnega besedila.

Dialog o filozofiji med antifilozofom, sokratikom, kartezijancem in nietzschejancem<sup>18</sup>

»**Antifilozof:** Gospodje, sami sebe imenujete filozofi oziroma ljubitelji modrosti. A zdi se mi, da vas je ta ljubezen preveč zaslepila, ne vidite namreč, da vaša zaročenka – modrost – ni lepa, poleg tega pa ne more biti dobra žena, saj nič-

<sup>18</sup> Odlomek iz poljskega učbenika filozofije: Bartosz Przybył, Jan Swaniewicz: *Edukacja filozoficzna. Myślenie krytyczne*, MAC, Kielce 2002, str. 13–15, odlomke prevedel Andrej Leskovic.

sar ne zna. Sanjarjenje pa tudi ne pomaga živeti v realnem svetu.

**Sokratik:** O, antifilozof, zares si govoril tako lepo, da sem se že zbal, da sem se vse življenje slepil. Toda marsičesa, kar si rekel, ne razumem. Povej mi, ali meniš, da modrost ne pomaga živeti v vsakdanjem življenju?

**Antifilozof:** Prav to trdim.

**Sokratik:** In meniš, da je resnica v tvojih besedah, da ne bo dobra, pa tudi ne lepa žena?

**Antifilozof:** Tako je.

**Sokratik:** A gotovo se strinjaš s tem: če želimo najti dobro in lepo ženo, moramo najprej vedeti, kaj pomeni dobra žena in na čem temelji lepota?

**Antifilozof:** Seveda.

**Sokratik:** O, antifilozof, prav takšno vedo imenujem filozofija. Zdi se mi, da v svetu ne moremo dobro živeti, če ne vemo, kakšen je svet v resnici.

**Kartezijanec:** Oprostite, ker vama skačem v besedo, ampak zdi se mi, da drug drugega ne razumeta. Antifilozofa gotovo moti to, da se filozofija preveč pogloblja v teorijo in ne pomaga ljudem v praktičnem življenju. Zdi se mi, da lahko prav filozofija ljudi osvobodi neživljenjskega strahu. Stvari, ki niso s tega sveta, je treba kar se da hitro razumeti, da bi se lahko ukvarjali s tem svetom. Filozofija mojega učitelja Kartezija ima pri tem veliko zaslug. Zahvaljujoč metodi, s katero je oborožil človeški razum, se lahko številne znanosti – od matematike in fizike do medicine – nezadržno razvijajo.

**Antifilozof:** Ampak kartezijanec! Govoriš tako, kot da bi bil Kartezij zadnji filozof! A na žalost ni bil! Povsod vas je vse polno in nikoli niste dosegli niti najmanjšega soglasja. Kar naprej se prepirate.

**Kartezijanec:** Mirno kri, antifilozof! Ljudje se še niso naučili v celoti uporabljati razuma. Razum je enakomerno razdeljen med ljudi, resnica pa je ena in enaka za vse ljudi.

**Sokratik:** Nenavadno si se izrazil, kartezijanec, in malce naduto, sicer se pa s teboj strinjam. Bolje je, da vse življenje iščemo resnico, kot da se pretvarjamo, da jo že poznamo.

**Nietzschejanec:** Zdi se mi, da nobeden od vaju nima prav. Jaz gledam na filozofijo popolnoma drugače. Razlikovanje med resnico misli in zgolj navideznostjo življenja, s katerim slepita antifilozofa, je laž. Jaz verujem v enotnost misli in življenja. Filozof mora ustvarjati načine življenja. In prav je, da jih je veliko in si med seboj niso enaki.

**Antifilozof:** Ti načini življenja, o katerih govoriš, običajno prinašajo več škode kot koristi. Prepričan sem, da če se filozofija že sme v kaj vmešavati, se v moralo ne sme vmešavati. Vi, filozofi, ljudem samo mešate štrene, čeprav ljudje že tako ne vedo, kaj je dobro in kaj zlo.

**Sokratik:** Veš, antifilozof, nisi prvi, ki Sokratu očita, da je sejal sovraštvo in kvaril mladino. Res ne vem, kako bi vam odgovoril. Če bi vsaj vedel, kaj je dobro in kaj zlo, bi vas lahko prepričeval o pravilnosti svojega zornega kota. Ampak jaz tega ne vem in – še več – zdi se mi, da tudi vi ne veste. Zato hodim in se pogovarjam z ljudmi, tako kot je to počel moj učitelj Sokrat. Kar se pa tiče kvarnega učinka kakšnega nauka, nihče ljudi ne kvari namenoma, saj vsi vemo, da se med slabimi ljudmi slabo živi.

**Antifilozof:** Kakor koli že praviš, res je tole. Menim, da imajo ljudje vaše starosti druge obveznosti, ne pa sedenje in prazno govoričenje. Vaše življenje, filozofi, sploh ni lepo, ampak prej žalostno. Videti ste kot pootročeni starci. Z eno besedo, modrost, ki jo ljubite, sploh ni lepa.

**Sokratik:** Takšen očitek sem že slišal iz ust mladega Kalikleša ...

**Nietzschejanec:** Strinjam se s tabo, antifilozof. Resnično je velika večina filozofov videti tako, kot praviš, toda pravi filozof je lep. Je umetnik in živi polno življenje ter opeva življenje. Nietzsche ga je imenoval Plesalec.

**Antifilozof:** Že mogoče, nietzschejanec, toda po čem se ta tvoj filozof razlikuje od pesnika?«

---

# Recenzija

**Dušan Rutar**

## ***Platonova prisposodba. Eseji iz filozofije filma***

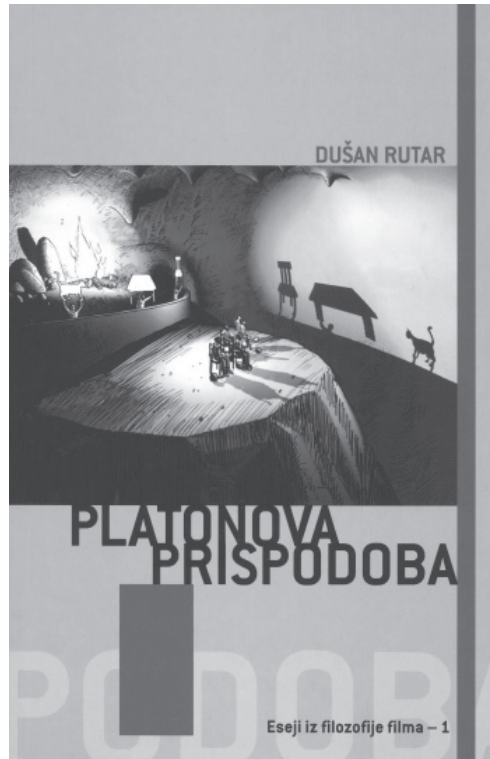
***Samozaložba: Ljubljana 2009.***

Knjiga Dušana Rutarja ima podnaslov, ki je nadvse pomenljiv: *Eseji iz filozofije filma*. Že takoj na začetku lahko sklepamo, da sta film in filozofija na neki poseben način povezana, še več, da je njuna povezanost logično nujna. To je pomembno zlasti za vse nas, ki sodelujemo in bomo sodelovali pri prenovi gimnazijskega programa ter soustvarjamo predmet, katerega vsebina bo filmska vzgoja. Pri tem se namreč nujno srečujemo z vprašanji: Kako poučevati in vzgajati za film? Kako se lotiti filma pri pouku? (Temu predhodno vprašanje je: Kako sploh razumeti film?) S katerim orodjem? Kaj sploh je film? Kakšna je narava in logika filmske stvarnosti ter kako je ta povezana z izkušnjami dijakov in nas učiteljev? Ali je film refleksija in način razmišljanja o sebi? Kaj sploh pomeni misliti kritično in kako se tega lotiti? Vprašanja so nedvomno zahtevna in zanja si moramo vzeti čas. Pri tem pa je nujno biti tudi primerno opremljen. Prispevek dr. Dušana Rutarja je izjemno pomemben tudi s tega vidika.

Poglavitna ideja, ki ji bo posvečen pričujoči zapis, bo: Rutarjeva knjiga esejev iz filozofije filma je nov, singularni prispevek k *estetiki*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ob neki drugi priložnosti sem pisal o tem, da sta Rutarjevi knjigi *Ljubezen v imenu očeta* in *100 kulturnih filmov* knjigi o etiki. Članek, ki je pred bralko in bralcem, je zato tudi svojevrstno nadaljevanje predhodnega (ta je bil objavljen v reviji *Borec*; prim. M. Štampihar, »Dušan Rutar: pisanje za kreacijo upora«, *Borec: revija za zgodovino, antropologijo in književnost*, LVIII/2006, št. 630–634, str. 336–347). Estetike in etike namreč nikakor ne gre razumeti kot dve



Pri tem nikakor ne more biti naključje, da se avtor ob razmišljanju o filmih ukvarja s

---

med sabo ločeni področji, ki naj ne bi imeli dosti skupnega. Ravno nasprotno je res (o čemer pričajo tudi Rutarjeva dela): estetika, etika in politika (v pomenu, opredeljenem že s Platonom oziroma Sokratom, ki se je kot filozof, vztrajajoč v razmišljanju o obče dobrem, razglasil za edinega resničnega politika) tvorijo vozle, ki ga ob navezavi na Platona in Rutarja imenujem skrb za obče (najvišje) dobro. Če se je antična etika vsaj vse od Sokrata ukvarjala z vprašanjem dobrega življenja in je bila zanjo temeljnega pomena ideja/praksa skrbi zase, moramo to vprašanje razumeti tako, da ga razgradimo na dve komponenti, ki naj v posameznikovem življenju tvorita presečišče: ena od njih je skrb zase kot posameznikova skrb za dušo, ki ji je komplementarna skrb za telo, druga pa je skrb za drugega oziroma drugo (skrb za duhovno življenje ali za [dobro, pravično] življenje v skupnosti z drugim). Več o tem pa v nadaljevanju.

Platonovo mislijo. V predgovoru beremo tale komentar k Platonovi prisposodi: »Danes [...] odhajamo v votline, kinodvorane, in ne verjamemo filmom. Krepimo občutek za realnost, videti pa je tudi, da želimo biti od nje vse bolj odvisni. Sanjamo o svobodi, a jo zamenjujemo s kupovanjem užitkov. Kot uživajoči hlapci smo vse bolj priklenjeni na predstave o realnosti, ki niso naše, saj jih za nas izdelujejo drugi. Osvoboditve ne želimo, vendar se bo zgodila kljub naši nasprotni volji. V filmih se to že dogaja, vendar jim ne verjamemo, ker jim ne želimo verjeti. Upiramo se resnici, toda resnica je neosebna, zato se ne meni za naš trud.«<sup>2</sup>

Knjiga esejev iz filozofije filma je torej tudi knjiga o Platonu in njegovih idejah. Njegova znamenita prisposoda je tako postala še celovitejša in skrivnostnejša. Zanimiv je že preobrat, zapisan v besedilu, ki sem ga navedel zgoraj. V Platonovi zgodbi so ljudje vključeni v votlini, so ujetniki, med katerimi je samo eden tak, ki se bo osvobodil, prost okovov bo odpotoval v zunanost in uzrl svet, katerega vir je sonce. Na novo pa bo »uzrl« tudi svet v votlini, ko se bo vanj vrnil. Ta se mu bo poslej prikazoval kot temačen, nerazločen in nobeden ne bo verjel njegovi pripovedi o zunanjem svetu: o soncu in tem, kar biva pod njim. Okovani ljudje bodo še naprej verjeli zlasti sencam in zagovarjali, da so te edino, kar resnično biva. Ostali bodo nevedni glede vsega, kar je spoznal tisti, ki je odpotoval iz votline – v zunanji svet. Preobrat iz predgovora k *Platonovi prisposodi* pa nakazuje, da danes ljudje živimo v drugačnem svetu. Današnji svet simulakrov ali predstav stvarnosti, ki jih izdelujejo za nas, je zunanost, ki poskuša biti cela, sklenjena in izriva sleherno notranost ali globino. Simulakri se, sledeč zapovedi hipne komunikacije, vrstijo na zaslону, na katerem je stvarnost popolnoma sploščena in brez globine, brez intimnosti. Votline so zato postale privilegirani kraji, azili, zatočišča, kamor duša lahko ponovno odpotuje in raz-

iskuje svetove, v katere vstopa. Ko raziskuje, se osvobaja okovov zasičenosti s simuliranimi podobami in ustvarja nove svetove idej.

Kako naj torej razumemo estetiko oziroma idejo estetskega doživetja? Največkrat se to idejo poskuša razumeti kot občutek trenutne navdušenosti, očaranosti in prevzetosti. Za sodobnega gledalca filmov je takšna izkušnja lahko pogosta, saj živi v svetu, v katerem je vse polno izdelkov, ki poskušajo pritegniti pozornost na takšen način. O estetiki se nato govori kot o načinu upodabljanja nečesa lepega, kolikor naj bi »to lepo« ustrezalo tistim načinom zaznave, ki v človeku povzročijo občutke ugodja oziroma udobja, na katere se odziva zlasti s sodbami, ki govorijo o tem, da mu je predmet zaznave »všeč«, da mu je npr. film »sedel«, da je bila glasba »spevna« in je šla »dobro v uho« ipd. Mnenja o filmih in filmske kritike pogosto podpirajo takšno razumevanje estetike in estetskega doživetja. Toda če se estetika kot razmišljanje o umetniških delih in njihovi naravi v resnici ukvarja z lepim, je to lepo treba razumeti drugače. Platon nam je v svojih delih dokazal, da ideje lepega ne moremo razumeti brez neke druge ideje, in sicer ideje dobrega. Lepo in dobro nikakor ne moreta biti isto kot »udobje in ugodje prinašajoče«, kakor zapiše v dialogu *Gorgias*, ampak sta najtesneje povezani s tem, kar je filozof imenoval skrb za dobro življenje. Dobrega življenja pa spet ne moremo razumeti preprosto kot posameznikovo dobro, ločeno od dobrega življenja v skupnosti oziroma od odnosa do *drugega*. Posameznikova skrb zase je zato vselej tudi skrb za drugega. Skrb za dobro življenje pa je skrb za obče dobro (Sokrat je to demonstriral v svojem odnosu do someščanov, ki jih je nagovarjal k skrbi za to, da bodo živeli duhovno boljše življenje). Estetika se ukvarja zlasti z razmišljanjem o odnosu med umetniškimi deli in tem, kar imenujemo skrb zase in skrb za obče dobro ali za dobro (pravično) življenje v skupnosti.

Med Platonovi razlagalci so dokaj pogosti komentarij, ki poskušajo prikazati, da zname-

<sup>2</sup> Dušan Rutar, *Platonova prisposoda: eseji iz filozofije filma – 1*, Ljubljana: samozaložba, 2009, str. 13.



niti filozof ni imel ravno posluha za umetnost. Zlasti pesnike naj bi izključil iz svoje podobe dobre in pravične skupnosti. Tudi v tem, še dodajajo, je videti kal in nastavke, ki kažejo, da bi bila Platonova »država« v svoji dejanskosti lahko samo vladavina »razsvetljenih despotov« oziroma totalitarna država, primerljiva s Stalinovo Sovjetsko zvezo, Hitlerjevo Nemčijo, Mussolinijevo Italijo, Francovo Španijo ... Eden od dokazov, da bi bila Platonova *politea* v resnici lahko samo diktatura, naj bi bil torej prav njegov domnevni odnos do umetnosti in umetnikov. Poglejmo, kako je s tem. Ko Sokrat razpravlja s sogovorncem retorjem Kaliklesom, razlikuje med dvema vrstama umetnosti.<sup>3</sup> Ena, pravi Sokrat, je tista, pri kateri ima umetnik »pred očmi dobro svojih poslušalcev«: njegov namen je ustvariti možnosti, da bodo ljudje po srečanju z njegovim delom živeli duhovno boljše in pravičnejše življenje: v njem bo več medsebojnega razumevanja in skrbi za obči blagor. Takšna dela zaslužijo, da jih imenujemo lepa in plemenita, njihove ustvarjalce pa po pravici hvalimo, dodaja Platon. Obstaja pa še druga vrsta umetnosti, ki je to le po svojem imenu – njeni zastopniki so dozdevni umetniki, katerih cilj je povsem drugačen od cilja resničnih umetnikov: dozdevni umetniki namreč hočejo s svojimi deli zlasti ugajati, in to kar največ ljudem. Poskušajo uganiti, kaj je tisto, kar je ljudem prijetno, uklanjajo se njihovem okusu in muhavostim, vse zato, da bi bili hvaljeni in odobravani. Platon te neresnične umetnike primerno imenuje »prilizovalci«. Njihova »umetnost« je namreč zlasti v prilizovanju ljudem in v njihovem zapeljevanju, kot takšna pa ne zasluži niti hvale niti spoštovanja. Resnični umetnik ne sme biti prilizovalec, ki sta mu mar zgolj slava in hvala čim več ljudi, temveč si mora z vsemi močmi prizadevati za dobro. Pri tem mora vztrajati, svoje delo mora opraviti ne glede na to, ali bo ljudem všeč. Zares pomemb-

<sup>3</sup> Platon, *Gorgias ali o retoriki* (tukaj in v nadaljevanju uporabljam naslednjo izdajo: Platon, *Simposion in Gorgias*, poslovenil Anton Sovré, Slovenska matica v Ljubljani, 1960).

no vprašanje je zato tole: ali se v svojem delu trudi samo za to, da bi bil všečen, ali si drzne povedati tudi tisto, kar morda ne bo vzbujalo udobja, bo pa za ljudi koristno.<sup>4</sup> Slaba umetnost (kot nasprotje dobre, se pravi umetnosti, katere cilj je obče dobro) je torej tista, katere edini namen je zabava.<sup>5</sup> Umetnik, ki si zasluži svoje ime, mora imeti pogum in biti pripravljen tvegati, da to, kar ima povedati, bralcem/poslušalcem, išočim zabavo, morda ne bo všeč; njegova edina skrb mora biti sledenje dobremu oziroma zvestoba resnici: »Dobri mož, ki ima pri vsem, kar pove, 'najboljše' pred očmi, vendar ne bo govoril tjavdan, ampak se bo oziral na kak določen cilj! Tako tudi na drugih področjih noben stvaritelj ne prepušča izbora sredstev, ki rabijo njegovemu namenu, golemu naključju, temveč jih izbira, gledaje na namen svojega dela tako, da dobiva vse, kar ima vsakikrat pod rokami, svojo pravo obliko.«<sup>6</sup> Umetniško delo ne sme biti samovoljno, kakor je samovoljno govorjenje tjavdan, ampak mora biti premišljeno, kajti le tako lahko delo pod umetnikovimi rokami dobi pravo obliko.

Enako velja za film: »Film je neobičajni način razumevanja sveta, ki je mogoče tako, da mu stopi za hrbet in mu kot v posebnem zrcalu ponudi na vpogled njegove principe, njegovo mladost in vitalnost, ob tem pa ustvari razliko in problem, ki sega naravnost v to, kar je imenoval francoski filozof Henri Bergson *élan vital*, kar pomeni, da je neposredni izraz preobrazb samega življenja, ki se ne morejo zgoditi brez njegove subjektivacije. Ob gledanju takega filma začuti gledalec, kaj pomeni prisiliti življenje, da pove vse, kar zmore, čeprav ga je pri tem tudi strah neznanega, novega, drugačnega. Začuti zlasti njegovo odprtost in nenavadnost,

<sup>4</sup> Naj naštejemo samo nekaj sodobnih izjemnih filmov, ki vsekakor niso namenjeni temu, da se ob njih čimbolj udobno zlekne v naslonjač: *Gran Torino*, *Letters from Iwo Jima*, *Changeling* (vse tri je režiral Clint Eastwood), *Inglorious Bastards* (Quentin Tarantino), *Kristusov pasijon*, *Apokalipto* (oba je režiral Mel Gibson) ...

<sup>5</sup> Prim. *Gorgias*, 501 D–E.

<sup>6</sup> *Gorgias*, 503 D–E (str. 257–258).

zato se kljub tesnobi ne oklepa več vsega vsakdanjega, preverjenega, preizkušenega in tisočkrat odobrenega, ampak želi in skuša ustvariti kaj novega, razliko ali diferenco, s čimer artikulara tudi realnost, realno življenje, kar pomeni, da je njegovo delovanje pristno, avtentično in resnično dobro. Film je torej prispevek k obče dobremu.«<sup>7</sup>

Estetiko kot razmišljanje o umetniškem delu zanima raziskovanje oblik ali izrazov, ki nastajajo, kadar si ljudje prizadevajo za obče dobro.<sup>8</sup>

Rutarjevo delo *Platonova prispodoba* je nov način ukvarjanja s filmom kot umetnostjo, nov pristop, zaradi katerega je poslej mogoče drugače gledati film in razmišljati o njem. Zato je to knjiga-dogodek. Avtor v njej nedvomno razmišlja o posameznih filmih, vendar pa je eno temeljnih vprašanj, s katerimi se ukvarja v svojih esejih, tole: Kaj je film? Kako razumeti *film kot umetnost*? Kot nov način obravnave filma oziroma njegove kritične analize prinaša nekaj načel oziroma aksiomov, ki jih ne smemo spregledati ali pozabiti, ko se še sami lotevamo razmisleka o vzgajanju za film.

1. Film ni preprosta fikcijska pripoved ali izmišljaja, plod domišljije njenega ustvarjalca, ki nima dosti skupnega z vsakdanjo stvarnostjo; film je »drugi pogled«, ki omogoča zaznavanje in razmišljanje o tistih razsežnostih stvarnosti, ki jih vsakdanja zavest izključuje oziroma zainteresirano spregleduje. Film kot drugi pogled je tudi pripoved o drugih ljudeh – tistih, ki živijo na obrobju, katerih življenje v podobah množičnih medijev nima mesta, njihove pripovedi pa so zamolčane.
2. Filmske podobe nikakor niso odsev

<sup>7</sup> *Platonova prispodoba*, str. 30.

<sup>8</sup> Ena najboljših filmskih upodobitev takšnega izraza je sklepní prizor Tarantinovih *Neslavnih barab*. Ko filmski protagonist naredi še zadnje dejanje, s katerim za vse večne čase zaznamuje hudodelca in tako prepreči, da bi njegovi zločini lahko kadar koli utonili v pozabo, je njegovo dejanje spopremljeno z besedami: »To je resnična umetnina!«

objektivne stvarnosti, ampak so učink posega, montaže. Kot takšne imajo moč manipuliranja z gledalcem oziroma zapeljevanja njegovega pogleda. Zato jih nikakor ne gre zgolj gledati in biti očaran nad njimi – o njih je treba govoriti, jih razgraditi z besedami, iz katerih so vselej že narejene; potrebna je »kritična distanca« ali »zadržanost do podob«, kakor zapiše avtor, za katero je ključen dvom.<sup>9</sup>

3. Med filmom in stvarnostjo ni nasprotja, saj film je stvarnost: je začasna konstrukcija (montaža) stvarnosti, ki potrebuje dekonstrukcijo (demontažo). Film postane stvarnost, kadar je mnogoplastna pripoved o tem, kar je človek in kar imamo ljudje med sabo. Potrebuje torej gledalca, ki je tudi bralec oziroma raziskovalec – demontaža je raziskovanje plasti ali popotovanje po razsežnostih filmskih pripovedi.
4. »Film lahko ustvari izvrstne pogoje za novo razumevanje drugega. Lahko razmišlja o prehodu iz enega sveta v drugega, ki ga omogoča natanko *druga oseba*, kot sta nekoč zapisala Deleuze in Guattari, ko sta razmišljala, kaj je filozofija. Filmski ustvarjalci se zato lahko vedejo kot *druge osebe*, toda to se ne more zgoditi, če hočejo še več istega.«<sup>10</sup> Obstaja torej tudi dolžnost gledalca in ne zgolj dolžnost ustvarjalca. Če je dolžnost slednjega ustvariti prepričljivo pripoved z mnogimi razsežnostmi, ki jih bo mogoče raziskovati in bodo vztrajale kot neizčrpen vir interpretacij, je dolžnost gledalca, da filmskih podob ne prepozna in sprejema kot danosti, o(b) katerih se ne gre spraševati, saj naj bi bile narejene zlasti za to, da nas zapeljejo in nam popestrijo nekaj uric (takšen pomen imajo v Platonovi prispodobi sence). Če je film pripoved o nas samih, je dolžnost gledalca, da gre v svojem spraševanju do samega jedra tega, kar tvori

<sup>9</sup> *Platonova prispodoba*, str. 16.

<sup>10</sup> *Platonova prispodoba*, str. 51.

filmsko pripoved: to pomeni, da se mora, ko se ukvarja s filmom, nujno ukvarjati tudi s samim sabo in z odnosi, v katere vstopa v vsakdanjem življenju. Drugače rečeno, njegova dolžnost je, da se ob spraševanju o filmu srečuje tudi z antično zapovedjo »Spoznaj sebe!«.

5. Film (oziroma filmske pripovedi, ki zaslužijo, da jih imenujemo umetniška dela) kot pripoved o nas samih ni »poceni propaganda, ni ideološko razmišljanje in ni kratkočasna zabava, temveč je resen razmislek o nas samih, o našem načinu življenja, o civilizaciji, o kulturah, o duhu časa, o naravi, o tem, kako oblikujemo svoja življenja, ne da bi bili pozorni, na kaj vse pri tem molče pristajamo, kaj vse podpiramo s svojim denarjem, s svojimi odločitvami za dobrine, ki jih kupujemo iz dneva v dan.«<sup>11</sup> Film sam nekaj sporoča, vendar mora sporočilo nekdo sprejeti in ga poskušati razumeti. Ni dovolj reči, da sta filmski ustvarjalec in gledalec dve osebnosti s svojimi mnenji, ki si jih lahko izmenjata ali pa ne. Ustvarjalec in gledalec sta subjekta oziroma podložnika želje in govorice. Zato govorita in s svojim govorjenjem vselej hočeta nekaj povedati. Če je film način razumevanja stvarnosti in odnosov med ljudmi, si morajo govorci prizadevati, da bodo v svojem besedovanju na ravni umetniškega dela. Tako filmske pripovedi in besedovanje ob njih ustvarjajo pogoje možnosti za boljše življenje, saj je zaradi njih med ljudmi več razmišljanja, tako pa več medsebojnega razumevanja. Govorci kot prejemniki sporočil umetniških del pa si morajo prizadevati tudi za to, da bi se kultura razmišljanja in pogovarjanja o sporočilu, ki jih na nas naslavlja umetniki s svojimi izdelki, čimbolj širila in ohranjala svojega duha v občestvu. Takšen je tudi cilj vzgoje za film.

Zapisal sem nekaj idej oziroma načel, ki so se

<sup>11</sup> *Platonova prispodoba*, str. 57-58.

oblikovala ob branju izjemno bogate knjige Dušana Rutarja. Naj omenim še dejstvo, da je avtor *Platonove prispodobe* od leta 2001 do danes napisal skoraj dvajset knjig, ki so posvečene filmu. Ob njegovem izrednem prispevku k filmski teoriji se po mojem trdnem prepričanju oblikuje nova kultura gledanja filma in razmišljanja o njem, zaradi česar lahko rečemo, da živimo v nekem zelo vznemirljivem času in prostoru. Pri oblikovanju te kulture pa bodo tudi v prihodnje pomembni ljudje, še posebno mladi, ki se bodo odločali za sodelovanje pri njenem ustvarjanju – kar bi moralo zanimati slehernega pripadnika in sleherno pripadnico občestva, še zlasti če trdita, da se ukvarjata z vzgojo in izobraževanjem.

***Mare Štampihar***

---

# Poročila

---

## ***Osmo državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja***

Na Srednješolskem centru Ravne na Koroškem – Gimnazija Ravne na Koroškem smo 19. marca 2010 organizirali osmo tekmovanje v pisanju filozofskega eseja. Tekmovanje smo tradicionalno povezali z romanoma, ki ju berejo dijaki pri slovenskem jeziku. Zlasti smo poudarili razmislek o pripadnosti posameznim kulturam in različne posledice, ki iz tega izhajajo. Po mnenju nekaterih so meje med svetovi (kulturami) tako ostre, da jih zelo težko premagamo, še več, da težko razumemo pripadnike drugih svetov. Od tod je le korak do teze o kulturnem (moralnem) in tudi spoznavnem relativizmu. Toda ali to drži? Ali je takšno pozicijo mogoče braniti?

Finalnega tekmovanja se je udeležilo 36 dijakov iz izbranih slovenskih gimnazij. Teme in naslovi esejev, med katerimi so lahko izbirali dijaki, so bili:

### **Politična filozofija**

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.*

Razpravljaj o trditvi: *Ko razmišljamo o svobodi in enakosti, se moramo odločiti; obojega namreč ne moremo imeti.*

### **Vprašanje morale**

Razpravljaj o trditvi: *Če hočemo odrešiti človeka in moralo, je treba ponovno vzpostaviti koncept sebičnosti.*

Razpravljaj o trditvi: *Posameznik, ki skrbi le zase, v resnici ni svoboden.*

### **Vprašanje spoznanja**

Razpravljaj o trditvi: *Ljudje se pri reševanju življenjskih problemov ponavadi zanašajo na občutke, v resnici pa je logika boljši način za iskanje pravih odločitev.*

Razpravljaj o trditvi: *Naravnih pojavov nam ne razkriva intuicija uma, temveč izkustvo; prav tako naravnih pojavov ni mogoče izpeljati iz samorazvidnih aksiomov.*

Ocenjevanje je vodila Alenka Hladnik po modelu mednarodne filozofske olimpijade. Ocenjevalci smo vse eseje prebrali vsaj štirikrat, nekatere pa celo petkrat. Splošna ugotovitev je, da je bila kakovost letošnjih esejev zelo visoka. Kot na vseh preteklih tekmovanjih smo tudi letos razdelili bogate knjižne nagrade, saj so nas podprle številne založbe: Slovenska matica, Državni izpitni center, Študentska založba – Litera, Založba Krtina, Mladinska knjiga, Miš, Aristej, Subkulturni azil, ZRC-SAZU, Sophia in Založba Sanje. Vsem založbam se najiskrejeje zahvaljujemo.

**Andrej Adam**

## **Rezultati osmega državnega tekmovanja**

### ***1. nagrada***

**Eva Paradiž**, Gimnazija Ravne na Koroškem

**Aljaž Jelenko**, I. gimnazija Maribor

**Ana Bembič**, Gimnazija Koper

**Sonja Kropivšek**, Šolski center Rudolfa Maistra Kamnik

### ***2. nagrada***

**Tomaz Škafar**, Gimnazija Ravne na Koroškem

**Katja Černe**, Gimnazija Bežigrad

**Tinka Vivoda - Gobec**, Gimnazija Bežigrad

**Ula Miholič**, Gimnazija Piran

**Tanja Sredojevič**, Gimnazija Piran

**Tim Kern**, Gimnazija Kranj

**Laura Repovš**, Gimnazija Vič

### ***3. nagrada***

**Simon Rekanovič**, Gimnazija Ravne na Koroškem

**Jaša Andrenšek**, Gimnazija Vič

**Katarina Rakušček**, Gimnazija Vič

**Tine Kolenik**, Šolski center Rudolfa Maistra Kamnik

**Barbara Vode**, Šolski center Rudolfa Maistra Kamnik

**Elias Rudolf**, Gimnazija Jožeta Plečnika

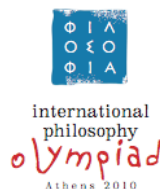
**Anja Vidmar**, Gimnazija Kranj

## *Mednarodna filozofska olimpijada v Atenah: zlata medalja*

Konec maja, tik pred maturo se je Aljaž Jelenko, eden od naših prvo nagrajencev, udeležil mednarodne filozofske olimpijade v Atenah in osvojil prvo zlato medaljo za Slovenijo. Iskrene čestitke Aljažu Jelenku in njegovi profesorici Dragici Krajnc s I. gimnazije Maribor. Intervju z obema in prvo nagrajeni esej bomo objavili v naslednji številki.



Prvo mesto Aljaža Jelenka



A/A	COUNTRY	NAME	AWARD
1	SLOVENIA	Aljaž Jelenko	GOLD MEDAL
2	POLAND	Kacper Kowalczyk	SILVER MEDAL
3	KOREA	Jae Hyun Yoo	SILVER MEDAL
4	ROMANIA	Valeriu Alexandru Cuc	BRONZE MEDAL
5	ITALY	Josef Piras	BRONZE MEDAL
6	HUNGARY	Tibor Backhausz	BRONZE MEDAL



FNM 1/2–2010 (40. številka, 17. 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, mag. Mare Štempihar

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

© Državni izpitni center 2010

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

*Sandi Cvek*, profesor filozofije na gimnazijah v Novi Gorici, Ajdovščini in Tolminu

*Tomaž Grušovnik*, asistent za filozofijo na Primorski univerzi

*Mare Štempihar*, profesor filozofije na Gimnaziji Bežigrad

*Dean Komel*, redni profesor na FF v Ljubljani

*Izar Lunaček*, raziskovalec

*Edin Saračević*, profesor filozofije na gimnaziji Vič

*Marjan Šimenc*, docent za didaktiko filozofije na FF v Ljubljani

*Eva Zakšek*, absolventka filozofije na FF v Ljubljani